



HAL
open science

Augustin, le sens et les sens. Réflexions sur le processus de spiritualisation du charnel dans L'Église médiévale

Didier Méhu

► **To cite this version:**

Didier Méhu. Augustin, le sens et les sens. Réflexions sur le processus de spiritualisation du charnel dans L'Église médiévale. *Revue historique*, 2015. halshs-03099096

HAL Id: halshs-03099096

<https://shs.hal.science/halshs-03099096>

Submitted on 6 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Cet article a été publié dans la *Revue historique*, 2015, t. CCCXVII/2, n° 674, p. 271-302. Pour des raisons de place, les citations des œuvres d'Augustin ont été retirées des notes infrapaginales. Elles ont été rétablies dans la présente version.

DIDIER MÉHU (Université Laval, Québec)

Augustin, le sens et les sens. Réflexions sur le processus de spiritualisation du charnel dans l'Église médiévale¹

Si les condamnations du charnel et du matériel sont à la racine du christianisme, l'histoire de l'Église occidentale est jalonnée d'œuvres qui sont autant de manifestations d'une articulation positive du sensoriel et du spirituel. Mentionnons juste quelques exemples, glanés à travers le Moyen Âge : à la fin du IX^e siècle, des églises de Rome, de Bourgogne ou d'Aquitaine accueillent au-dessus de l'autel des sculptures tridimensionnelles du corps du Christ, de la Vierge puis des saints ; au tournant des XII^e et XIII^e siècles, les portails des cathédrales gothiques se parent de statues d'hommes et de femmes aux formes naturalistes, voire sensuelles ; au XV^e siècle, les images du Crucifié revêtent l'apparence du corps supplicié. Ces phénomènes, généralement analysés dans le cadre d'une histoire de l'art ou d'une histoire de la religion, accompagnent un long processus de *matérialisation du spirituel* désormais bien établi par les historiens médiévistes, dont la valorisation du lieu de culte, la justification des possessions temporelles, la hiérarchisation et judiciarisation de l'institution ecclésiale sont des manifestations éclatantes². La période comprise entre le IX^e et le XIII^e siècle marque une étape décisive dans ce processus, mais on peut le suivre dès l'âge de Constantin et l'observer encore au temps de la Contre-Réforme.

Le présent article propose une tentative d'explication articulée de l'ensemble de ces phénomènes pour mettre au jour la structure qui les sous-tend et le moteur de leur dynamique. L'horizon de la réflexion est la longue durée, celle d'un long millénaire médiéval, dont on cherche à comprendre le *sens* global (c'est-à-dire la direction et la signification), et les principales tensions qui ont permis les transformations sociales³. En

¹ Cet article a très largement bénéficié d'une discussion collective en juin 2012 à laquelle ont participé Julien Demade, Alain Guerreau, Anita Guerreau-Jalabert, Uta Kleine, Ludolf Kuchenbuch, Joseph Morsel et Nicolas Perreaux. Je les remercie très chaleureusement, ainsi qu'Elisa Brilli et Patrick Henriot pour leurs critiques formulées sur ce texte avant sa publication.

² On peut suivre ces évolutions à partir de deux ouvrages synthétiques récents : Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800 – v. 1200)*, Paris, Seuil, 2006 ; Caroline Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2011.

³ Une telle démarche est ancrée dans les réflexions de Jacques Le Goff, notamment le célèbre article où il a incité à l'étude du « long Moyen Âge » : « Le Moyen Âge maintenant », *Europe*, n° 604, oct. 1983, pp. 19-24, repris sous le titre « Pour un long Moyen Âge », dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 7-13. Elle rencontre les réflexions d'Alain Guerreau, « Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et

d'autres termes, il s'agit de repenser la dialectique entre structure et dynamique en Histoire⁴. Néanmoins, notre objet sera ici nécessairement restreint. Il s'agira de penser les relations dialectiques entre le corps et l'esprit, entre le sensoriel et le spirituel, entre les sens et le sens. Nous partirons de l'œuvre d'Augustin d'Hippone composée dans les années 410-420. À la suite notamment de Peter Brown et de Robert Markus, nous posons l'hypothèse d'un tournant théorique majeur produit par l'œuvre mature d'Augustin dans le domaine de la pensée dialectique entre « charnel » et « spirituel »⁵. Sans prétendre exposer l'ensemble de la conception anthropologique et sociologique d'Augustin, nous nous appuyons sur sa dix-huitième homélie sur l'évangile de Jean et les sermons 158 et 159 prononcés à Carthage entre 414 et 420. Ils seront confrontés à quelques extraits d'œuvres plus ambitieuses de l'évêque d'Hippone, que l'on s'efforcera de restituer dans leur contexte discursif : le livre XI du *De Trinitate* (v. 412-419), le livre XII du *De Genesi ad litteram* (v. 411-414) et la seconde partie du *De civitate Dei* (v. 418-426)⁶. Les propos d'Augustin ne seront pas traduits, mais paraphrasés, afin de démontrer le sens complexe des termes utilisés par l'auteur et les relations qu'il tisse entre les notions clé de son vocabulaire. Les citations originales se trouvent dans les notes.

L'œuvre d'Augustin nous servira de point de départ pour définir des concepts qui furent, ultérieurement, mis en œuvre (c'est-à-dire incarnés dans des discours et pratiques sociales) par l'Église médiévale. Les phases et les causes de cette dynamique devront être ultérieurement expliquées ; tel ne peut pas être l'objet du présent article. Nous aimerions cependant poser d'emblée l'hypothèse d'une progressive *spiritualisation du charnel* au cours du millénaire médiéval⁷. La notion de « charnel » est envisagée de manière

réflexion historique », *Annales ESC*, 45, 1, jan.-fév. 1990, pp. 137-166 ; ID., « À la recherche de la cohérence globale et de la logique dominante de l'Europe féodale », in Nathalie Fryde, Pierre Monnet, Otto Gerhard Oexle (dir.), *Die Gegenwart des Feudalismus / Présence du féodalisme / The Presence of Feudalism*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2003, pp. 195-210.

⁴ Sur la dialectique entre structure et dynamique, il faut toujours citer Fernand Braudel, « Histoire et sciences sociales. La longue durée », *Annales ESC*, 13-4, oct.-déc. 1958, pp. 725-753, et plus encore Annie Kriegel et al., « Structuralisme et histoire », *Annales ESC*, 19-2, 1964, pp. 374-375, et Maurice Godelier « Avant-propos », dans *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, vol. I, 2^e éd., Paris, Maspero, 1977, pp. 27-45, et « Logique dialectique et analyse des structures. Réponse à Lucien Sève », *ibid.*, vol. II, pp. 114-155.

⁵ Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988 ; tr. fr. P.-E. Dauzat et C. Jacob, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 464-512. Robert Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; tr. fr. D. Kempf, *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien (IV^e-VI^e siècle)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012, p. 79-102.

⁶ Les éditions utilisées sont les suivantes : *De Trinitate*, texte latin de l'édition mauriste, trad. M. Mellet, T. Camelot, P. Agaësse et J. Moingt, 2 vol., Paris, Desclée de Brouwer, 1955 (BA 15-16) ; *De Genesi ad litteram*, 2 vol., texte latin éd. J. Zycha (CCSL 28), trad., intro. et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1972 (BA 48-49) ; *De civitate Dei*, éd. B. Dombart et A. Kalb, Turnhout, Brepols, 1955 (CCSL 48). Sauf indication contraire, la date des œuvres a été établie d'après Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennes*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2000. Pour le *De civ. Dei*, Gerard J.P. O'Daily, « *Civitate Dei (De)* », in Cornelius Mayer (dir.), *Augustinus Lexikon*, vol. 1, Bâle, Schwabe and Co., 1986-1994, col. 970-975.

⁷ Cette hypothèse a déjà été explorée dans les travaux suivants : Alain Guerreau, « Stabilità, via, visione : le creature e il creatore nello spazio medievale », in Enrico Castelnuovo, Giuseppe Sergi (dir.), *Arti e storia nel Medioevo*, vol. III : *Del vedere : pubblici, forme e funzioni*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 167-197, ici pp. 192-197 (version originale française sur <http://halshs.archives-ouvertes.fr/>). Anita Guerreau-Jalabert,

englobante, incluant ce qui relève de la matière et du corps. Par *spiritualisation du charnel*, nous désignons la légitimation progressive du charnel comme un moyen d'accès au salut (c'est-à-dire à l'épanouissement spirituel), sous couvert du maintien de sa soumission théorique au spirituel. Il s'agit d'un processus consécutif à celui de la *matérialisation du spirituel*, non prévu initialement et a priori contraire à la logique dominante posée par Augustin, mais dont on s'efforcera de démontrer qu'il a été permis par sa pensée.

Nous commencerons par un bref exposé de la situation pré-augustinienne puis nous examinerons en détail quelques œuvres d'Augustin avant d'en déduire des observations générales sur la conception originale de l'être humain et du corps social qui se met alors en place. Les réflexions conclusives proposent une hypothèse d'interprétation de la dialectique charnel/spirituel depuis le Moyen Âge jusqu'à l'éclatement du schéma théorique augustinien, que nous n'observons pas avant les XVII^e et XVIII^e siècles.

LA SENSORIALITE SUBLIMEE DU CHRISTIANISME PRIMITIF

L'une des particularités du christianisme a été de spiritualiser les modes de communication avec le divin alors courants dans la civilisation romaine et de passer d'une dimension individuelle à une dimension collective du salut. Rappelons ici quelques ruptures bien connues relatives aux sacrifices, à la sculpture et au théâtre. Elles aideront à poser les bornes de la réflexion sur la progressive spiritualisation du charnel par l'Église médiévale⁸.

Le sacrifice animal du judaïsme et des religions polythéistes a été transformé par le christianisme : c'est Dieu lui-même, incarné dans un homme, qui s'est sacrifié pour le salut. Ce sacrifice, unique et définitif, est répété d'une manière symbolique au moyen d'espèces ordinaires, le pain et le vin, qui représentent le corps du sacrifié et qui, ingérées, permettent de s'incorporer à la divinité.

Le rejet de la sculpture tridimensionnelle et des statues de culte constitue une autre rupture fondamentale. Reprenant les interdits formulés par l'Exode et le Lévitique à l'égard de la fabrication et de l'adoration des images sculptées faites de main d'hommes (en grec : *εἰδωλον, γλυφη, χειροποίητα* ; en latin : *idolum, sculptile*), des stèles (*στήλην ; tituli*) ou des objets ressemblant (*ὁμοίωμα ; similitudo*) à ce qui se trouve dans le ciel, sur terre ou dans l'eau, le christianisme bannit dans un premier temps toute représentation de

« Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* », in Jean-Philippe Genet (dir.) *Les Vecteurs de l'idéal. II : La légitimité implicite. Actes du colloque de Rome, 9-11 décembre 2010*, sous presse ; et dans une version abrégée : « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », dans *L'Image en question. Pour Jean Wirth*, Genève, Droz, 2013, pp. 290-295. Jérôme Baschet, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la découverte de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004, pp. 389-425 ; ID., « Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l'Occident médiéval », in Irène Théry, Pascale Bonnemère (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2008, pp. 175-195.

⁸ Les propos qui suivent sont évidemment très généraux et manquent de nuances. Il s'agit, au-delà des aspérités dues au développement inégal de la civilisation du haut Moyen Âge, de dégager un sens général susceptible de nous permettre de comprendre les transformations majeures autour desquelles s'articule une nouvelle structure sociale. Cette démarche justifie l'absence de référence bibliographique soutenant les propos de cette première section.

la divinité dans un but cultuel⁹. Lorsque les représentations de la divinité chrétienne se développèrent, au cours du III^e siècle, ce fut en privilégiant des signes et des symboles qui permettaient d'évoquer le dieu incarné sans représenter son corps : ainsi l'essor du chrisme et de la croix, de l'agneau mystique, animal sacrifié dont le Christ est la figure, du poisson, être constitué d'une chair sans cesse purifiée par l'eau et dont le nom grec (*ἰχθύς*), révélateur du dessein que Dieu lui a tracé, évoque le nom du Sauveur, ou encore de la dextre de Dieu, figure de sa puissance créatrice. L'incarnation du Verbe et l'affirmation de la consubstantialité du Père et du fils au concile de Nicée (325) permirent de représenter la forme humaine de la divinité et, par celle-ci, d'évoquer la toute-puissance du créateur. Mais les images qui se développèrent alors, tout en soulignant l'anthropisation de la divinité, ne furent pas moins marquées par une profonde *décarnalisation*. Elles étaient en deux dimensions. Les corps, représentés de face, que nos regards modernes considèrent comme « dé-formés », étaient en fait *reconformés* en fonction de principes qui tendaient à éviter toute confusion avec la forme réelle du corps humain¹⁰. Dans la chrétienté grecque, l'apparition d'images achéiropoiètes, c'est-à-dire non faites de main d'homme, mais façonnées, achevées ou polies par un ange ou par la volonté de Dieu, déshumanisait le processus même de fabrication, permettant ainsi à la fois la représentation de la divinité et la vénération des images (*δουλεία*), sachant que l'adoration (*λατρεία*) était réservée à Dieu seul. Les icônes, images qui assuraient la présence de ce qu'elles figuraient et dont le prototype était achéiropoiète, furent vénérées dès leur apparition au VI^e siècle. Les peintures et mosaïques présentées sur les murs ornaient les églises par des figures humaines que la plastique bidimensionnelle et l'imbrication avec des représentations non figuratives plaçaient en dehors de tout naturalisme. La sculpture constituait une partie essentielle du décor de l'édifice et du mobilier liturgique, mais elle était contenue dans un faible relief et dans la représentation d'ornements géométriques, végétaux ou animaux, soigneusement hybridés et entrelacés, pour ainsi dire dénaturalisés. Le corps humain, celui du Dieu incarné, de sa vierge mère, de ses médiateurs purs ou des fidèles en était quasiment absent et le resta jusqu'au VIII^e siècle pour apparaître, en méplat, sur les chapiteaux des églises wisigothiques, les ornements d'autel lombards, les croix de sauveté iro-anglaises.

Les spectacles mettant en scène des corps humains furent condamnés par les Pères de l'Église. Le *De spectaculis* de Tertullien, qui aurait été composé à Carthage en 197, constitue un bon point de repère. Le premier théologien de langue latine dénonça toute forme de plaisir corporel, mais plus encore les *spectacula*, parce qu'ils s'adressaient aux oreilles et aux yeux et, ainsi, directement à l'âme. Les jeux du cirque étaient condamnables pour leur *furor*, ceux du théâtre pour leur *impudicitia*, ceux du stade pour la défiguration de la créature humaine (*divinae imaginis depugnatio*) et ceux de l'amphithéâtre pour leur sauvagerie et leur absence de compassion (*saevitia, pietas*,

⁹ Le texte de la Vulgate est le suivant. Exode 20, 3-4 : *Non habebis deos alienos coram me, non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper, quae in terra deorsum, nec eorum quae sunt in aquis sub terra. Non adorabis ea neque coles.* Lévitique 26, 1 : *Non facietis vobis idolum et sculptile nec titulos erigetis nec insignem lapidem ponetis in terra vestra ut adoretis eum, ego enim sum Dominus Deus vester.*

¹⁰ On objectera facilement à cette présentation rapide l'existence d'images chrétiennes sculptées de manière naturaliste et en haut relief sur certains sarcophages des III^e-IV^e siècles, mais celles-ci procèdent des modes de figurabilité antiques qui tendent à disparaître après le IV^e siècle.

feritas)¹¹. Tous conduisaient à l'idolâtrie ; ils étaient autant de plaisirs venimeux instillés par le diable pour éloigner l'homme de son créateur. Ils relevaient de la folie et de l'inhumanité, car l'existence humaine se devait d'être placée sous le signe de l'affliction afin de mieux préparer les vraies voluptés, ultra-mondaines et extra-temporelles¹².

Tertullien proposa en contrepartie une sublimation des plaisirs sensoriels dans la délectation a-sensorielle du christianisme. Aux vains *spectacula*, il substitua les plaisirs (*voluptates et spectacula*) des chrétiens, saints, éternels et désintéressés, soit la réconciliation avec Dieu, acquise par la pratique des vertus, la recherche de la *veritas*, le combat contre l'idolâtrie. Ainsi, l'*impudicitia* était appelée à devenir *castitas*, la *perfidia fides*, la *saevitia misericordia*, la *petulantia modestia*. Aux chœurs du théâtre, aux fables et aux cris de l'amphithéâtre, il substitua la lecture de l'Écriture et l'écoute des versets à la gloire de Dieu. Et à ceux qui recherchaient le sang, il proposa de se satisfaire de celui du Christ¹³. La réalisation de ces nouvelles *voluptates* était attendue en dehors du corps, de l'espace et du temps. L'unique et vrai *spectaculum* était envisagé dans l'*adventus domini*, la résurrection des Justes, le Jugement dernier qui verra les élus exulter en regardant (*spectans*) les gémissements des damnés. Le Jugement sera le *spectaculum* le plus éclatant et le plus profitable (*latitudo*) ; les plaisirs ressentis spirituellement (*per fidem spiritu imaginante repraesentata*) seront supérieurs à tout ce qui pourra avoir été perçu par les yeux, les oreilles ou le cœur¹⁴.

Les positions radicales de Tertullien n'eurent qu'un temps. Comme ils le firent avec les figures des dieux ou le repas sacrificiel, les chrétiens des siècles ultérieurs ne se contentèrent pas de supprimer ou de condamner le spectacle, voire de le transposer dans

¹¹ Tertullien, *De spectaculis*, introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan, Paris, Éditions du Cerf, 1986 (Sources Chrétiennes 332), chap. XV-XIX.

¹² *Ibid.* XXVIII, 1-3 : *non possumus cum illis [les païens et leurs spectacles] discumbere quia nec illi nobiscum. Vicibus disposita res est : nunc illi laetantur, nos conflictamur. "Saeculum, inquit, gaudebit, uos tristes eritis". Lugeamus ergo dum ethnici gaudent, ut cum lugere coeperint gaudeamus, ne pariter nunc gaudentes tunc quoque pariter lugeamus. Delicatus es, Christiane, si et in saeculo uoluptatem concupiscis. Immo nimium stultus, si hoc existimas uoluptatem.*

¹³ *De spect.* XXIX, 1-5 : *Quid enim iucundius quam dei patris et domini reconciliatio, quam ueritatis reuelatio, quam errorum cognitio, quam tantorum retro criminum uenia ? Quae maior uoluptas quam fastidium ipsius uoluptatis, quam saeculi totius contemptus, quam uera libertas, quam conscientia integra, quam uita sufficiens, quam mortis timor nullus ? Quod calcas deos nationum, quod daemones expellis, quod medicinas facis, quod reuelationes petis, quod deo uiuis : hae uoluptates, haec spectacula Christianorum, sancta, perpetua, gratuita (...). Si scaenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis uersuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis uocum, nec fabulae sed ueritates, nec strophae sed simplicitates. Vis et pugillatus et luctatus ? Praesto sunt, non parua sed multa : aspice impudicitiam deiectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saeuitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia adumbratam ; et tales sunt apud nos agones, in quibus ipsi coronamur. Vis autem et sanguinis aliquid ? Habes Christi.*

¹⁴ *Ibid.* XXX, 1-3 : *Quale autem spectaculum in proximo est aduentus domini iam indubitati, iam superbi, iam triumphantis ! (...) At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi uetustas et tot eius natiuitates uno igni haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo ! [Tertullien énumère ensuite différents types de damnés dont le spectacle réjouira les chrétiens]. XXX, 7 : *Et tamen haec iam quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae "nec oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascenderunt" ? Credo, circo et utraque cauea et omni stadio gratiora.* C'est par ces mots que Tertullien achève son ouvrage. Le retournement proposé par Tertullien est très bien analysé par Georges Didi-Huberman, « La couleur de chair, ou le paradoxe de Tertullien », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 35, 1987, pp. 9-49, repris dans ID., *L'Image ouverte*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 97-152 (ici pp. 146-147).*

l'au-delà. Ils s'efforcèrent de le transfigurer, de le décarnaliser, de le désensorialiser tout en l'intégrant dans les pratiques sociales. L'œuvre d'Augustin, évêque d'Hippone entre 395 et 430, est emblématique de ce tournant.

SENSUS, CORPUS, COR ET VISIO : LA 18^e HOMÉLIE D'AUGUSTIN SUR L'ÉVANGILE DE JEAN

Dans sa dix-huitième homélie sur l'évangile de Jean, qu'il aurait composée et prononcée à Hippone au cours de l'été 414, Augustin propose une exégèse complexe de la relation visuelle entre les deux premières personnes de la Trinité¹⁵. Le point de départ est le verset de Jean 5, 19, selon lequel le Fils ne peut créer quoi que ce soit de lui-même s'il ne l'a vu fait par le Père¹⁶. Augustin s'attache à comprendre le sens de la *visio* qui serait à l'origine de la création du Fils. La question n'est pas anodine, car elle concerne la double nature du Christ et l'égalité du Père et du Fils, deux dogmes proclamés au premier concile de Nicée, mais loin d'être unanimement acceptés : les Ariens, en effet, s'appuient sur Jean 5, 19 pour affirmer que le Fils est inférieur au Père puisqu'il imite ce qu'il le voit faire. Aussi, Augustin consacre-t-il les deux premiers tiers de son sermon à la réfutation des positions ariennes et à la défense de la consubstantialité du Père et du Fils, en articulant à Jean 5, 19 d'autres versets de l'évangéliste¹⁷.

La double nature du Christ est justifiée par le fait qu'il est à la fois *verbum* et *caro*, affirme Augustin en s'appuyant sur Jean 1, 14 : *verbum caro factum est*. Du fait de la double nature du Christ/Fils, le Père est à la fois son supérieur et son égal. Il est supérieur à sa *caro*, qu'il a créée, mais il est égal au *verbum*, puisque, selon Jean 1, 1, le *verbum* était au commencement, il était auprès de Dieu et il était Dieu¹⁸.

Cette *regula sana catholica* rappelée, Augustin s'efforce d'expliquer comment le processus créateur s'effectue conjointement par le Fils *et* par le Père. Pour cela, il convoque de nouveau les premiers versets de Jean 1, 1-3 : *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum, omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est*. Il ne faut pas, dit-il, envisager le Père comme un artisan (*fabrum*) et le Fils comme son apprenti (*discipulum*), qui ne ferait que ce qu'il a vu faire par le Père. Une telle conception serait mue par un sentiment charnel et une impulsion puérile (*carnali sapore et puerili motu*). En effet, Jean

¹⁵ *Tractatus XVIII in Johannis evangelium*, dans *Homélies sur l'évangile de saint Jean XVII-XXXIII*, texte latin de l'édition mauriste, trad., intro. et notes par Marie-François Berrouard, 2^e éd., Paris, Études augustiniennes, 1988 (BA 72), pp. 116-156. La date de l'homélie a fait l'objet de débats et elle a longtemps été considérée postérieure à 418 : Anne-Marie La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustiniennes*, Paris, Études augustiniennes, 1965, pp. 104-118. Je m'en tiens ici à la date proposée, de manière convaincante, par M.-F. Berrouard dans l'édition de la BA, pp. 39-41. Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches*, op. cit. n. 6, ne propose pas de nouvelle date pour ce sermon.

¹⁶ Jn 5, 19 : *Amen amen dico vobis non potest Filius a se facere quicquam nisi quod viderit Patrem facientem quaecumque enim ille fecerit haec et Filius similiter facit*.

¹⁷ *Tract. XVIII in Joh.*, 1-8.

¹⁸ *Ibid.*, 2 : *Quis namque sit Christus, Catholicis loquor, nostis, quia bene credidistis, non Verbum tantum, nec caro tantum, sed Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis (Jn. 1, 14). Recenseo de Verbo quod nostis : In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum (Jn. 1, 1) ; hic aequalitas cum Patre. Sed Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Jn. 1, 14) ; hac carne major est Pater. Ita Pater et aequalis et maior, aequalis Verbo, maior carne, aequalis ei per quem fecit nos, maior eo qui factus est propter nos.*

1, 1-3 révèle que ce que le Père crée (*facit*) est fait par le Fils et seulement par lui¹⁹. Il n'y a donc pas deux principes créateurs, celui du Père puis celui du Fils, mais une seule et même création, tant dans son processus que dans son résultat ; la distinction entre l'œuvre du Père et celle du Fils peut donc s'apparenter à celle entre l'intention (*vult*) et la dimension agissante (*facit*) de l'unique Création.

Augustin considère ensuite la nature de la relation visuelle entre le Fils et le Père dans le processus créateur. Selon Jean 5, 19, le Fils fait ce qu'il voit faire par le Père ; la *visio* précède donc l'action (*Praeedit visio et sequitur effectio : videt enim ut faciat*). Pour expliquer la nature de cette *visio*, Augustin tente un détour par la vision humaine. L'œil charnel (*oculus corporis*) de l'homme ne lui permet de voir le créateur que sous son aspect artisanal (*faber*). Il ne dispose pas encore de l'œil spirituel (*oculus cordis*) qui lui permettra de comprendre Dieu totalement et spirituellement. Pour l'heure, sa pensée et l'idée même qu'il se fait de la *visio dei* (soit la connaissance de Dieu) sont donc conditionnées et limitées par sa vision charnelle. L'homme est incapable d'envisager un autre type de vision que celle des yeux corporels et il la transpose, malgré lui, dans la *visio dei*. Or, avec les yeux charnels, il est impossible de penser la relation visuelle entre le Fils et le Père. Augustin en vient donc logiquement à un constat d'échec, avouant lui-même son incapacité, pour l'heure, à expliquer comment le Verbe « voit » et comment Dieu est « vu ». La péripécie de Jean 5, 19 demeure donc *impensable*²⁰.

Devant un tel obstacle, une seule solution se présente à l'homme : élever son esprit vers le céleste (*i. e.* Dieu) et délaisser le terrestre (*i. e.* l'homme). L'évêque d'Hippone reprend alors le ton assuré du pasteur, indiquant aux fidèles les voies du retournement nécessaire. Ses propos se font plus concrets et il use d'un vocabulaire charnel pour montrer à quel point les délices de l'esprit sont supérieurs à ceux de la chair. L'homme doit chercher en lui le désir (*desiderium*), le convoiter la bouche ouverte (*inhiare*), en soupirer et l'introduire dans son cœur (*cor*)²¹. Augustin l'incite à grandir et à s'élever en se nourrissant du lait de la foi (*lacte fidei*), pour ainsi parvenir à une nourriture substantielle (*ut pervenias ad cibum speciei*)²². Renonçant aux plaisirs triviaux (*sordidis voluptatibus*)

¹⁹ *Ibid.*, 5 : *Pone igitur Patrem tanquam fabrum quaedam opera facientem, Filium autem tanquam discipulum, qui non potest facere quiddam nisi quod viderit Patrem facientem (Jn. 5, 19) ; intendit enim quodammodo in manus Patris ut, quomodo viderit eum fabricare, sic et ipse tale aliquid fabricet in operibus suis. Sed Pater iste omnia illa quae facit, et vult ut adtendat eum Filius et talia et ipse faciat, per quem facit ? Eia nunc est ut adsis sententiae tuae priori, quam mecum recensuisti mecumque tenuisti, quia in principio Verbum, et apud Deum Verbum, et Deus Verbum, et omnia per ipsum facta sunt. Tu ergo cum mecum tenueris quia per Verbum facta sunt omnia; rursus carnali sapore et puerili motu facis tibi in animo Deum facientem, et Verbum adtendentem ut, cum fecerit Deus, faciat et Verbum.*

²⁰ *Ibid.*, 6-7 : *Talia enim de Deo cogitas qualia his oculis videre consuesti. Si autem istis oculis videri posset Deus, non diceret: Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt (Mt 5, 8). Ergo habes oculum corporis ad videndum fabrum, sed nondum habes oculus cordis ad videndum Deum ; ideo quod soles videre in fabro, transferre vis ad Deum. Pone in terra terrena, sursum cor. Quid ergo, carissimi ? Explicaturi sumus nos quod interrogavimus, quomodo videat Verbum, quomodo Pater videatur a Verbo, quid sit videre Verbi ? Non sum tam audax, tam temerarius, ut hoc explicare pollicear et me et vos : utcumque suspicor modulum vestrum, novi tamen meum.*

²¹ *Ibid.*, 7 : *Surge, quaere, suspira, anhela desiderio et ad clausa pulsa. Si autem nondum desideramus, nondum inhiamus, nondum suspiramus, margaritas quibuscumque proiecturi sumus, aut margaritas qualescumque nos ipsi inventuri sumus. Moverim ergo, carissimi, desiderium in corde vestro.*

²² *Ibid.* : *Si vivit homo secundum carnem, pecoribus comparatur ; si vivit secundum spiritum, angelis sociatur. Quando secundum spiritum vivis, quaere etiam in ipsa angelica vita utrum parvus an grandis sis.*

et à l'état bestial dans lequel le maintenait la vie *secundum carnem*, l'homme deviendra une créature désirante, avant de devenir une créature jouissante (*fruentem*), à l'égal des anges, qui sont les seuls à jouir pleinement (*perfruor*)²³.

Revenant au verset de Jean 5, 19, Augustin s'efforce d'en expliquer les derniers mots, selon lesquels ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement (*similiter*). La relation entre le Père et le Fils, répète-t-il, est celle de la conception et de l'action dans la création d'une œuvre unique, comme l'homme composant une lettre, la concevant d'abord spirituellement dans son esprit (*cor facit intellegibiliter*) puis la rédigeant concrètement (*visibiliter*) par la main²⁴.

Poursuivant la lecture de l'évangile, Augustin note que le Père montre (*demonstrat*) au Fils tout ce qu'il fait²⁵. Nouvel aveu d'impuissance, le *demonstrat* du Père est aussi inintelligible à la faiblesse humaine que le *viderit* du Fils. La seule manière d'appréhender le mystère est, une fois de plus, d'opérer une analogie avec le corps humain. L'homme, créé par le Verbe, a des membres et des organes pour la perception sensorielle. Chacun est adapté à une perception, aucun ne peut faire ce qu'un autre peut, mais, pourtant, du fait de l'*unitas corporis*, on peut comprendre (*videre*) par l'œil ce que l'œil et l'oreille perçoivent, de même que l'on peut comprendre par l'oreille ce que l'oreille et l'œil perçoivent²⁶. Cette *unitas corporis* est entièrement réalisé dans le Fils. Celui-ci voit et entend, mais différemment de l'homme. Ses sens ne sont pas inscrits dans les lieux distincts mais unis pour une intelligence maximale. Il est tout entier vision et ouïe ; chez lui, le voir et l'entendre sont conjoints²⁷. Pour comprendre ce que le Fils « voit », il conviendrait donc de le rejoindre, mais cela ne se peut pas encore. L'homme doit, en attendant, se tourner vers son propre esprit (*cor*), seul moyen de percevoir, imparfaitement, le mystère divin.

En un superbe paragraphe entièrement construit sur l'opposition entre le déplacement vers l'extérieur qui est erreur, errance et emprisonnement charnel (*ire, errare, vagare, corpus*) et la mobilité vers l'intérieur qui est retour, union avec l'esprit et connaissance

Si enim adhuc parvus es, dicunt tibi Angeli : Cresce ; nos panem manducamus, tu lacte nutrire, lacte fidei, ut pervenias ad cibum speciei.

²³ *Ibid.* : *Multum interest inter aversantem et desiderantem, et iterum multum interest inter desiderantem et fruentem. Vivis ut pecora, aversaris ; angeli perfruuntur. Tu autem si non vivis ut pecora, iam non aversaris ; desideras aliquis et non capis ; inchoasti ipso desiderio vitam angelorum. Crescat in te et perficiatur in te, et capias hoc non ad me, sed ab illo qui et me et te.*

²⁴ *Ibid.*, 8 : *Accipite exemplum, quod puto ad vos non sit grande : cum scribimus litteras, facit eas primo cor nostrum et deinde manus nostra. (...) Certum est quod dixi et manifestum omnibus nobis. Litterae fiunt primo a corde nostro, deinde a corpore nostro ; manus servit imperanti cordi, easdem litteras facit et cor et manus ; numquid alias cor, alias manus ? Easdem quidem facit manus, sed non similiter : cor enim nostrum facit eas intellegibiliter, manus autem visibiliter. Ecce quomodo fiunt eadem dissimiliter.*

²⁵ *Ibid.*, 9, citant Jn 5, 20 : *Pater enim diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit.*

²⁶ *Ibid.* : *Ecce homo factus est per Verbum ; sed homo habet oculos, habet aures, habet manus, diversa membra in corpore ; per oculos potest videre, per aures potest audire, per manus operari ; diversa membra, diversa membrorum officia. Non potest illud membrum quod potest alterum, tamen propter corporis unitatem oculus et sibi videt, et aures sibi et oculo audit.*

²⁷ *Ibid.* : *Itaque si audit Verbum et videt Verbum, audit Filius et videt Filius, numquid tamen et in ipso diversis locis quaesituri sumus oculos et aures ? Aliunde audit, aliunde videt, et auris eius non potest quod oculus, et oculus non potest quod potest auris ? An totus ille visus est, et totus auditus ? Forte ita ; imo non forte, sed vere ita, dum tamen et ipsum eius videre, et ipsum eius audire, longe alio modo quam nostrum sit. Et videre et audire simul in Verbo est, nec aliud est ibi audire, et aliud videre, sed auditus visus, et visus auditus.*

(*redi ad cor*), Augustin renouvelle l'anthropologie chrétienne. *Corpus* et *cor* sont étroitement articulés. Le *cor* comprend (*sentire*) grâce au *corpus*, mais le *corpus* ne dispose pas de la capacité intelligible du *cor*. Se retourner vers son *cor* permet d'amorcer le processus d'intellection, car c'est là que réside l'*imago Dei*, non pas Dieu lui-même, mais ce qui permet de le connaître. L'*imago Dei*, c'est le Christ, Verbe incarné ainsi rendu visible, modèle pour l'homme qui est une créature façonnée par Dieu *ad imaginem suam* (1 Gn 27). Par le péché originel, l'homme-*imago* a été détaché du prototype qui l'a créé, mais il est susceptible de le retrouver grâce au processus d'introspection vers l'*homo interior*, vers la partie la plus spirituelle de son corps, le cœur (*cor*). Le *cor* est ce qui lui permet de grandir, de cheminer vers la connaissance et de retrouver le prototype à l'image duquel il a été créé. L'aboutissement du processus existentiel sera la connaissance de l'*auctor*, Dieu lui-même, qui, comme tout créateur, se reconnaît dans son image²⁸.

La compréhension par le cœur (*cor*) ne se conçoit pas sans la médiation sensorielle. Les *sensus corporis* transmettent (*nuntiant*) à l'intérieur, au *cor*, ce qu'ils ont perçu à l'extérieur. Ils permettent donc le processus du retournement salutaire. Augustin les voit comme autant de serviteurs (*ministri*) d'un même *imperator*, le *cor*, qui les agence et peut-même agir sans eux. Yeux, oreilles, narines, goût et toucher rapportent (*renuntiant*) leurs perceptions respectives au *cor*, qui les comprend, et celui-ci, par lui-même, d'une manière non sensorielle, distingue le juste de l'injuste, le bien et le mal²⁹. Augustin souligne une nouvelle fois la différence entre la perception corporelle et la perception spirituelle. La première, *in carne*, s'opère par des organes séparés (*membra diversa*), la seconde, *in corde*, se caractérise par l'union et la complémentarité des perceptions³⁰. Ce qui est séparé à l'extérieur *prend sens* à l'intérieur, grâce à l'esprit ; ce qui est distinct à l'extérieur est uni à l'intérieur pour parvenir à la compréhension multisensorielle. Il en va ainsi dans le cœur de l'homme comme dans le Christ tout entier, pour qui voir et entendre ne font qu'un³¹.

Prenant du recul, Augustin explique les vertus de l'homélie qu'il vient de prononcer en usant une nouvelle fois de la métaphore visuelle. L'exercice spirituel auquel il a convié ses auditeurs permet de faire une partie du cheminement cognitif. Mais l'exercice

²⁸ *Ibid.* 10 : *Et nos qui aliter audimus, aliter videmus, hoc unde novimus ? Redimus forte ad nos, si non sumus praevaricatores, quibus dictum est, Redite, praevaricatores, ad cor (Is. 46, 8). Redite ad cor : quid itis a vobis, et peritis ex vobis ? quid itis solitudinis vias ? Erratis vagando, redite. Quo ? Ad Dominum. Cito est : primo redi ad cor tuum, exsul a te vagaris foris ; teipsum non nosti, et quaeris a quo factus es ! Redi, redi ad cor, tolle te a corpore : corpus tuum habitatio tua est ; cor tuum sentit etiam per corpus tuum, sed corpus tuum non quod cor tuum ; dimitte et corpus tuum, redi ad cor tuum. (...) Redi ad cor ; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renovaris ad imaginem Dei, in imagine sua cognosce auctorem eius.*

²⁹ *Ibid.* : *Vide quemadmodum omnes corporis sensus cordi intro nuntiant quid senserint foris, vide quam multos ministros habeat unus interior imperator et quid apud se etiam sine his ministris agat. Renuntiant oculi cordi alba et nigra, renuntiant aures eidem cordi canora et dissona, renuntiant nares eidem cordi odora et putentia, renuntiant gustus eidem cordi amara et dulcia, renuntiat tactus eidem cordi lenia et aspera, renuntiat et sibi ipsum cor iusta et iniusta. Cor tuum et videt et audit, et cetera sensibilia diiudicat, et quo non aspirant corporis sensus, iusta et iniusta, mala et bona discernit.*

³⁰ *Ibid.* : *Ostende mihi oculos, aures, nares cordis tui. Diversa sunt quae ad cor tuum referuntur, et diversa ibi membra non inveniuntur. In carne tua alibi audis, alibi vides ; in corde tuo ibi audis ubi vides.*

³¹ *Ibid.* : *Si hoc imago, quanto potentius ille cuius imago ? Ergo et audit Filius, et videt Filius, et ipsa visio et auditio Filius, et hoc est illi audire quod esse, et hoc est illi videre quod esse. Tibi non hoc est videre quod esse, quia et si perdas visum potes esse et si perdas auditum potes esse.*

terminé, ils retourneront dans les ténèbres. Ils sont désormais comme des malades de la vue qui, jadis aveugles, ont entrevu la lumière ; ils sont aptes à voir mais ne le peuvent pas encore ; ils en ont le désir, mais n'ont pas l'organe adéquat pour voir. Éblouis par la lumière nouvelle, ils ne pourront la voir qu'après une longue (ré)éducation. Aussi auront-ils besoin d'un médecin, d'un collyre pour les yeux, certes douloureux, mais qui les soignera et maintiendra en eux le désir de voir³². Ce collyre sera produit par le changement d'habitudes, le renoncement au parjure, à l'adultère, au mensonge et à la fraude. Sans ce remède, les yeux resteront malades. Ne pouvant jouir pleinement (*perfruer*) de la lumière, l'homme risquerait de se complaire dans les ténèbres³³. Soudainement conscient de la complexité de ses propos, Augustin conclut son homélie par quelques mots encourageants à l'intention des fidèles, qu'il ne souhaite pas surcharger en poursuivant le commentaire de l'évangile, au risque de leur faire perdre le bénéfice de ce qu'il vient de leur expliquer.

JUSTIFICATIO, JUSTITIA ET SENSUS INTERIOR : LES SERMONS 158-159

Augustin développe sa réflexion sur le cheminement spirituel de l'homme dans les sermons 158 et 159, qui sont les deux derniers d'une série de dix homélies sur l'Épître aux Romains que l'évêque d'Hippone aurait composées entre 418 et 420 ; le premier a été prononcé par ses délégués (*ministrantibus suis*), le second par lui-même³⁴.

Le point de départ du sermon 158 est le commentaire du verset Rom 8, 30, selon lequel Dieu aurait « appelé » ceux qu'il a « prédestinés », aurait « justifié » (*justificavit*) ceux qu'il a « appelés », aurait « glorifié » ceux qu'il a « justifiés »³⁵. Augustin s'emploie à expliquer la notion de *justificatio*, qu'il associe à *justus* et *justitia*. Les hommes sont dits

³² *Ibid.*, 11 : *Puto, fratres, quia cum loquimur ista et cum meditatur exercemus nos. Et cum exercemus nos in ipsis et rursus quasi reflectimur pondere nostro ad ista consueta, tales sumus quales lippientes, cum producuntur ad videndum lumen, si forte antea visum omnino non habebant, et incipiunt eundem visum per diligentiam medicorum utcumque reparare. Et cum probare vult medicus quantum salutis eis accesserit, tentat eis ostendere quod videre desiderabant et non poterant cum caeci essent, et redeunte iam utcumque acie oculorum, producuntur ad lucem, et cum viderint fulgore ipso reverberantur quodammodo et respondent medico demonstranti ; iam iam vidi, sed videre non possum. Quid ergo facit medicus ? Revocat ad solita, et addit collyrium, ut ad illud quod visum est et videri non potuit desiderium nutriat et ex ipso desiderio curetur plenius et, si qua mordacia reparandae sanitati adhibentur, fortiter ferat ut amore illius lucis accensus dicat sibi : Quando erit ut illud firmis oculis videam quod sauciis infirmisque non potui ? Urget medicum, et rogat ut curet. Ergo, fratres, si forte tale aliquid factum est in cordibus vestris, si utcumque existitis cor vestrum ad videndum Verbum et ipsius luce reverberati ad solita recidistis, rogate medicum ut adhibeat collyria mordacia, praecepta justitiae. Est quod videas, sed non est unde videas. (...) Scis certe esse quod videas, sed idoneum non te esse qui videas. Ergo curare.*

³³ *Ibid.* : *Quae sunt collyria ? Noli mentiri, noli periurare, noli adulterare, noli furari, noli fraudare. Sed consuesti, et cum aliquo dolore a consuetudine revocaris ; hoc est quod mordet, sed sanat. Nam dico tibi liberius, ex timore et meo et tuo : si curari destiteris, et esse idoneus ad perfruendum hac luce neglexeris valetudine oculorum tuorum, tenebras amabis et amando tenebras in tenebris remanebis, et remanendo in tenebris etiam in tenebras exteriores proicieris.*

³⁴ *Sermo 158-159*, éd. PL 38, col. 862-872 (d'après l'édition mauriste, Paris, 1683). Les sermons 158 et 159 auraient été prononcés dans les années 418-420 : Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches*, op. cit. n. 6, pp. 555-560. Les autres sermons sur l'Épître aux Romains (sermons 151-157) auraient été prononcés en octobre 417, 418 ou 419 : Pierre-Patrick Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, Leyde, Martin Nijhoff, 1976, pp. 90-92.

³⁵ Rom 8 : *quos autem praedestinavit hos et vocavit et quos vocavit hos et iustificavit quos autem iustificavit illos et glorificavit.*

« justifiés » ou « justes » parce qu'ils ont été lavés du péché originel par le baptême. Ils sont désormais dans un état intermédiaire, celui d'un enfant devant grandir avant d'atteindre la perfection. Cet état intermédiaire, celui de la condition humaine, est placé sous le signe de la *caro*, du *mundus* et du *diabolus*³⁶. Les trois moyens pour en sortir sont la *fides*, la *spes* et la *caritas*, qu'il faut cultiver par l'introspection (*inspicat se intus*), sans rechercher de rétribution matérielle, mais dans l'attente de la vision de Dieu (*facies Dei*). Toutes les beautés du monde que l'homme rencontrera au fil de sa *peregrinatio* pourront le réjouir (*arridet*), mais le Créateur, qu'il convient de chercher à travers et au-delà des créatures, est bien plus beau, bien plus éclatant, bien plus suave que tout ce qu'il a créé. C'est Lui dont il faut être assoiffé et affamé, pas des plaisirs terrestres, aussi grands soient-ils³⁷.

Dans le sermon 159, Augustin revient en détail sur la sublimation des plaisirs terrestres par l'amour de Dieu. En bon pédagogue, il commence par résumer les propos prononcés la veille par ses *ministri*. La vie humaine est un processus progressif de « justification ». Guidés par la *fides* et la *caritas*, les hommes cheminent dans un exil terrestre, attendant de rejoindre leur *patria* et de parvenir à la vision (*ad speciem*), dont ils jouiront (*fruor*) à la fin du temps. Il n'y aura alors plus rien à attendre, plus rien à désirer, car tout sera là, présent et visible³⁸.

La *justificatio* conduit à la *justitia*. La *justitia* c'est Dieu (*dominus autem justitia est*) et, en tant que telle, elle doit être objet d'amour. Par *amor justitiae* on doit donc entendre la relation spirituelle accomplie avec Dieu, qui ne trouvera son aboutissement que dans la *visio dei* à la fin du temps, et qui se gagnera par degré tout au long de la *peregrinatio*. Le premier de ces degrés est de considérer l'*amor justitiae* au-dessus de tout plaisir sensoriel, car parmi tout ce qui procure du plaisir (*omnia quae delectant*), ce qui en procure le plus est la *delectatio justitiae*³⁹. Infirme limité par sa condition charnelle, l'homme trouve en effet du plaisir dans un certain nombre de perceptions corporelles et sensorielles, comme la nourriture et la boisson lorsqu'il a faim ou soif, la lumière

³⁶ *Sermo 158, 4 : Justificati, quid ? Quid est justificati ? (...) Puto enim hoc esse justus sum, quod est, peccator non sum. (...) Ecce enim baptizati sunt homines, omnia illis peccata dimissa sunt, justificati sunt a peccatis ; negare non possumus : resta tamen lucta cum carne, resta lucta cum mundo, resta lucta cum diabolo.*

³⁷ *Ibid., 7 : Unusquisque ergo, fratres mei, inspiciat se intus, appendat se, probet se in omnibus factis suis, bonis operibus suis, que faciat cum caritate, non expectans retributionem temporalem, sed promissum Dei, faciem Dei. Non enim quidquid tibi Deus promittit, valet aliquid praeter ipsum Deum. Omnino me non satiaret Deus, nisi promitteret mihi se ipsum Deum. Quid est tota terra ? Quid est totum mare ? Quid est totum coelum ? Quid sunt omnia sidera ? Quid sol ? Quid luna ? Quid exercitus Angelorum ? Omnium istorum Creatorem sitio : ipsum esurio, ipsum sitio, ipsi dico, Quoniam apud te est fons vitae (Ps. 35, 10). Qui mihi dicit : Ego sum panis qui de coelo descendi (Jn. 6, 41). Esuriat et sitiatur peregrinatio mea, ut satiatur praesentia mea. Arridet mundus multis rebus, pulchris, fortibus, variis : pulchrior est ille qui fecit, fortior et clarior ille qui fecit, suavior ille est qui fecit.*

³⁸ *Sermo 159, 1 : Justificatos tamen nos esse secundum modum peregrinationis nostrae, viventes ex fide quousque fruamur specie, claruit, quantum arbitror, charitati vestrae. Incipitur ergo a fide, ut perveniatur ad speciem : via curritur, patria quaeritur. (...) In patria vero nullus orandi locus erit, sed tantum laudandi. Quare orandi locus nullus erit ? Quia nihil deest. Quod hic creditur, ibi videtur ; quod hic speratur, ibi tenetur ; quod hic petitur, ibi accipitur.*

³⁹ *Ibid., 2 : Amanda est enim justitia ; et in hac justitia amanda gradus sunt proficientium. Prius est ut amori justitiae non praeponantur omnia quae delectant. Ipse est primus gradus. Quid est quod dixi ? Ut inter omnia quae delectant, plus te delectet ipsa justitia ; non ut alia non delectent, sed plus ipsa delectet.*

provenant du soleil, de la lune, des étoiles ou des lampes qu'il allume pour vaincre l'obscurité, l'écoute des chants ou des poèmes harmonieux, la bonne odeur, la volupté de la chair qui enchante son toucher⁴⁰. Mais parmi ces plaisirs des « sens corporels » (*omnia quae nos delectant in sensibus corporis*), certains sont bons (*licita*), d'autres mauvais (*illicita*). Ainsi les yeux prennent-ils autant de plaisir (*delectant*) dans les *magna spectacula* de la Création (*natura*) que dans ceux des théâtres, l'ouïe dans le chant des psaumes que dans ceux des comédiens, l'odorat dans les fleurs et les parfums que dans les encens déposés sur les autels païens, le goût dans la nourriture ordinaire que dans les festins des sacrifices, le toucher dans l'étreinte entre époux que dans celle avec les prostituées. Le constat de cette ambivalence est sans appel. Il convient de rechercher la *delectatio* de la *justitia*, de telle sorte que soient dominés tous les plaisirs corporels, même licites⁴¹.

Augustin précise sa pensée par quelques exemples. La *justitia*, objet de l'amour, est Dieu et celui-ci ne doit pas être aimé par des biais sensoriels. Aussi, ne doit-on pas se le représenter comme une idole (*non tibi fingere deum quasi idolum*), parce qu'il relève de l'invisible (*invisibilibus similis est deus*). Parallèlement, chez l'homme, tout ce qui est invisible est préférable à ce qui est visible, à l'instar de la *fides*, invisible, préférable à la *caro*, à l'or, à l'argent, aux monnaies (*pecunia*), aux terres (*praedia*), à la *familia*, aux richesses, qui toutes peuvent être vues⁴². Une parabole le démontre. Confronté à deux esclaves, l'un au corps déformé mais fidèle, l'autre beau mais infidèle, l'homme sensé préférera le laid au beau, délaissant ainsi les yeux du corps (*oculos carnis*) pour l'œil de l'esprit (*oculus cordis*). Car il n'y a rien de plus beau que la *fides*, rien de plus laid (*deformius*) que l'*infidelitas*⁴³. Si la *fides* est beauté, harmonie intérieure et sociale,

⁴⁰ *Ibid.* : *Delectant enim quaedam naturaliter infirmitatem nostram, ut cibus et potus delectant esurientes atque sitientes ; ut nos delectat haec lux, quae de coelo funditur sole exorto, vel quae de sideribus et luna fulget, vel quae in terra accenditur luminibus consolantibus tenebras oculorum : delectat canora vox et suavissima cantilena, delectat odor bonus ; delectant etiam tactum nostrum quaecumque pertinent ad carnis aliquam voluptatem.*

⁴¹ *Ibid.* : *Et haec omnia, quae nos delectant in sensibus corporis, aliqua licita sunt. Delectant enim, ut dixi, oculos spectacula ista magna naturae : sed delectant oculos etiam spectacula theatrorum. Haec licita, illa illicita. Psalmus sacer suaviter cantatus delectat auditum : sed delectant auditum etiam cantica histrionum. Hoc licite, illud illicite. Delectant olfactum flores et aromata, et haec Dei creatura : delectant olfactum etiam thura in aris daemoniorum. Hoc licite, illud illicite. Delectat gustum cibus non prohibitus ; delectant gustum etiam epulae sacrilegorum sacrificiorum. Hoc licite, illud illicite. Delectant conjugales amplexus : delectant etiam meretricum. Hoc licite, illud illicite. Videtis ergo, charissimi, esse in istis corporis sensibus licitas et illicitas delectationes. Justitia sic delectet, ut vincat etiam licitas delectationes ; et ei delectationi qua licite delectaris, praeponere justitiam.*

⁴² *Ibid.*, 3 : *Non enim tibi fingere debes Deum quasi idolum. Invisibilibus similis est Deus; et ea in nobis sunt meliora, quae sunt invisibilia. Melior est fides quam caro, melior est fides quam aurum, et melior est fides quam argentum, quam pecunia, quam praedia, quam familia, quam divitiae; et ista omnia videntur, fides non videtur.*

⁴³ *Ibid.*, 3 : *Habes duos servos, unum deformem corpore, alium pulcherrimum ; sed illum deformem fidelem, alterum infidelem. Dic mihi quem plus diligas : et video te amare invisibilia. Quid ergo, quando plus amas servum fidelem, licet corpore deformem, quam pulchrum infidelem, errasti, et foeda pulchris praeposuisti ? Utique non : sed pulchriora foedis praeposuisti. Contempsisti enim oculos carnis, et existi oculos cordis. Interrogasti oculos carnis, et quid tibi renuntiaverunt ? Iste pulcher est, ille foedus. Repulisti eos, eorum testimonium reprobasti : existi oculos cordis in servum fidelem, et in servum infidelem : istum invenisti foedum carne, illum pulchrum ; sed pronuntiasti et dixisti. Quid fide pulchrius ? quid infidelitate deformius ?*

l'*infidelitas* est donc dé-formation, inhumanité pourrait-on dire ou déstructuration de la Création.

Si la *justitia* doit être aimée plus que tous les plaisirs (*voluptates*), même les plus licites, comment, se demande alors Augustin, aimer la *justitia* ? Il faut, dit-il, disposer de « sens intérieurs » (*sensus interiores*), soit une capacité de perception spirituelle qui transcende les perceptions corporelles et leur *donne sens*. Ainsi, à grand renfort de citations bibliques, le prédicateur évoque-t-il les « yeux intérieurs » (*oculos interiores*) nécessaires pour percevoir la lumière spirituelle de Dieu (*lumen justitiae*), les « oreilles intérieures » (*aures interiores*) pour entendre la *justitia*, l'« odorat intérieur » (*olfactum interius*) pour comprendre la parole de Paul selon laquelle nous sommes la bonne odeur du Christ, le « goût intérieur » (*gustatum interius*) pour comprendre le psaume 34 (33), « Goûtez et voyez combien le Seigneur est agréable » et le « toucher intérieur » (*tactum interius*) pour comprendre le chant de l'Épouse du Cantique disant au sujet de l'Époux qu'il tient sa main gauche sous sa tête et l'étreint de sa droite⁴⁴. Augustin n'entend pas ces « sens intérieurs » comme des capacités corporelles, mais comme des attributs de l'esprit (*cor, mens*). S'il les place en correspondance avec les sens corporels et les énumère selon l'ordre hiérarchique habituel de ces derniers, de la vue au toucher en passant par l'ouïe, l'odorat et le goût, c'est pour mieux s'adresser à la faiblesse humaine qui exige des images et un langage figuré. Mais il prend soin de déstabiliser la comparaison trop simple que l'on serait tenté d'établir entre « sens extérieurs/corporels » et « sens intérieurs/spirituels ». À la différence des premiers, les sens intérieurs ne concourent pas à des perceptions distinctes. Ils sont des voies diverses pour une seule et même intelligence, celle de l'œuvre unique de Dieu, qui s'est partiellement dévoilée par les paroles sensorielles des Écritures. L'œil intérieur *voit* (*videre*), les oreilles, l'odorat, le goût et le toucher intérieurs *entendent* (*audire*). Ces perceptions ne relèvent pas de deux processus distincts, la vue et l'ouïe, mais elles sont *unitas*, intégration et intelligence. À la perception fragmentée et périlleuse des sens corporels, Augustin oppose donc l'unité multisensorielle de l'intelligence du cœur (*cor*), qui décarnalise les perceptions sensorielles et les fusionnent en un seul *sensus* intellectuel.

Les cinq sections suivantes du sermon déclinent les thèmes abordés auparavant tout en les émaillant d'exemples destinés à faciliter la compréhension, comme celui de l'attitude à adopter face au diable proposant de donner de l'or en échange d'un faux témoignage. La leçon est attendue : entre la *delectatio* de l'or, brillant, et celle de la *veritas*, terne, l'introspection (*redi in te*) permet de choisir la seconde⁴⁵. L'introspection spirituelle est

⁴⁴ *Ibid.*, 4 : *Ergo prae omnibus voluptatibus, hoc est delectationibus etiam licitis, amanda est justitia. Si enim habes sensus interiores, omnes illi interiores sensus delectantur delectatione justitiae. Si habes oculos interiores, vide justitiae lumen : Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen (Ps 35, 10). De illo lumine dicit Psalmus : Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte (Ps 12, 4). Item si habes aures interiores, audi justitiam. Tales aures quaerebat, qui dicebat : Qui habet aures audiendi, audiat (Lc 8, 8). Si habes olfactum interius, audi Apostolum : Christi bonus odor sumus Deo in omni loco (2 Co 2, 15). Si habes gustatum interius, audi : Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus (Ps 33, 9). Si habes tactum interius, audi quid sponsa cantet de sponso : Sinistra ejus sub capite meo, et dextera ejus amplectetur me (Ct 2, 6).*

⁴⁵ *Ibid.*, 5 : *Decertant in te duae delectationes : modo interrogo te quid praeponas, quid te plus delectet, aurum, an veritas; aurum, an verum testimonium. An hoc lucet, et illud non lucet ? Fides quaeritur in vero testimonio. Aurum lucet, fides non lucet ? Erubescite, habeto oculos : quod amabas in servo tuo, redde Domino tuo. Jamdudum enim cum interrogarem de duobus servis tuis, uno deformi fideli, alio pulchro*

épreuve (*probate vos, inspicite vos*), méditation et intellection (*cogitatio*). Elle est aussi un transfert de plaisirs : de ceux du corps (*delectatio carnis*) à ceux de l'esprit (*delectatio mentis*), des délices du péché et de l'illicite (*delicii illiciti, peccatorum suavitas*) à ceux de la *justitia* et des faits justes (*recta facta suavitas et dulcedo justitiae*), de l'amour de l'injustice (*iniquitas*) à celui de la sagesse (*justitia*). Les voluptés charnelles qui conduisent au péché doivent céder la place aux plaisirs invisibles, chastes et saints de la *justitia*, qui sont bien plus suaves, doux, éclatants, étincelants que ceux du corps. Ce n'est donc pas la crainte du châtement qui justifie l'introspection spirituelle mais l'*amor justitiae*, la recherche de plaisirs intérieurs plus intenses que ceux de l'extérieur⁴⁶.

Une telle intensité ne s'obtient pas sans une certaine souffrance (*dolor*). Telle est la condition de l'épreuve graduelle qui permet à l'homme pérégrinant de parvenir à la jouissance finale, celle d'avoir Dieu au milieu de lui (*procedat in medium*) et de le rejoindre avec l'œil de son esprit (*oculus cordis*)⁴⁷. Les amants accomplis de la *justitia* (*veri amatores perfectique justitiae*) sont ceux qui ont dominé les peines corporelles et subi le martyre pour l'amour spirituel. Telle est la voix de l'épanouissement complet : brûler et s'enflammer d'amour pour l'esprit, fouler tout ce qui plaît aux sens corporels et ainsi cheminer vers l'âpre, l'effrayant et le menaçant ; rompre avec l'état antérieur, l'écraser, s'en détacher, mourir à soi-même pour rejoindre, au bout du chemin, le prototype spirituel dont on procède et dont on était détaché depuis la Chute⁴⁸.

SPIRITUS, CARO, ITER ET VISIO DEI : LES PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA TENSION DIALECTIQUE ENTRE SPIRITUEL ET CHARNEL

Les trois sermons que l'on vient de paraphraser sont connus. Certains ont été cités, avec d'autres extraits, pour expliquer la conception médiévale des cinq sens⁴⁹. Cependant, l'un

infideli, quem magis diligeres ; respondebas mihi juste, et praeponebas quod praeponendum fuit. Redi in te, quia modo agitur de te ipso.

⁴⁶ *Ibid.*, 6-7 : *Longum est per singulos corporis sensus excurrere : sed quod de oculis dixi, hoc de caeteris intelligite ; et praeponite delectationi carnis, delectationem mentis. Carnem quippe vestram delectant illicitae voluptates : mentem vestram delectet invisibilis, pulchra, casta, sancta, canora, dulcis justitia, ut non ad eam timore cogamini. Si enim ad eam timore cogimini, nondum delectat. Peccare non debes, non timore poenae, sed amore justitiae. (...) Ad peccatum suavitas adducit, et ad justitiam timor impingit ? Probate vos, inspicite vos. Tollat aurum qui minatur : suavior est justitia, lucidior est justitia. Non det aurum qui promittit : praeponenda est auro justitia, delectando praeponenda est ; fulgentior est, lucidior est, suavior est, dulcior est. (...) Ecce, inquit, hoc dico quod capere potestis : exhibuistis membra vestra deliciis illicitis, peccatorum suavitate ducti estis, ut illa faceretis ; ducat vos ad recta facta suavitas et dulcedo justitiae : amate justitiam, quomodo amastis iniquitatem.*

⁴⁷ *Ibid.*, 7 : *In iniquitate secutus est voluptatem, pro justitia tolera dolorem. In injustitia, inquam, secutus es delectationem, pro justitia tolera dolorem : hoc est plus. (...) Da mihi pulchram justitiam, da mihi fidei pulchritudinem : procedat in medium, ostendat se oculis cordis, inspiret fervorem amatoribus suis. Jam tibi dicitur : Frui me vis ? Contemne quidquid te aliud delectat, contemne pro me. Ecce contempsisti, parum est illi : Humanum est hoc, propter infirmitatem carnis vestrae. Parum est ut contemnas quidquid te delectabat : contemne quidquid te terrebat ; contemne carceres, contemne vincula, contemne equuleum, contemne tormenta, contemne mortem. Haec vicisti, me invenisti. In utroque gradu amatores justitiae vos probate.*

⁴⁸ *Ibid.*, 8 : *Quid addi potest, ut opus perfectum habeat ? Amat, ardet, fervet ; calcat omnia quae delectant, et transit : venit ad aspera, horrenda, truculenta, minantia ; calcat, frangit, et transit. O amare, o ire, o sibi perire, o ad Deum pervenire !*

⁴⁹ Eugene Vance, « Augustine, Sensation, and the Mind's Eye », in Stephen G. Nichols, Andreas Kablitz, Alison Calhoun (dir.), *Rethinking the Medieval Senses. Heritage / Fascinations / Frames*, Baltimore, The

des problèmes d'une telle démarche est de soustraire de leur contexte les propos augustinien sur les sens et le corps humains. L'analyse intégrale des textes montre que les propos de l'évêque d'Hippone sur les cinq sens n'ont aucune autonomie. Ils ne relèvent ni de la science anatomique, ni de la médecine, ni de la psychologie, ni des sciences cognitives, ni d'une anthropologie des émotions, mais d'une exégèse de la Création élaborée à partir du verbe biblique. Ils s'inscrivent dans une réflexion globale sur la *créature* humaine, tant dans ses dimensions constitutives (articulation corps et âme) que dans ses dimensions relationnelles avec le Créateur et avec les autres créatures, angéliques et humaines, sachant que toutes sont engagées collectivement dans un cheminement orienté et délimité dans l'espace et le temps. Dans les trois sermons analysés ici – partie infime d'une œuvre cathédrale dont le *De Genesi ad litteram* et le *De Trinitate* sont les deux principaux piliers, le *De civitate Dei* la clef de voûte – Augustin s'efforce d'expliquer la destinée des créatures humaines, depuis Adam jusqu'au Jugement dernier, en portant une attention particulière sur le sixième âge, celui de la *fides*, initié par la Passion du Christ et en voie vers le repos éternel où triomphera l'esprit. La pensée de la personne humaine est pour lui indissociable de celle de la communauté (*civitas*) dans l'espace et le temps. Son objet est *le sens*, non les sens, c'est-à-dire la direction et la signification du cheminement humain, dont on peut tenter de dégager les principes généraux⁵⁰.

Le premier principe, englobant tous les autres, est la tension dialectique entre *spiritus* et *caro*. Elle parcourt l'ensemble de l'œuvre d'Augustin et s'expose d'une manière synthétique et lumineuse dans la seconde partie du *De civitate Dei*⁵¹. Dans les livres XI à XIV, Augustin apporte une explication claire au problème du mal dans l'histoire et à l'articulation entre le corps et l'âme. La dialectique *spiritus/carō*, présente dans les Évangiles et surtout développée par saint Paul, lui sert de matrice, mais Augustin lui confère une signification générale qui dépasse très largement la dichotomie âme/corps et l'écarte résolument de toute acception dualiste⁵². La traduction « esprit » et « chair » à laquelle on serait tenté et qui a été suivie par les traducteurs d'Augustin ne permet pas d'exprimer pleinement la plasticité des deux concepts ni la tension qui les anime. Il

John Hopkins University Press, 2008, pp. 13-29 (étude qui juxtapose plusieurs extraits de l'œuvre d'Augustin relatifs aux cinq sens) ; Eric Palazzo, « Art, Liturgy, and the Five Senses in the Early Middle Ages », *Viator*, 41, n° 1, 2010, pp. 25-56 (ici p. 29, sermon 159, confronté à un extrait des *Moralia in Job* de Grégoire le Grand et du *Mitrale* de Sicard de Crémone).

⁵⁰ La réflexion sur le *sens* est singulièrement absente de l'ouvrage d'Éric Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2014. La conception chrétienne des cinq sens est ainsi déconnectée du cadre anthropologique et historique qui, précisément, lui donnait sens.

⁵¹ Cornelius Mayer, « *Caro – spiritus* », dans *Augustinus-Lexikon*, *op. cit.* n. 6, col. 743-759.

⁵² La rupture augustinienne dans la pensée de la dialectique *spiritus/carō* et le rôle structurant du binôme dans la société médiévale ont été mis en valeur par Anita Guerreau-Jalabert, « Occident médiéval et pensée analogique » et « *Spiritus* et *caro* : une matrice d'analogie générale », art. cit. n. 7. Sur l'importance de la doctrine du péché originel dans la conception anthropologique et sociologique d'Augustin, Elisa Brilli, « Les deux cités au miroir de la doctrine du péché originel chez Augustin », in Irène Rosier-Catach, Gianluca Briguglia (dir.), *Adam. La nature humaine, avant et après. Epistémologie de la chute*, Paris, J. Vrin, 2014, sous presse, qui prolonge le chapitre de sa thèse de doctorat inédite, « Una vicina città. Storia del paradigma della *civitas diaboli* nell'Occidente medievale », Université de Rome La Sapienza / École des hautes études en sciences sociales, 2009, pp. 53-64 et 109-119. Je remercie Elisa Brilli de m'avoir communiqué ses travaux inédits.

convient par conséquent de paraphraser, tant que faire se peut, la conception de l'évêque d'Hippone.

Spiritus et *caro* ont été créés par Dieu et sont donc bons par nature. *Caro* qualifie la dimension sensible et formelle des créatures rationnelles, *spiritus* l'essence et la dimension invisible de celles-ci. Au-delà de cette acception substantielle, les deux notions désignent surtout des principes éthiques et eschatologiques en fonction desquels sont notamment considérés les deux composantes de l'homme (*corpus* et *anima*), l'ensemble des comportements humains, les statuts sociaux, les faits historiques. Par extension, *caro* désigne l'homme, *spiritus* Dieu. La dialectique entre les deux principes est le fil conducteur du cheminement eschatologique, depuis la création de l'homme jusqu'au Jugement dernier, en passant par les deux moments essentiels de la rupture, la chute des anges rebelles et le péché originel.

Avant le péché originel, *spiritus* et *caro* coexistaient de manière harmonieuse chez l'homme : *caro* était soumise à *spiritus* conformément à l'ordre voulu par Dieu. Telle était la bonne volonté (*bona voluntas*) de l'homme. Il n'agissait pas selon sa propre décision, mais conformément à l'ordre naturel qui est d'aimer Dieu (*amor dei*), de le servir (*servire*) et de lui obéir (*oboedire*). Sa vie était menée *secundum deum* ou, ce qui revient au même, *secundum spiritum*.

Le péché originel a rompu cet ordre idéal. Tenté par le diable, l'homme a désobéi à Dieu. L'origine de sa désobéissance n'est pas sa mauvaise volonté (*mala voluntas*), mais une déficience (*defectio*) de sa bonne volonté naturelle. La nature de l'homme (sa *bona voluntas*) impliquant de soumettre *caro* à *spiritus* et d'ainsi obéir à Dieu, la déficience de sa volonté équivaut à une révolte contre Dieu. L'homme se tourne vers lui-même, privilégie l'*amor sui* à l'*amor dei*, place sa *caro* au-dessus de son *spiritus*. Cette révolte est un mouvement d'orgueil mû par la partie charnelle de son âme⁵³.

La réflexion sur le péché originel – elle-même précédée d'une longue réflexion sur la chute des anges – permet donc à Augustin d'établir une équivalence fondamentale entre, d'une part, *caro, amor sui, vita secundum carnem* (ou *secundum se, secundum hominem*) et, d'autre part, *spiritus, amor dei, vita secundum deum* ou *secundum spiritum*. *Caro* et *spiritus*, originellement conçus comme des principes bons par nature (puisque créés par Dieu) acquièrent ainsi des acceptions résolument polarisées : *spiritus* est ce qui unit à Dieu, *caro* est ce qui l'en sépare ; ce qui est *spiritalis* est uni à Dieu, ce qui est *carnalis* en est éloigné ; *spiritus* est *unitas*, *caro* est *divisio* ; *spiritus* est positif, *caro* est négatif. Néanmoins, ces polarités, aussi fortes soient-elles, ne sont pas substantielles mais relationnelles. Leur sens est dans la tension entre les deux principes, dans la valorisation de *spiritus* par rapport à *caro* et non dans l'attribution d'une valeur uniquement positive au premier et négative au second. Augustin insiste à de nombreuses reprises sur la qualité positive de la *caro* ou du *corpus*, bons par nature en tant que créatures⁵⁴. C'est

⁵³ Parlant de ce qui a créé le péché originel et de ce qu'il appelle la première mort de l'âme, Augustin lie explicitement la désobéissance à la domination de la partie charnelle de l'âme : *Nam in eo, quod inoboediens motus in carne animae inoboedientis exortus est, propter quem pudenda texerunt, sensa est mors una, in qua deseruit animam Deus* (*De civ. dei* XIII, 15).

⁵⁴ Le livre XIV du *De civ. Dei* revient à plusieurs reprises sur le sujet. Par exemple XIV, 2 : *Cum igitur multis modis, quos perscrutari et colligere longum est, diuina scriptura nuncupet carnem : quid sit secundum carnem uiuere (quod profecto malum est, cum ipsa carnis natura non sit malum) ut indagare possimus... [...] Postremo sicut carnalitates, ut ita dicam, si quis audisset, non dubitaret carni tribuere, ita nemo dubitat animositates ad animum pertinere.* XIV, 3 : *Et adgrauamur ergo corruptibili corpore, et*

l'articulation hiérarchique qui unit *caro* à *spiritus* qui détermine l'orientation bonne ou mauvaise de la personne. Le mal vient de la désobéissance et de l'inversion de la création divine, ce qui équivaut au mensonge (alors que la création est *veritas*), à la perte de l'être, au néant⁵⁵.

Le châtement du péché est une double séparation : celle de l'homme et de Dieu, celle du corps et de l'âme. L'homme, jusqu'alors incorruptible, connaît désormais la déchéance et la mort. La rupture de l'articulation hiérarchique entre *caro* et *spiritus* a fait naître chez lui la concupiscence : il est soumis aux tensions constantes entre son corps et son âme, il cède à la *voluntas carnis*, il n'est plus capable de maîtriser ses organes sexuels et devient le jouet de sa *libido*. Ainsi naît le Siècle (*saeculum*, dont *mundus* et *tempus* sont des équivalents), soit le temps humain spatialisé, commencé par l'expulsion du paradis terrestre et se terminant avec le Jugement dernier. Le *saeculum* est caractérisé par la vie *secundum carnem*, mue par l'orgueil des êtres humains, mais aussi par l'espoir de la rédemption. Il est le temps de la *permixtio*, cette coexistence non discernable des deux cités, avant la séparation finale et la réunification des élus avec Dieu⁵⁶.

L'Incarnation produit une seconde rupture. Pour racheter les hommes, Dieu s'incarne dans le Christ et propose à travers lui un modèle de conduite, celle de la soumission totale de *caro* à *spiritus*, de la relégation de l'*amor sui* au profit de l'*amor dei*, dont la principale modalité est un processus d'amour généralisé entre les hommes, la *caritas*⁵⁷. Le rachat est permis à ceux qui s'agrègent au Christ, en le suivant, en l'imitant, en s'unissant à lui par l'intermédiaire de sacrements, les deux principaux étant le baptême (*sacramentum regenerationis*) et l'eucharistie (agrégation au *corpus Christi*). Dès lors, coexistent deux communautés : la *civitas terrena* (également appelée *civitas terrigena* ou *terrigenarum*, *civitas hominum*, *civitas diaboli*), qui englobe les hommes vivant *secundum carnem* (ou *secundum hominem*) ; la *civitas caelestis* (ou *civitas aeterna*, *civitas dei*, *civitas Christi*, *superna civitas*, *gloriosissima civitas*), qui rassemble les hommes vivant *secundum spiritum* (ou *secundum deum*). Si les citoyens de la cité terrestre sont nécessairement damnés, ceux de la cité céleste ne sont pas pour autant

ipsius adgrauationis causam non naturam substantiamque corporis, sed eius corruptionem scientes nolimus corpore spoliari, sed eius immortalitate uestiri. [...] Verum tamen quia omnia mala animae ex corpore putant accidisse, in errore sunt.

⁵⁵ Cherchant à définir la cause du péché originel Augustin souligne clairement que l'origine n'est pas dans la *caro*, mais dans la désobéissance et l'orgueil : *Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus, sed uiuendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo; quia et ille secundum se ipsum uiuere uoluit, quando in ueritate non stetit, ut non de Dei, sed de suo mendacium loqueretur, qui non solum mendax, uerum etiam mendacii pater est. Primus est quippe mentitus, et a quo peccatum, ab illo coepit esse mendacium* (*De civ. Dei* XIV, 3). Revenant plus loin sur le même sujet, il associe le péché à la négation de l'être : *Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo esse in semet ipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare* (*De civ. Dei* XIV, 13).

⁵⁶ La notion de *saeculum* et la conception du temps chez Augustin ont fait l'objet de plusieurs travaux. Je retiens surtout l'article de Gaetano Lettieri, « A proposito del concetto di *Saeculum* nel "*De civitate Dei*" », *Augustinianum*, 26, 1986, pp. 481-498, qui critique les travaux antérieurs et insiste sur le caractère ambivalent du *saeculum*, à la fois temps du péché et temps de la possibilité.

⁵⁷ Sur les implications sociales du principe de *caritas* dans la société médiévale : Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », in Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1995, pp. 133-203 ; Ead., « *Caritas* y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania. Revista Española de Historia*, 60, 2000, n° 204, pp. 27-62.

sauvés. Leur *civitas* n'est qu'une figure temporaire de la *civitas caelestis* éternelle qui rassemblera les élus après le Jugement dernier et à laquelle rien, sauf la grâce de Dieu, ne garantit l'accès. Pour l'heure, tous les citoyens sont corruptibles, mortels et soumis aux tensions entre *caro* et *spiritus*, autant de caractères qui disparaîtront dans la *civitas caelestis* ultime. La *civitas caelestis* temporelle, celle du Siècle, est comme en exil sur terre dans l'attente de sa véritable patrie céleste. L'Église, qui en est une figure, constitue la seule garantie présente pour effectuer le cheminement dans l'espérance du salut⁵⁸.

Le Jugement dernier est la dernière étape du processus eschatologique. Il constitue la fin du *saeculum*. Les corps, ressuscités, seront réunis aux âmes dont ils avaient été séparés par la mort et ils seront soit définitivement séparés de Dieu (les damnés) soit définitivement réunis à lui (les élus). Le corps des élus sera d'une même nature que le corps des hommes du *saeculum*, mais d'une qualité différente. Il s'agira d'un *corpus spiritalis*, éternel, incorruptible, idéal, dans lequel la dimension charnelle sera totalement absorbée par le principe spirituel. Il sera doté d'une substance charnelle, de formes tangibles et des mêmes capacités qu'un corps charnel, mais étant totalement animé par le *spiritus*, il sera dépourvu de tout besoin⁵⁹. C'est un tel oxymore qui constitue l'aboutissement du processus envisagé par Augustin. *Caro*, de nouveau entièrement soumise et obéissante au *spiritus*, deviendra une « chair spirituelle » (*caro spiritalis*), immortelle, éternelle et source des plus grandes joies⁶⁰.

⁵⁸ La pérégrination de la *civitas caelestis* est un thème récurrent dans l'œuvre d'Augustin. Je ne cite ici que quelques formulations parmi les plus explicites, qui se trouvent dans le livre XV du *De civ. Dei*, lorsqu'Augustin évoque les premières générations de la *civitas* : *cursum gloriosissimae ciuitatis in hoc mundo peregrinantis et supernam patriam requirentis* (XV, 15) ; *Ciuitatem uero Dei peregrinantem in hoc saeculo regeneratio perducit ad alterum saeculum, cuius filii nec generant nec generantur* (XV, 20). C'est dans ce même livre, au chapitre consacré à l'Arche de Noé, qu'Augustin présente l'Église comme la figure de la *civitas caelestis*, comme le fut jadis l'Arche, et comme l'est également l'être humain dont les proportions sont conformes à celles de l'Arche : *procul dubio figura est peregrinantis in hoc saeculo ciuitatis Dei, hoc est ecclesiae, quae fit salua per lignum, in quo pependit mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus. [...] et cetera, quae in eiusdem arcae constructione dicuntur, ecclesiasticarum signa sunt rerum* (XV, 26).

⁵⁹ *Corpora ergo iustorum, quae in resurrectione futura sunt, neque ullo ligno indigebunt, quo fiat ut nullo morbo uel senectute inueterata moriantur, neque ullis aliis corporalibus alimentis, quibus esuriendi ac sitiendi qualiscumque molestia deuitetur. [...] fides Christiana de ipso Salvatore non dubitat, quod etiam post resurrectionem, iam quidem in spiritali carne, sed tamen uera, cibum ac potum cum discipulis sumpsit. Non enim potestas, sed egestas edendi ac bibendi talibus corporibus auferetur. Vnde et spiritalia erunt, non quia corpora esse desistent, sed quia spiritu uiuificante subsistent. [...] ita illa spiritalia uocantur corpora ; absit tamen ut spiritus ea credamus futura, sed corpora carnis habitura substantiam, sed nullam tarditatem corruptionemque carnalem spiritu uiuificante passura. Tunc iam non terrenus, sed caelestis homo erit ; non quia corpus, quod de terra factum est, non ipsum erit ; sed quia dono caelesti iam tale erit, ut etiam caelo incolendo non amissa natura, sed mutata qualitate conueniat* (*De civ. Dei* XIII, 22-23).

⁶⁰ *Sicut enim spiritus carni seruiens non incongrue carnalis, ita caro spiritui seruiens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum conuertetur (...) sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur usque ad implendam immortalitatis indissolubilis securissimam uoluntatem, omni molestiae sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta.* (*De civ. Dei* XIII, 20). L'articulation hiérarchique entre l'âme et le corps et les implications de cette dualité non dualiste dans les conceptions de l'ordre social médiéval ont été analysées par Jérôme Baschet, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique entre pluralité et dynamisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 12, 2000, pp. 5-30 et dans les travaux du même auteur cités *supra* n. 3. Également sur la notion de « corps spirituel » : Caroline Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995.

De la chute des anges jusqu'à la résurrection finale des corps, Augustin formule donc une théorie du cheminement humain articulée autour de la dialectique *spiritus/caro*. C'est ainsi non seulement la tension vécue par tous les hommes entre le corps et l'esprit, mais aussi l'ensemble de leurs attitudes et les constructions sociales qu'ils ont mis en œuvre – et qu'ils mettront en œuvre avant le Jugement dernier – qui prennent sens. La conception augustinienne est fondamentalement antidualiste. Le corps, part tangible de l'être humain qui incarne le principe de *caro*, n'est pas mauvais en soi. S'il pèse sur l'esprit, c'est à cause du péché originel, parce qu'il est insuffisamment soumis au principe spirituel institué par Dieu en position éminente. Le corps ne doit pas être rejeté, mais contrôlé et remis à sa bonne place. En tant que tel, il est infiniment bon et louable. Sa beauté même, ses atours charnels comme ceux de toute créature ne peuvent véritablement être appréciés que si l'on place l'esprit au-dessus de tout⁶¹.

Si la proposition d'Augustin part d'un constat pessimiste, elle propose un cheminement libérateur. L'être idéal a existé. Il n'est plus mais pourra être retrouvé, plus harmonieux et plus libre encore que ce qu'il était lors de sa création. Pour l'heure, les hommes subissent la torture de la tension insurmontable entre le corps et l'esprit. Ayant abandonné l'obéissance au Seigneur qui leur conférait l'ordre social, ils sont soumis aux luttes intestines menées par l'orgueil humain. Augustin leur propose un retournement complet ayant pour aboutissement la délectation maximale, harmonieuse et joyeuse du « corps spirituel ». Le fil conducteur de leur cheminement est un processus de spiritualisation en vue de devenir, à l'instar des anges, des êtres dont le corps n'est plus que l'habitable d'un esprit vivifiant. Leur horizon d'attente est d'être une lumière incorporée mais *décarnalisée*. Ce processus est collectif, il constitue le sens de l'histoire.

La tension *caro/spiritus* se traduit chez l'homme par la dialectique corps-âme, dont l'une des expressions les plus significatives est le couple *corpus/cor*. Si *corpus* est généralement traduit par corps et *cor* par cœur, on aura soin de ne pas réduire les deux termes à ces significations biologiques, car elles recouvrent, chez Augustin, une dimension non substantielle mais conceptuelle. Augustin accorde une place considérable au *cor* et c'est semble-t-il chez lui que le terme prend un nouveau sens. En effet, si le *cor* était déjà le siège des affects en latin classique, il devint chez les auteurs chrétiens le siège de l'esprit. *Cor* devient analogue à *mens, spiritus, anima, intellectus* et ces termes, comme on l'a vu dans les trois sermons étudiés, peuvent être interchangeables⁶². Ce n'est pas en tant qu'organe corporel que l'on considère le *cor*, mais plutôt comme une puissance d'animation, d'intellection et d'intégration de ce qui est perçu par les sens pour être transformé en pensée. Ainsi, dans son second sermon sur le psaume 58, Augustin peut-il assimiler le *cor* de l'homme à un champ que Dieu vient visiter et ensemer par son

⁶¹ *Sic enim corporis pulchritudo, a Deo quidem factum, sed temporale carnale infimum bonum, male amatur postposito Deo, aeterno interno sempiterno bono, quem ad modum iustitia deserta et aurum amatur ab avaris, nullo peccato auri, sed hominis. Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene amari potest et male: bene scilicet ordine custodito, male ordine perturbato* (*De civ. Dei* XV, 22).

⁶² Sur la valeur spirituelle de *cor* chez Augustin : Goulven Madec, « *Cor* », in *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, Bâle, Schwabe & Co, 1996, col. 1-6. Sur les implications de la notion dans la société médiévale : Anita Guerreau-Jalabert, « "Aimer de fin cuer". Le cœur dans la thématique courtoise », dans *Micrologus*, XI : *Il cuore / The Heart*, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 2003, pp. 343-371.

Verbe pour en récolter les fruits⁶³. Le fidèle doit construire son *cor* et tout mettre en œuvre pour accueillir en lui le Verbe divin, faire en sorte, comme le dit Augustin dans le sermon 159, qu'il vienne au milieu de lui (*procedat in medium*).

Le *cor* se conçoit également de manière architecturale. Les deux épîtres de Paul aux Corinthiens ont fondé l'idée selon laquelle les hommes sont le temple de Dieu dans lequel son esprit réside et déambule⁶⁴. À mesure que l'*ecclesia* se matérialisait, le parallèle devint courant entre le *cor* humain, *templum dei*, et le *templum* de pierre où Dieu réside et déambule dès lors qu'il a été dédié ; d'où le parallèle établi entre la congrégation spirituelle formée par le *populus* chrétien (défini par 1 Co 3) et la congrégation matérielle formée par l'édifice ecclésial, dont les hommes sont les pierres vivantes (*lapides vivi*). Les êtres humains qui forment le *templum dei*, sous sa forme sociale ou architecturale, sont les parties indissociables d'une *unitas*, celle du corps spirituel et social du Christ (l'*ecclesia*). Ils sont unis les uns aux autres par un lien d'amour fraternel non charnel, la *caritas*, que ce soit dans l'espace social ou dans sa mise en forme architecturale, où le ciment qui assemble les pierres est une analogie de la *caritas*⁶⁵.

L'œuvre d'Augustin propose une conception de l'être humain dont la condition fondamentale est le déplacement. Sur terre, l'homme est en exil depuis le péché originel. Détaché du prototype à l'image duquel il a été créé, il est éloigné de la *patria* dans laquelle il est chez lui. *Homo viator*, sa vie est une longue et pénible pérégrination dont les étapes sont autant d'épreuves qu'il doit traverser pour sortir de sa condition charnelle, périssable et destructrice, et retrouver l'état spirituel qui était celui de l'homme d'avant la Chute, non pas un homme sans corps, mais un homme dont le corps est totalement spiritualisé (dominé par l'esprit)⁶⁶. L'*ecclesia*, structure institutionnelle et normative, figure de la *civitas Dei* en exil, est le seul cadre susceptible de le conduire dans ce cheminement. Elle distingue ce qui est licite et illicite et propose, comme le fait Augustin à longueur de sermons, les voies du cheminement droit (*recta facta*, dit-il dans le sermon

⁶³ Augustin, *Ennarrationes in Psalmos*, Ps. 58, sermon II, 1, éd. E. Dekkers et J. Fraipont, Turnhout, Brepols, 1956 (CCSL 39), p. 745 : *Cultus enim ager fructum non reddens, et ingratus agricolae pro frugibus spinas afferens, non horreum, sed ignem quaerit, Dominus autem Deus noster, sicut eum uidetis hanc terram uisitare imbribus sollempnibus, ita cor nostrum uerbo suo tanquam agrum suum uisitare dignatur; et de corde nostro fructus quaerit, quia nouit et quid ibi seminet, et quantum pluat.*

⁶⁴ 1 Co 3, 16 : *Nescitis quia templum dei estis et spiritus dei habitat in uobis ?* 2 Co 6, 16 : *Vos enim estis templum dei vivi sicut dicit deus quoniam inhabitabo in illis et inambulabo inter eos, et ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi populus.*

⁶⁵ Bénédicte Palazzo-Bertholon et Éric Palazzo, « Archéologie et liturgie. L'exemple de la dédicace de l'église et de la consécration de l'autel », *Bulletin Monumental*, 159-IV, 2001, pp. 305-316.

⁶⁶ C'est principalement dans le *De civ. Dei* qu'Augustin développe sa conception de la vie humaine (individuelle et collective) comme une longue et pénible *peregrinatio* en marche vers la *visio Dei* et dont la situation présente, le *tempus* variable, instable et périlleux, mène à la *stabilitas* de l'*aeternitas*. Analyse suggestive du thème de l'*homo viator* dans l'œuvre d'Augustin par Paul Grimley Kuntz, « Augustine: From homo erro to homo viator », in Leonard J. Bowman (dir.), *Itinerarium: The Idea of Journey. A Collection of Papers given at the 15th International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, May 1980*, Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1983, pp. 34-53. Plus largement sur cette idée centrale de l'anthropologie chrétienne : Gerhard Ladner, « *Homo viator*. Medieval Ideas on Alienation and Order », *Speculum*, 42, 1967, pp. 233-259 ; Arnold Esch, « *Homo viator*. L'esperienza di spazio e distanza », in *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, L, Spolète, Presso La Sede del Centro, 2003, t. II, pp. 745-770.

159) et celles de la perte. Les voies de ce cheminement sont à la fois concrètes et métaphoriques. Métaphoriques d'abord, puisque la *peregrinatio* est un chemin vers l'intérieur de soi-même, du *foris* vers l'*intus*. *Redi in te, redi ad cor, inspice te intus, inspice vos* répète Augustin à mesure qu'il présente les voies du cheminement salvateur. Ce mouvement est introspection, et c'est par le regard intérieur que l'homme pourra sortir de sa condition. Le cheminement peut aussi prendre des voies concrètes, par les déplacements sur les chemins de terre et de cailloux en direction des lieux dans lesquels la *sapientia* et la *justitia* (*i. e.* le Verbe salvateur) sont présents : les églises, où l'homme pérégrinant pourra recevoir les sacrements qui ponctueront son *transitus* progressif, donner ses biens et ses richesses et ainsi transformer ce qui relève de la *caro* en pierres pour édifier le temple et en *ornatus* à la gloire de Dieu. Cette spatialisation du cheminement salvateur n'est encore qu'embryonnaire au temps d'Augustin, même si le IV^e siècle voit la mise en place d'un premier réseau d'églises en pierres reliées par des pèlerinages⁶⁷. Elle caractérise avant tout la seconde étape de la pétrification de l'*ecclesia*, celle de l'art roman et de la grande dynamique ecclésiale du Moyen Âge central, lorsque le processus de spiritualisation du charnel amorcé par Augustin aura gagné véritablement les constructions de pierre, les images manufacturées et les dotations d'églises⁶⁸. Sortir, c'est grandir (d'où le verbe *crescere* si souvent mentionné). Depuis la Passion du Christ, l'état de l'homme n'est plus celui de la Chute mais celui de la *spes*, de la *fides* et de la *caritas*, c'est-à-dire de l'espoir, de la fidélité et de l'amour spirituel. Cette condition lui a été permise par le sacrifice du Christ et elle lui a été conférée par le baptême. Dès lors, l'homme, prédestiné au salut, « justifié » comme étant celui qui peut être sauvé, se trouve dans un état intermédiaire, celui d'un enfant en voie de formation. Il a en lui la semence qui lui permet de grandir, mais il doit la faire fructifier pour qu'elle ne meure pas. Il a une part de la connaissance, il est « élu » et le sacrement lui a conféré l'espoir (*spes*), qui le place dans une situation d'attente positive dont il sait qu'elle lui procurera du plaisir. Cet état d'attente du plaisir est ce qu'Augustin nomme le « désir » (*desiderium*).

Le cheminement de *caro* à *spiritus* construit une théorie de la connaissance, qui s'exprime, dans le vocabulaire augustinien puis dans celui de tous les penseurs chrétiens du Moyen Âge, par le concept de *visio*⁶⁹.

⁶⁷ Sabine McCormack, « *Loca sancta*: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity », in Robert Ousterhout (dir.), *The Blessings of Pilgrimage*, Chicago, University of Illinois Press, 1990, pp. 8-40. Robert A. Markus, « How on Earth could Places become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 2, n° 3, 1994, pp. 257-271.

⁶⁸ Didier Méhu, « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle) », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations. XXXVII^e Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 275-293. Plus spécifiquement sur les relations entre *iter*, *transitus*, *imago* et *ornatus* : Jérôme Baschet, « Le lieu rituel et son décor », dans ID., *L'iconographie médiévale*, Paris, 2008, pp. 67-101, puis Jérôme Baschet, Jean-Claude Bonne et Pierre-Olivier Dittmar, « *Iter* » et « *locus* ». *Lieu rituel et agencement du décor sculpté dans les églises romanes d'Auvergne, Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, hors-série, 3, 2012, <http://imagesrevues.revues.org/1579>, chapitre 1 : « Lieu ecclésial et agencement du décor sculpté ».

⁶⁹ On trouve une excellente collection d'essais sur la *visio* au Moyen Âge dans *Micrologus*, V-VI : *La visione e lo sguardo nel Medio Evo / View and Vision in the Middle Ages*, Sismel, Edizioni del Galuzzo, 1997-1998 ; la relation entre *visio* et connaissance est notamment analysée par Giacinta Spinosa, « Visione

Visio est intelligence. C'est un processus progressif, difficile, hiérarchisé et hiérarchisant. Pour l'exprimer, Augustin distingue trois substances constitutives de l'homme, *corpus*, *spiritus* et *mens* et trois *genera visionum*, la *visio corporalis*, la *visio spiritalis* et la *visio intellectualis*. Ces distinctions ne relèvent pas d'une conception ternaire de la personne humaine, mais d'une subdivision de la part spirituelle de l'homme en deux entités hiérarchisées⁷⁰.

La *visio corporalis*, qui opère *corporaliter*, est le résultat d'un va-et-vient entre les organes sensoriels du corps et le cerveau, qui tous relèvent de la *caro* et ne seraient rien sans « l'animation », soit la vivification par l'âme (*anima*). Cette dernière régit les organes et permet à l'homme de reconnaître les sensations, de les mémoriser et d'accorder son action (*motus*) en conséquence⁷¹.

La *visio spiritalis* (ou *spiritalis aspectus*), qui opère *spiritaliter* ou *imaginaliter*, est la capacité de l'homme à créer des images mentales, que ce soit les produits de la pensée en éveil, les rêves, la contemplation ou les visions extatiques. Augustin parle d'*imago* (ou *similitudo*) *corporis*, *corporum* ou *rerum corporalium* lorsque l'image est formée à partir de ce qui a été perçu corporellement, ou *imago spiritalis* lorsqu'elle procède sans la médiation corporelle. Si elles peuvent donc avoir une origine sensorielle, les images mentales se créent dans le *spiritus* (ou *natura spiritalis*) – qui est une substance de l'*anima* et non un organe – *in se ipso*, sans le secours d'une quelconque action corporelle⁷². Elles ne sont donc pas façonnées, mais créées (*informetur*, *exprimuntur*) selon un processus créateur qualifié de *cogitatio*, *imaginatio*, *informatio*, *intuitio*.

La *visio intellectualis* (exprimée ainsi par son résultat, mais aussi par son processus : *intellectualiter conspiciere*) est l'état par lequel l'homme *comprend* ce qui est au-delà du visible, du corporel, du signifié, du voilé, c'est-à-dire ce qui *est*. Elle est produite par la substance supérieure de la part spirituelle de l'homme, qu'Augustin appelle *mens*,

sensibile e intellettuale : convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale », et Giorgio Stabile, « Teoria della visione come teoria della conoscenza », *Micrologus*, V, pp. 119-134 et 225-246.

⁷⁰ Augustin présente en détail les trois *genera visionum* dans le livre XII du *De Gen. ad lit.*, livre clé qui donne sens à sa pensée sur la Création et la Chute, en fondant la *spes* chrétienne dans le cheminement cognitif, la *visio* ; auquel il faut ajouter des développements dans les livres III, 6-7 (sur les relations entre les cinq sens et les quatre éléments) et VII, 20-27 (sur l'incorporité de l'âme et ses relations avec les organes corporels). Comme l'a bien montré A. Guerreau, « Stabilità, via, visione », art. cit. n. 7, la division ternaire *corpus/spiritus/mens* et son corollaire *visio corporis/visio spiritalis/visio intellectualis* ne fut pas reprise par la plupart des successeurs d'Augustin qui s'en tinrent à l'opposition binaire *corpus/spiritus* et à son corollaire *visio corporis/visio intellectualis*. C'est évidemment cette opposition structurale qui est déterminante. La distinction entre *spiritus* et *mens* relève de ce qu'Anita Guerreau Jalabert (« Occident médiéval et pensée analogique », art. cit. n. 7) a caractérisé comme le « redoublement de la matrice binaire » de la pensée analogique médiévale, qui ouvre la possibilité de toujours subdiviser en deux un élément du schéma – en l'occurrence la partie spirituelle de l'homme, subdivisée en *spiritus* et *mens* par Augustin.

⁷¹ Augustin reprend les théories des médecins antiques selon lesquelles le cerveau est divisé en trois ventricules (la *pars* antérieure est celle du *sensus*, la postérieure celle du *motus*, la médiane de la *memoria*) en les articulant au verset de la Genèse selon lequel *factus est homo in animam uiuentem*. *De Gen. ad lit.* VII, 24 : *Ideo tres tanquam uentriculi cerebri demonstrantur : unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis ; alter posterior ad ceruicem, a quo motus omnis ; tertius inter utrumque, in quo memoriam uigere demonstrant (...). Sed anima in isitis tanquam in organis agit, nihil horum est ipsa ; sed uiuificat et regit omnia et per haec corpori consulit et huic uitae, in qua factus est homo in animam suam.*

⁷² *De Gen. ad lit.* XII, 33.

intellectus voire *ratio*, et qui correspond à l'esprit rationnel grec, le *noûs*. Elle est véritablement la part divine de l'homme, ce par quoi il peut se dire créé *ad imaginem et similitudinem dei*. La *visio intellectualis* n'a plus besoin de la médiation d'aucun corps ni d'aucune image ; elle est produit du seul esprit. Le processus est *illuminatio, intellectio, interpretatio, agnitio*. Dans la mesure où elle caractérise toute compréhension qui ne recourt pas à la médiation corporelle, la *visio intellectualis* peut paraître relativement banale⁷³, mais elle est surtout considérée comme un état exceptionnel permis aux rares personnes qui ont fait de leur *cor* un siège du *spiritus*. Pour ces dernières, elle est comme un rapt en dehors du corps, de l'espace et du temps, comme une mort temporaire ou un voyage dans l'au-delà⁷⁴. Aussi, pour la totalité du genre humain, la *visio intellectualis* apparaît-elle avant tout comme un horizon d'attente qui ne pourra se vivre complètement qu'à la fin du temps, en une expérience cognitive ultime qu'Augustin formule par le concept de *visio dei*. C'est là une innovation fondamentale, que l'évêque d'Hippone place logiquement en conclusion du *De Genesi ad litteram* et du *De civitate dei* et que reprisent, nuancèrent et approfondirent tous les philosophes médiévaux soucieux de préciser le processus cognitif et l'aboutissement ultime de l'humanité⁷⁵.

La *visio dei* augustinienne est *visio veritatis*. Il ne s'agit pas de « voir Dieu », ce qui ne veut rien dire, pas plus pour Augustin que pour nous, mais d'atteindre un état de béatitude spirituelle totalement débarrassé des contingences charnelles et matérielles, où l'intellection de la Création pourra se faire sans intermédiaire, afin de parvenir non aux formes mais à l'essence et à la substance de la *veritas*. L'expérience relève de l'ineffable (*ineffabilis visio veritatis*)⁷⁶ et dans une certaine mesure de l'impensable. Elle est la plus grande des u-topies, car elle est non seulement hors de tout lieu mais aussi de tout temps et de tout langage. Elle sera le mode de connaissance des « corps spirituels » ressuscités, qui auront acquis l'ensemble des qualités de l'esprit, que ce soit l'incorruptibilité, la beauté parfaite ou l'accès à la *veritas* sans médiation sensorielle.

Pour expliquer ce mode de connaissance impensable, Augustin use d'un vocabulaire corporel, voire charnel, qu'il emprunte partiellement à la Bible. La *visio dei*, c'est ce que Moïse éprouvait lorsque Dieu lui parlait *facie ad faciem*, ou mieux encore *os ad os*. C'est « voir » la *claritas domini* au-delà de toute expression par le signe, le corps, la parabole

⁷³ Ainsi l'exemple choisi par Augustin pour expliquer la différence entre les trois *visiones*. Dans le verset de Mt 22, 19 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », la *visio per oculos* est celle des lettres, la *visio spiritum hominis* est la conception du « prochain » et la *visio per contuitum mentis* est le fait de méditer sur l'amour (*ipsa dilectio intellecta conspicitur*). *De Gen. ad lit.* XII, 15.

⁷⁴ *spiritu a sensibus alienato* (*De Gen. ad lit.* XII, 53) ; *raptus est a sensibus corporis... ab ipsis rapiatur ut in illam quasi regionem intellectualium uel intellegibilium subuehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua ueritas cernitur* (*De Gen. ad lit.* XII, 54).

⁷⁵ *De Gen. ad lit.* XII, 54-56 ; *De civ. Dei* XXII, 29. Augustin évoque aussi la *visio dei* dans *De Trin.*, XIV, 25 et XV, 44-45. Sur la tradition latine de la *visio dei*, d'Augustin au XIII^e siècle : Christian Trottmann, *La Vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, École française de Rome, 1995, pp. 54-114, et plusieurs contributions de l'ouvrage *La visione e lo sguardo nel Medio Evo, Micrologus, op. cit.* n. 69: Christian Trottmann, « *Facies et essentia* dans les conceptions médiévales de la vision de Dieu », I, pp. 3-18 ; Thomas Ricklin, « Vue et vision chez Guillaume de Conches et Guillaume de Saint-Thierry », I, pp. 19-41 ; Kurt Flasch, « Nicolaus Cusanus, *Vom Sehen Gottes* », I, pp. 107-118 ; Jérôme Baschet, « Vision béatifique et représentations du paradis (XI^e-XV^e siècle) », II, pp. 73-93.

⁷⁶ *De Gen. ad lit.*, XII, 54.

ou même l'esprit, c'est-à-dire *per speciem*⁷⁷. Lu littéralement, c'est à n'y rien comprendre. Qu'est-ce que cette connaissance ultime, présentée comme la libération de toute perception corporelle, qui se caractérise par le « regard face à face », la parole « bouche à bouche », la « vision » « par la forme » ? C'est que ni *visio*, ni *facies*, ni *os*, ni *species* ne désigne des corps. Ces notions empruntent les mots des corps et des formes pour parler à l'esprit humain, destinataire de ces lignes et lui-même présentement limité par le langage. En cela, elles sont métaphores et commodités de langage qu'il convient de dépasser par l'*imaginatio* pour en comprendre le sens. Mais elles sont aussi retournement, expression dans la corporéité même des lettres et des mots de la spiritualisation de la chair pour parvenir à la *veritas*. *Os* n'est plus bouche mais *caritas*. *Facies* n'est plus visage mais *spiritus*. *Visio* n'est plus vue mais *intellectio*. *Species* n'est plus forme mais *substantia*. Chaque élément créé contient en lui une part spirituelle que le cheminement existentiel et cognitif est tenu de révéler, de telle sorte que, à terme, toute forme charnelle puisse exprimer, par elle-même, l'esprit qui l'incarne, et rien que l'esprit.

Ce retournement explique la richesse du vocabulaire sensoriel par lequel Augustin exprime le cheminement spirituel et il permet de comprendre la place accordée aux cinq sens dans l'anthropologie et la sociologie chrétiennes. Les sens sont à la fois l'expression de la complémentarité hiérarchisée entre *caro* et *spiritus* et le point de départ du cheminement cognitif qui fonde l'existence humaine et sociale. Aussi nobles et délectables soient-ils – et Augustin en sait quelque chose – ils ne sont toutefois que des instruments (*instrumenta*), des agents (*ministeria*), des messagers (*nuntii*) vers la connaissance spirituelle⁷⁸. D'où la notion de *sensus interiores* convoquée par Augustin. Il ne s'agit évidemment pas d'organes intérieurs, mais d'un renversement métaphorique destiné à souligner la nécessaire spiritualisation des expressions sensorielles. Les *sensus interiores* sont ce que l'homme perçoit lorsqu'il cultive son esprit ; ce sont des *delectationes* spirituelles exprimées par défaut avec le langage des plaisirs sensoriels. Dans son dialogue avec Evodius sur le libre arbitre, Augustin s'emploie à expliquer la notion de *sensus interior*, au singulier⁷⁹. Il s'agit d'une faculté de l'âme qui permet à l'homme comme à l'animal de comprendre la nature de la perception (une odeur, un son, etc.) et de composer les perceptions opérées par différents sens pour produire une signification (des formes géométriques, par exemple, que l'on perçoit à la fois par le toucher et par la vue). Loin d'être un « sixième sens » comme on l'a parfois formulé maladroitement, le *sensus interior* est l'action de percevoir, cette puissance de l'esprit qui

⁷⁷ *Ibi uidetur claritas domini non per uisionem significantem siue corporalem, sicut uisa est in monte Sina, siue spiritalem, sicut uidit Esaias uel Iohannes in Apocalypsi, sed per speciem non per aenigmatam quantum eam capere humana mens potest, secundum adsumptis dei gratiam, ut os ad os loquatur Deus ei quem dignum tali conloquio fecerit, non os corporis, sed mentis, sicut intellegendum arbitror, quod de Moyse scriptum est (De Gen. ad lit. XII, 54). Concupiuerat enim, sicut in Exodo legimus, uidere Deum, non utique sicut uiderat in monte nec sicut uidebat in tabernaculo, sed in ea substantiam qua Deus est, nulla adsumta corporali creatura, quae mortalis carnis sensibus praesentetur, neque in spiritu figuratis similitudinibus corporum, sed per speciem suam, quantum eam capere creatura rationalis et intellectualis potest seuocata ab omni corporis sensu, ab omni significatiuo aenigmate spiritus (De Gen. ad lit. XII, 55).*

⁷⁸ *Et quamvis non sentiat corpus ex anima, anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum et idem instrumentum sensu uocatur (De Trin. XI, 2). Cum igitur his quasi nuntiis accipiat anima quicquid eam corporalium non latet (De Trin. VII, 20). Namque aliud esse ipsam [animam], aliud haec eius corporalia ministeria, uel uasa uel organa uel si quid aptius dici potest (De Trin. VII, 26).*

⁷⁹ Augustin, *De libero arbitrio*, II, III, 8-10, texte de l'édition bénédictine, trad., intro. et notes par F. J. Thonnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1941 (BA 6), pp. 222-230.

permet aux organes inertes de produire les perceptions⁸⁰. Le *sensus interior* assure l'union des sens ; la compréhension s'opère par l'intention, la ruminantion et la remémoration des différentes perceptions qui, prises individuellement, ne lèvent qu'un tout petit bout du voile, mais qui, articulées, permettent l'intellection⁸¹. La « multisensorialité » du processus cognitif n'est pas une juxtaposition de perceptions sensorielles distinctes, mais une articulation et une fusion, un principe d'unité harmonique supra sensoriel⁸². Elle assure l'incarnation en l'homme du principe fondamental de l'*unitas* sans lequel le monde n'a aucun *sens* ; l'*unitas*, ce principe qui régit la Trinité, qui préside à la Création, qui assure l'intégrité de l'être humain et son adéquation au prototype dont il procède, qui détermine l'union matrimoniale (*una caro*) et qui assure la cohésion de l'*ecclesia* fondée sur la *concordia*.

On aura noté que la délectation spirituelle ultime (*visio dei*) est présentée par Augustin comme un état en dehors du monde et du temps. Des nuances furent apportées, par Augustin lui-même et par les débats virulents qui s'ouvrirent notamment aux XIII^e et XIV^e siècles sur la « vision béatifique », mais la délectation maximale produite par la contemplation n'en demeura pas moins réservée, en ce monde, à une minuscule élite. Elle ne sera véritablement effective qu'à la fin du temps. Un tel horizon d'attente n'est pas pour autant une négation du corps, de l'espace et du temps, ce qui serait une position manichéenne, qu'Augustin, puis toute l'Église médiévale, a condamnée. Tant que les perceptions sensorielles sont tendues vers leur dépassement, autrement dit tant que *caro* reste dominée par *spiritus*, elles sont non seulement légitimes mais profitables. L'essentiel étant de les dépasser, de les considérer comme des portes et non comme des fins. Ainsi peut se penser, en termes chrétiens, la légitimité de la perception sensorielle, à l'opposé de Tertullien et de la plupart des Pères de l'Antiquité qui ne pouvaient envisager aucune *delectatio* en dehors de l'horizon eschatologique.

La vue, par exemple, *visio corporalis*, se trouve ainsi légitimée dans la tension qu'elle entretient avec la *visio spiritalis* vers laquelle elle tend, jusqu'à l'avènement de la *visio dei*. L'œil est considéré comme l'organe sensoriel le plus spirituel, car à la différence des autres il est un agent actif – donc intrinsèquement *animé* – dont partent des rayons lumineux, qui sont eux-mêmes incarnation de l'élément feu, le plus spirituel des quatre⁸³. La vue s'opère par la rencontre entre les rayons émis par les yeux et les rayons émis par la lumière après avoir rencontré un obstacle qui les réfléchit. La vue est donc action, participation et effort de l'agent pour parvenir à la connaissance, c'est-à-dire à la *visio*,

⁸⁰ Le *sensus interior* augustiniien est la formulation de ce que l'on peut appeler, à la suite de Peter von Moos, le « sens interne central » ou « sens commun » dont on trouve des formulations théoriques depuis Aristote et Platon et dont l'acception médiévale la plus fréquente sera celle du *sensus spiritualis* : Peter von Moos, « Le sens commun au moyen âge : sixième sens et sens social. Aspects épistémologiques, ecclésiologiques et eschatologiques », *Studi Medievali*, 3^e série, XLIII-I, 2002, pp. 1-58 (ici p. 28).

⁸¹ Mary Carruthers, « Intention, sensation et mémoire dans l'esthétique médiévale », *Cahiers de civilisation médiévale*, 55, 2012, p. 367-378.

⁸² Dans ses travaux sur les cinq sens au Moyen Âge, Éric Palazzo insiste beaucoup sur la notion de « synesthésie », « effet sensoriel produit par l'interaction des différents sens entre eux » : Éric Palazzo, « Les cinq sens au Moyen Âge : état de la question et perspectives de recherche », *Cahiers de civilisation médiévale*, 55, 2012, pp. 339-366 (pp. 347-251 sur la synesthésie) ; Id., *L'invention chrétienne des cinq sens*, op. cit. n. 50, *passim*. Néanmoins, il ne rattache pas cette articulation sensorielle à l'ensemble de la conception anthropologique et sociale dont elle n'est qu'un aspect, indissociable à mon sens.

⁸³ Augustin développe les relations entre les cinq sens et les quatre éléments dans *De Gen. ad lit.* III, IV-V, 6-7.

qui, même prise dans son acception corporelle, est la première porte vers la connaissance spirituelle. Alors qu'il n'a de cesse de souligner que les images manufacturées ne valent rien pour elles-mêmes et sont potentiellement dangereuses, Augustin légitime indirectement le *medium imago* comme un moyen de conduire aux images mentales. Bien sûr, il ne faut pas s'arrêter aux *picturae* et autres *imagines* manufacturées, mais en les qualifiant comme des pis-aller nécessaires du fait de la faiblesse humaine, ou comme des portes pour accéder aux images spirituelles, il leur accorde un brevet de légitimité⁸⁴. Il en va de même de la perception sensorielle dans son ensemble. En répétant que la *delectatio* est bien plus grande dans le *cor* que dans le *corpus*, Augustin sanctionne la soumission des sens à l'esprit. Mais être soumis c'est exister. Le corps et ses cinq sens sont des *instrumenta*, donc des agents nécessaires au cheminement vers la béatitude. La *delectatio* sensorielle n'est pas niée, ni condamnée en tant que telle. Elle est refusée lorsqu'elle relève d'un renversement de la logique dominante, c'est-à-dire lorsqu'elle est recherchée pour elle-même, lorsque *caro* domine *spiritus*. Dans le cas inverse, elle est bénéfique. Il convient donc de la contrôler et de l'orienter dans la bonne direction. Le riche vocabulaire utilisé par Augustin pour qualifier le plaisir (*suavitas*, *dulcedo*, *delectatio*, *desiderium*) est toujours ambivalent. Il peut qualifier le plaisir sensoriel négatif (*suavitas peccatorum*, *delectatio carnis*) ou le plaisir spirituel positif (*desiderium spiritalis*, *desiderium in corde*, *dulcedo justitiae*, *delectatio mentis*, *recta suavitas*). Cette ambivalence est le signe de l'articulation fondamentale entre *caro* et *spiritus*, de leur caractère inséparable et hiérarchisé et du mouvement qui tend de l'un vers l'autre. L'expression du plaisir spirituel par le vocabulaire sensoriel produit aussi une spiritualisation de toutes les perceptions sensorielles. Dans la tension qu'elles entretiennent avec le *spiritus* et dans leur maintien en position dominée, les perceptions sensorielles sont *décarnalisées* et ainsi légitimées.

REFLEXIONS CONCLUSIVES

La tension dialectique entre *spiritus* et *caro* envisagée par Augustin a permis l'essor d'une sensorialité chrétienne (dont l'art fut l'une des principales manifestations) et d'une matérialisation de l'Église qui put prendre les atours de la chair pour conduire le cheminement spirituel. La solution explicitement proposée par Augustin est le contrôle du *corpus* par le *spiritus* ; celle qu'il propose implicitement est la prise en charge du social (le *corpus*) par l'institution ecclésiale, incarnation temporelle du *spiritus*. En affirmant la domination absolue du *spiritus* sur la *caro*, tout en faisant du *corpus* la voie par laquelle le cheminement spirituel peut s'effectuer – même si cela devait passer par un mépris ou des violences faites au corps – Augustin ouvrit une formidable porte.

Les évolutions ultérieures ne sont pas pour autant déterminées par l'œuvre de l'évêque d'Hippone. C'est là un point fondamental qu'il convient de souligner pour éviter toute ambiguïté. Augustin est un fondement, mais il ne contient pas en lui l'ensemble des développements de la société occidentale. En s'efforçant de justifier la construction d'une *civitas* chrétienne dans le siècle tout en se dissociant résolument de tout manichéisme, il a

⁸⁴ Les théories augustiniennes de l'image ont été finement analysées par Olivier Boulnois, « Augustin et les théories de l'image au Moyen Âge », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91, 2007, pp. 75-91 ; ID., *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (V^e-XVI^e siècle)*, Paris, Seuil, 2008, pp. 25-53.

trouvé une solution à la dialectique *caro/spiritus*. C'est cette solution, qui assume le *carnalis* au nom de son maintien en position dominée par rapport au *spiritalis*, qui permet ensuite à l'Église de devenir une institution de plus en plus matérielle et qui permet au sensoriel d'être progressivement absorbé par le spirituel. Augustin n'en est pas responsable, mais la dialectique qu'il a posée a permis de légitimer une structure et a sans doute déterminé en grande partie la dynamique de la société médiévale. L'hypothèse proposée ici peut se résumer en quatre points.

1. Dialectique *spiritus / caro*. La structure, dont l'expression théorique est formulée la première fois de manière articulée par Augustin, est la répartition de tout ce qui concerne l'être humain en fonction de deux principes, le *spiritus*, placé en position dominante, et la *caro* placée en position dominée et ayant pour vocation d'être absorbée par le *spiritus*. Ces deux principes concernent le corps humain, mais ne se limitent pas à celui-ci, pour se décliner en autant d'actes et de rapports sociaux, pensés et hiérarchisés en fonction de leur association à l'un des deux principes.

2. *Matérialisation du spirituel*. L'Église médiévale – entendue sous sa forme catholique occidentale, depuis le IV^e jusqu'au XVII^e siècle – a incarné le principe spirituel et a assumé progressivement sa matérialisation (sa *carnalité*) sous couvert d'une spiritualisation théorique de celle-ci. Ainsi peuvent être évoquées bon nombre d'évolutions désormais familières aux historiens⁸⁵ : affirmation progressive du réalisme eucharistique (du IX^e au XIII^e siècle), paiement obligatoire de la dîme (IX^e), définition du cimetière consacré, obligatoire et exclusif (X^e/XI^e), faste de la dédicace de l'église et apparition d'un discours sur la *sens* des ornements, des paroles et des gestes du célébrant (IX^e), essor des discours sur la nature constructrice des sacrements (XI^e), hiérarchisation de l'institution ecclésiale (XI^e), justification de la domination des biens temporels par l'Église dès lors que les *temporalia* sont considérés comme *des spiritualia* (XI^e), construction d'une normativité juridique (XI^e), rigidification des processus d'inclusion et d'exclusion ecclésiale (XI^e/XIII^e), création de la cellule paroissiale (XII^e), développement d'un mysticisme qui allie mortification corporelle et vision extatique (XII^e). Les phénomènes relevés caractérisent principalement la période comprise entre le IX^e et le XII^e siècle. Ce décollage a été observé depuis longtemps, mais a-t-il été véritablement expliqué ? Si l'on retient la proposition structurale formulée ici, il conviendrait d'expliquer le hiatus entre l'œuvre d'Augustin et l'enracinement décisif de l'Église sous les Carolingiens, les raisons du décollage au IX^e siècle (et plus encore au XI^e), les lieux de celui-ci et ses articulations avec l'ensemble des rapports sociaux, à commencer par les modes d'exploitation de la terre et de domination des hommes dont l'Église est le pivot.

3. *Spiritualisation du charnel*. L'enracinement de l'institution ecclésiale (ou *matérialisation du spirituel*) s'accompagne d'une progressive spiritualisation de la matière, à commencer par l'édifice architectural de l'église et ses ornements⁸⁶. Les deux processus ne sont pas identiques. La *matérialisation du spirituel* implique que l'Église légitime la pierre, les images, les reliquaires, etc., mais elle n'implique pas

⁸⁵ Sans détailler de très nombreuses références, je renvoie aux travaux consacrés récemment par plusieurs médiévistes français, au premier chef Michel Lauwers, Élisabeth Zadora-Rio, Dominique Iogna-Prat, Patrick Henriot, Florian Mazel et, en arrière-plan de tous, les propositions de Robert Fossier sur l'encellulement et l'éclairage que leur a donné Alain Guerreau.

⁸⁶ Sur ce plan, les travaux les plus importants me semblent être ceux de Jean-Claude Bonne, Hans Belting, Jeffrey Hamburger, Herbert Kessler, Jean Wirth et Jean-Marie Sansterre.

nécessairement que l'on confère à ces objets matériels la qualité intrinsèque de ce qui relève explicitement du spirituel ou du sacré. Là encore, plusieurs faits bien connus peuvent être rappelés : triomphe de l'*ornatus* dans les livres liturgiques (VIII^e siècle), apparition de la tridimensionnalité dans les objets culturels (IX^e), essor de la sculpture corporelle tridimensionnelle sur les murs de l'église (XI^e/XII^e), justification spirituelle de la qualité matérielle, esthétique et ornementale des images avec Suger (milieu XII^e), stigmatisation de saint François dont le corps devient une image parfaite du Crucifié, un *corpus spiritualis* visible et temporel (début XIII^e), légitimité du culte porté aux images avec Thomas d'Aquin (milieu XIII^e). Les mêmes questions que l'on posait plus haut surgissent de nouveau : chronologie, géographie, articulation des phénomènes les uns aux autres.

4. *Le charnel spiritualisé*. À la fin du XIV^e et au XV^e siècle, la corporéité et la sensualité du christianisme atteignent un certain paroxysme avec la multiplication des images vivantes, saignantes ou parlantes et l'essor d'un mysticisme ancré sur la mortification. La Réforme peut sembler faire marche arrière, mais la doctrine du sacerdoce universel et la destruction de la hiérarchie ecclésiastique sont des résultats de la spiritualisation de la chair, dans la mesure où le pasteur concilie harmonieusement son œuvre spirituelle et son insertion dans les structures de reproduction charnelle. En 1500, Dürer se peint sous les traits du Christ. Le créateur a pris la place du Créateur. Son œuvre picturale est à l'égal de celle produite par le Verbe. Elle est datée et signée. L'entrelacement des corps charnels dans les œuvres d'art baroque et l'ouverture des coupes des églises de la Contre-Réforme pour montrer un ciel peint où le céleste est vu en perspective rendent le ciel présent ici-bas, visible selon la même logique que des fleurs ou des poissons morts posés sur une table. Est-ce le ciel qui est devenu totalement matériel, l'église qui est rendue totalement spirituelle ou sont-ce les objets de la « nature », désormais objectivée, qui ont acquis le statut des essences invisibles ? L'ambiguïté est désormais patente. En 1652, Le Bernin achève de sculpter l'extase mystique de sainte Thérèse sous les traits d'une jouissance corporelle dont il fait un véritable spectacle, observé de part et d'autres par des personnages sculptés au balcon. Il n'est pas jusqu'aux boucles des cheveux de l'ange qui, dressées comme deux petites cornes, figurent le renversement.

Si la sainte Thérèse du Bernin aurait sans doute horrifié Augustin, on peut néanmoins penser qu'elle a été rendue possible par la logique augustinienne, une logique anti-dualiste selon laquelle le charnel est soumis au spirituel et acquiert, de ce fait, une existence légitime pour conduire vers le spirituel. Et rappelons, si besoin est, que Le Bernin n'est ni marginal, ni hérétique, mais le sculpteur choisi par le pape pour orner le parvis de l'église Saint-Pierre du Vatican. Le processus de *spiritualisation du charnel* implique une tension qui, dans la société occidentale, a basculé entre le XVI^e et le XVIII^e siècle au profit du « charnel », c'est-à-dire du temporel et du matériel. Alain Guerreau a proposé la notion de « double rupture conceptuelle » pour qualifier la disparition, dans la première moitié du XVII^e siècle, des deux structures fondamentales mises en place depuis le IV^e/V^e siècle, le *dominium* et l'*ecclesia*⁸⁷. Ce basculement, qui donne naissance à la fois au capitalisme structurel, à la peinture de paysage, à la cartographie, à la science puis aux révolutions politiques, se caractérise par le renversement de la logique définie par Augustin : l'esprit et l'absolu résident désormais

⁸⁷ Alain Guerreau, « Fief, féodalité, féodalisme », art. cit. n. 2 ; ID., *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, Seuil, 2001, pp. 23-39.

dans le matériel, dans l'humain périssable, voire dans son corps voluptueux, chanté par les libertins comme le creuset de la nouvelle liberté. C'est *La philosophie dans le boudoir* ! Sade signe le renversement complet de la philosophie augustinienne, mais aussi, peut-être, l'aboutissement ultime d'un processus enclenché par l'ouverture augustinienne...