

# La doctrine eucharistique de l'*Enarr. in Ps. XXXIII* d'Augustin

## I — PRÉSUPPOSÉS HERMÉNEUTIQUES

Les Psaumes sont des textes poétiques où les sentiments religieux les plus divers s'expriment à l'aide d'images, de métaphores et d'allégories de toutes sortes. A côté des passages limpides que l'intelligence peut saisir d'emblée, se trouvent des points obscurs que l'esprit ne peut pénétrer du premier regard, mais dont il soupçonne pourtant la signification mystérieuse. Aussi dès qu'il aborde l'explication d'un psaume, Augustin ne tarde-t-il pas à y découvrir une double catégorie d'éléments, les clairs et les obscurs. C'est précisément sur cette considération que s'ouvre l'*Enarr. in Ps. XXXIII* : « *Psalmus iste nihil quidem obscurum et quod expositore indigeat, videtur habere in textu suo ; titulus autem eius intentos facit, et pulsantes desiderat* » (S. I, I, 1-3)<sup>1</sup>. Le texte du Psaume est limpide ; mais son titre renferme un secret que seule l'intelligence attentive et laborieuse peut réussir à percer. Encore faut-il qu'à l'effort intellectuel et religieux du prédicateur viennent se joindre l'attention active de l'auditeur et surtout son humble prière. Cet effort conjugué du prédicateur et des auditeurs, qu'Augustin désigne du terme *pulsare* qui revient huit fois dans le seul premier paragraphe, est nécessaire pour comprendre le Christ (S. I, 9, 9-10) et avoir une meilleure intelligence des mystères divins (S. I, 9, 4-5).

Si Augustin met tant de peine à éclaircir ce qui est obscur et à découvrir le sens de ce qui est caché, s'il exhorte ses auditeurs à le seconder dans son labeur, c'est que, pour lui, l'Écriture est remplie de mystères et que rien n'a été écrit sans raison (S. I, 9, 2-5 ; 9, 10). L'Écriture nous

---

1. Citation d'après le *Corpus Christianorum*, t. 38, pp. 273-299. Les chiffres entre parenthèses renvoient au *Sermo*, à la section, et aux lignes de cette édition.

livre le mystère de Dieu. L'obscurité d'un texte fait pressentir un mystère caché, c'est-à-dire une réalité sacrée appartenant à la vérité de Dieu et ne pouvant se comprendre que par un don de Dieu (S. I, I, 12-13). Cette réalité sacrée, Augustin l'appelle *mysterium* ou *sacramentum*.

Quels sont les présupposés théologiques et exégétiques qui fondent cette vision des choses ? Pour Augustin, tout l'Ancien Testament est un *mysterium*. Le dessein de Dieu, dont la Bible nous décrit le déroulement, s'est réalisé suivant des étapes successives, suivant une loi de germes et d'épanouissements, de promesses et d'accomplissements. Pour Augustin, il est insuffisant de dire que le Christ est au centre de l'histoire du salut. Il faut dire au contraire que le Christ est au début, au centre et au terme du dessein de Dieu. Le Christ est partout dans la Bible parce que chaque étape de l'histoire du salut, tout en étant annonce et type, contient en germe le résultat final. Ce qui est amorce, germe, inchoation, ne trouve son sens qu'à la lumière de la réalisation finale. Tout l'Ancien Testament tire donc sa signification dernière de sa réalisation dans le Christ, dans le Christ crucifié, précise Augustin. La croix est la vraie clé de l'Écriture<sup>2</sup> ; c'est elle qui lui donne son sens ; c'est en elle que se trouve accompli tout l'Ancien Testament. Le *mysterium* caché sous la lettre de l'Ancien Testament, c'est le Christ crucifié lui-même.

Mais n'y a-t-il pas dans l'Écriture, et plus spécialement dans les Psaumes, des lieux privilégiés du *mysterium* ? En d'autres termes, à quels signes peut-on reconnaître un *mysterium* ? « Les indices sont très nombreux, écrit Pontet ; et l'ingéniosité de saint Augustin excelle à les signaler. Toute rupture, toute discrédence, tout ce qui fait ressaut dans le texte, ou à l'inverse, toute omission, tout déséquilibre dans l'ordre moral, toute apparence de scandale sont des signes à ne pas s'y méprendre... Un nom propre, un chiffre, le titre d'un psaume, une omission insolite, un détail piquant, autant de *sacramenta* méritant qu'on s'y arrête et qu'on les scrute »<sup>3</sup>. De tous ces lieux où se rencontre le *mysterium*, les trois qui méritent une attention particulière sont les nombres, les titres des psaumes et les noms propres.

Passons sous silence les nombres, puisque le *Psaume XXXIII* n'en contient aucun ; et venons-en aux titres qui revêtent toujours une importance spéciale aux yeux d'Augustin. Le titre, en effet, est comme la porte d'entrée qui nous introduit à l'intelligence du texte. Le titre d'un psaume en commande l'interprétation et l'exégèse. Aussi faut-il en scruter le sens profond pour y découvrir le *mysterium* qui nous fera accéder à la compréhension du psaume<sup>4</sup>. L'importance du titre est donc capitale. Il ne faut pas s'étonner de voir Augustin s'efforcer d'en dégager la signification cachée. *L'Enarr. in Ps. XXXIII* est un exemple typique de

2. *Enarr. in Ps. XLV*, I, 20, *Corpus Christianorum*, t. 38, p. 518.

3. M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris, Aubier, 1945, p. 259.

4. « In unum titulum multa sunt congesta mysteria » (*Enarr. in Ps. LXXX*, II, 5-6, *Corpus Christianorum*, t. 39, pp. 1119-1120).

cet effort. Le flair d'Augustin pressent sous l'enveloppe hermétique des mots un profond *mysterium* : « Est enim, quod fatendum est, arcanum et grande mysterium » (S. 1, 1, 14-15). Il y a dans le titre du *Ps. XXXIII* un *mysterium* caché qu'il faut percer à tout prix. L'intelligence du psaume en dépend. Ce *mysterium* est si profond qu'Augustin n'hésite pas à consacrer tout un sermon à l'explication du titre. A travers bien des considérations subtiles, voire franchement astucieuses, apparaissent des intuitions très profondes sur le mystère de l'Eucharistie. D'ailleurs, l'interprétation eucharistique du psaume découle précisément du *mysterium* caché sous son titre : « Psalmus David, cum mutavit uultum suum coram Abimelech et dimisit eum et abiit ». On se demande avec étonnement comment Augustin a pu percevoir sous l'enveloppe littérale de ce titre la présence du *mysterium* du corps eucharistique du Christ. C'est uniquement en faisant appel à un autre *mysterium* dont la présence lui a été suggérée par le changement du nom d'Akish en Abimelech et par l'explication étymologique de ces deux noms bibliques : « Utrumque ergo nomen magnum continet sacramentum » (S. 2, 2, 17-18). Puisque toute l'Écriture a été dite en parabole, les noms propres qui s'y rencontrent font partie de cette grande allégorie qu'est l'Écriture. Ils ont été, eux aussi, proférés en parabole. Et ne pas les traduire, ne pas les expliquer ou les interpréter serait se fermer au message que Dieu livre à travers eux (S. 1, 4, 5-10 ; S. 2, 2, 14-19).

Lorsque Augustin entreprend l'explication d'un psaume, sa première démarche est d'ordre historique. Il s'efforce de situer le psaume dans le cadre de l'histoire d'Israël. Or, il croit, suivant l'opinion commune de son époque, que tous les psaumes sont d'origine davidique. Il faut donc les insérer à l'intérieur de la trame vitale de David si l'on veut en capter tout le sens. Quel est donc dans la vie de David le fait historique auquel fait allusion le titre du *Ps. XXXIII* ? Augustin pense à la fuite de David devant Saül et à sa demande d'asile au roi Akish. A ses yeux, ce n'est qu'une hypothèse vraisemblable. Certes le fait historique correspond bien au titre du psaume (S. 1, 2, 48) ; mais le livre de Samuel porte le nom d'Akish alors que le titre du Psaume porte celui d'Abimelech (S. 1, 2, 51-52). Ce changement de nom n'infirme en rien le jugement de valeur porté sur le fait historique lui-même ; il a plutôt pour but de souligner la portée typologique du fait historique<sup>5</sup>. Il faut donc s'appliquer avec ardeur à percer le *sacramentum* caché dans ce changement de nom où s'enracine l'interprétation eucharistique qu'Augustin donnera à ce

5. « Diximus autem nomina mutata esse, ut sacramentum ostenderetur : ne idem nomen repetitum esset in titulo psalmi, non nobis prophetasse aliquid in sacramento, sed quasi gesta narrasse uideretur » (S. 2, 2, 13-17 ; c.f S. 1, 7, 21-22). Au début de son *Enarr. in Ps. LIX*, Augustin écrit : « Solet propheticus spiritus in Psalmorum titulis recedere aliquantulum ab expressione rerum gestarum, et aliquid dicere quod in historia non invenitur... propter futura praefiguranda (1, 38-43, *Corpus Christianorum*, t. 39, p. 754).

psaume. Le changement d'Akish (qui signifie : comment se fait-il, *quomodo* ?) en Abimelech (qui veut dire : Royaume de mon Père ; cf. S. 1, 4, 8-11 ; S. 1, 8, 2 ; S. 2, 2, 18-25) prouve que le psaume vise typologiquement l'incrédulité des juifs qui, à l'annonce de l'Eucharistie, s'écrient : « *Quomodo potest hic nobis dare manducare carnem suam* » (*Jn* 6, 54-56). C'est là la racine de l'interprétation eucharistique du Ps. XXXIII.

Cela peut nous paraître ingénieux, mais peu sérieux. Pour Augustin pourtant, il n'est pas douteux que ce changement de nom ait une signification typologique. C'est une question tellement grave qu'il va jusqu'à mettre en cause la valeur typologique de tout l'Ancien Testament. Rejeter la valeur typologique de ce changement de noms et de ce fait historique, c'est nier la valeur typologique de la manne, du passage de la mer rouge, de la pierre d'où jaillit l'eau au désert, des deux fils d'Abraham, c'est contredire le témoignage de Paul qui considère ces faits comme des types de réalités à venir, en un mot c'est rejeter du coup la dimension typologique de tout l'Ancien Testament (S. 1, 3, 1-25). Fort de ses pré-supposés exégétiques et appuyé sur la prière de ses auditeurs, Augustin entreprend avec sécurité l'explication du titre et du texte, à partir de l'étymologie des noms d'Akish et d'Abimelech. Et voilà que la porte du mystère s'ouvre à nous et nous pouvons percevoir cette réalité sacrée enfouie sous la lettre : le corps crucifié et eucharistique du Christ.

## II — ANALYSE DES PRINCIPAUX THÈMES

### A — *Mutavit vultum suum*

L'expression *mutavit vultum suum* occupe une place importante dans le texte que nous étudions. Elle n'y revient pas moins de dix-huit fois, sans parler des variantes. La fréquence de l'expression laisse pressentir son importance. La réalité qu'elle exprime est, en effet, comme la clé de voûte de l'argumentation d'Augustin ou, si l'on veut, comme le pôle autour duquel viennent se cristalliser tous les éléments de sa pensée.

L'expression *mutavit vultum suum* et ses variantes se rencontrent dans trois contextes différents qui sont comme des couches superposées. La première couche se situe au plan de l'histoire de David ; la seconde, au plan christologique ; et la troisième, au plan eucharistique. Ces trois plans ne sont pas seulement juxtaposés ; il y a une véritable relation typologique entre eux.

Examinons d'abord le sens de l'expression *mutavit vultum suum* quand nous la rencontrons dans un contexte historique. Puisque l'expression appartient au titre du *Psaume* XXXIII, la démarche initiale d'Augustin sera de chercher dans l'histoire de David le fait historique auquel elle se réfère. On l'a déjà dit plus haut, Augustin croit trouver cette référence

dans la fuite de David au pays des Philistins. David vient de tuer Goliath. Son exploit lui a acquis une grande réputation puisqu'en un seul combat il a procuré gloire et renommée au roi et au peuple. Aussi les femmes chantent-elles un hymne à la louange de sa gloire. Rempli de jalousie, le roi Saül décide de la poursuivre et de le faire périr. David s'enfuit alors chez Akish, le roi de Gat. Les serviteurs du roi finissent par découvrir la vaillance et la renommée de David et ils en informent Akish. David eut grand peur du roi, car il craignait les pires malversations et les plus cruels sévices. C'est à ce moment précis que David *mutavit uultum suum*.

*Mutavit uultum suum*. Qu'est-ce à dire ? Le contexte historique que l'on vient de décrire ne permet pas de saisir le sens de l'expression. Seule, la fin de l'histoire peut nous le révéler. Voici ce que nous dit le premier livre de Samuel dans la traduction utilisée par Augustin : « Mutavit uultum suum coram ipsis, et affectabat, et tympanizabat ad ostia ciuitatis, et ferebatur in manibus suis, et procedebat ad ostia portae, et salivae discurrebant super habam eius » (21, 13-15). Il est à noter que le verbe *mutare* est au parfait, alors que les cinq verbes qui suivent sont à l'imparfait. Cela veut dire que ces verbes ne sont qu'une explication de *mutavit uultum suum*. On pourrait donc traduire ainsi : « Sous leurs yeux il changea de comportement : simulant la folie, il tambourinait sur les battants des portes de la ville et marchait sur les mains ; il trébuchait sur les seuils de portes et la bave coulait sur sa barbe. »

Au plan historique, l'expression *mutavit uultum suum* désigne donc un changement d'attitude, de comportement qui s'exprime par des actions simulant la folie (S. 1, 2, 47). Craignant le roi Akish, David se mit à faire le fou, dirait-on en langage populaire. Aussi le roi le chassa-t-il sans le molester. Le glorieux David, volontairement oublieux de sa renommée, se dépouille de sa gloire et s'abaisse au point de prendre le comportement d'un fou ; et c'est ainsi qu'il sauve sa vie et devient l'ancêtre et le type du roi-messie. Dans cette *mutatio uultus* de David, Augustin lit en filigrane l'histoire d'une autre *mutatio uultus* : celle du Verbe. Et ceci nous amène au deuxième plan de compréhension : le plan christique.

Pour comprendre le sens christique de la *mutatio uultus*, il faut mettre le texte d'Augustin en parallèle avec l'hymne christologique de *Phil.* 2, 6-11.

Cum gloria eius ibi fuisset commemorata...

finxit insaniam, et quasi furore correptus

mutavit uultum suum

salivae discurrebant super barbam eius (S. 1, 2, 43)

affectabat

et tympanizabat ad ostia ciuitatis ... et procidebat ad ostia portae (S. 2, 2, 3-8 ; cf. S. 1, 2, 40-43 ; S. 1, 9, 10-31)

Cum in forma Dei esset

non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo

sed semetipsum exinaniuit

formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inuentus ut homo

humilavit se factus oboediens usque ad mortem

mortem autem crucis (S. 1, 6, 26-31)

Ce parallèle n'est pas complètement explicité par Augustin, mais il est amorcé à quelques endroits dans le texte et il est partout sous-entendu. Tout au long du premier sermon, Augustin est hanté par le texte de Philippiens. Il le cite explicitement à quelques reprises ; il y fait de très nombreuses allusions et il infléchit dans le sens de Philippiens chacun des mots de la péricope du livre de Samuel, de façon à en mettre en relief la portée christique. Ainsi se réalise le glissement du texte vers un sens typologique qu'on pourrait illustrer dans le tableau suivant :

|                    |                  |  |
|--------------------|------------------|--|
| Affectabat         | prend le sens de | : « affectum habebat » (S. 1, 9, 14)<br>« affectum in nos habebat ut animam suam poneret pro ovibus suis » (S. 1, 9 30-31)   |
| Tympanizabat       |                  | : « crucifigebatur ; in ligno extendebatur » (S. 1, 9, 29)<br>« significans quod crucifigendus esset Christus » (S. 2, 2, 36-37)   |
| Ad ostia ciuitatis |                  | : « corda nostra quae clauseramur contra Christum » (S. 2, 2, 38-39)   |
| procidebat         |                  | : « ad humilitatem se ipse deiciebat » (S. 1, 10, 13-14)<br>« humilauit se » (S. 2, 2, 45)   |
| Ad ostia portae    |                  | : « ad initium fidei quo salui efficitur » (S. 1, 10, 14-15)<br>« ad initium fidei nostrae » (S. 2, 2, 45-46)<br>« ostium... portae initium fidei, unde incipit Ecclesia » (S. 2, 2, 46) |
| saliuae            |                  | : « Saliuae significant stultitiam... infirmitatem » (S. 2, 4, 16-17)<br>« corpore infirmitatis suae » (S. 2, 4, 21-22)  |
| decurrebant        |                  | : « textit » (S. 2, 4, 21)   |
| super barbam eius  |                  | : « barba uirtus ostenditur » (S. 2, 4, 21)<br>« diuina uirtus » (S. 2, 4, 23)   |

Dans cette transposition typologique, la *mutatio uultus* signifie la kénose du Verbe, depuis l'incarnation dans une chair de faiblesse jusqu'à l'humiliante mort sur la croix. En réalité la *mutatio Verbi* s'opère sous un mode sacrificiel ; elle se réalise dans le sacrifice qui nous sauve et met fin aux sacrifices de l'Ancien Testament (S. 2, 2, 25-29). La *mutatio Verbi* se réalise donc dans l'exercice du sacerdoce de Jésus. « Mutauit ergo uultum suum in sacerdotio » (S. 2, 2, 29). Pour nous sauver, le Verbe change de visage : il devient prêtre selon l'ordre de Melchisedech. Dans son *Enarr. in Ps. CIX*, Augustin explique que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisedech en s'incarnant et en s'immolant : « Nam secundum id quod natus de Patre, Deus apud Deum, coaeternus gignenti, non sacer-

dos ; sed sacerdos propter carnem assumtam, propter uictimam quam pro nobis offerret a nobis acceptam<sup>6</sup>.

Puisque le sacrifice du Christ-prêtre inclut la résurrection, il faut dire que la *mutatio Verbi* n'est pas uniquement un mystère d'humiliation, mais aussi un mystère de gloire. C'est pourquoi la passion - mort - résurrection sera appelée « commutatio Christi » dans l'*Enarr. in Ps. LXXXVIII*<sup>7</sup>. Faisons un pas de plus et voyons comment cette *mutatio uultus Verbi* qui s'est opérée historiquement selon des étapes distinctes, se trouve réalisée en un moment unique dans l'Eucharistie. Et ceci nous mène au troisième niveau d'interprétation de *mutauit uultum suum*.

Par son sacrifice, le Christ abolit tous les sacrifices de l'Ancien Testament ; ceux-ci n'étant que des figures, ont disparu quand la réalité a été donnée. « Cum autem datum est quod promissum est, ablata sunt uerba promissiuua, data sunt completiuua. Sacificia ergo illa, tanquam uerba promissiuua, ablata sunt »<sup>8</sup>. Dans les deux sermons que nous étudions, Augustin revient à plusieurs reprises sur cette substitution du sacrifice véritable aux sacrifices figuratifs (S. 1, 6, 1-2 ; 7, 7-8 ; S. 2, 2, 25-29). Cette substitution s'accomplit évidemment au moment où le Christ s'offre en victime sur la Croix. Mais cet aspect n'intéresse pas Augustin dans le texte qui nous occupe. Son attention est ailleurs. Il ne considère pas le sacrifice du Christ comme événement historique, mais comme institution de salut. C'est pourquoi il parle du sacrifice du Christ comme une réalité toujours présente et actuelle : « sacrificium *nunc* diffusum est toto orbe terrarum » (S. 1, 5, 5). Augustin ne dit pas que les sacrifices de l'Ancien Testament ont été remplacés par le sacrifice qu'*a offert* le Christ sur la croix, mais par le sacrifice qu'il *a institué* à la cène. « Erat ibi sacrificium secundum ordinem Aaron, et postea ipse de corpore et sanguine suo *instituit* sacrificium secundum ordinem Melchisedech » (S. 2, 2, 26-28). C'est donc le sacrifice eucharistique du corps et du sang du Christ qui s'est substitué aux sacrifices de l'Ancien Testament. Ce sacrifice est offert tous les jours et en tous les lieux de la terre. Et le Verbe incarné est le prêtre qui offre ce sacrifice. Or le Verbe n'est prêtre que par la *mutatio uultus sui*. Et quand Augustin dit : « Mutauit uultum suum in sacerdotio », il ne désigne pas d'abord et premièrement le sacerdoce du Christ réalisé dans l'incarnation, la mort et la résurrection, mais le sacerdoce du Christ en tant que s'exerçant maintenant, *nunc*, dans le sacrifice eucharistique. Par *mutatio uultus sui*, il entend l'exercice actuel du sacerdoce du Christ dans le rite sacramental.

Nous sommes donc au troisième niveau de signification. Il est intéressant de noter comment Augustin, après avoir dégagé une première typologie, procède à une seconde adaptation du sens littéral pour en

6. *Enarr. in Ps. CIX*, 17, 8-11, *Corpus Christianorum*, t. 40, p. 1617.

7. S. 2, 13, 3-17, *Corpus Christianorum*, t. 39, p. 1243.

8. *Enarr. in Ps. XXXIX*, 12, 17-19, *Corpus Christianorum*, t. 38, p. 434.

extraire une deuxième signification typologique. Voici comment se présente le nouveau schéma :

|                                       |   |
|---------------------------------------|---|
| affectabat                            | adfectu plenus erat (S. 2, 2, 31)   |
| tympanizabat ad ostia ciuitatis       | De corpore et sanguine suo instituit sacrificium, secundum ordinem Melchisedech, (S. 2, 2, 27-29)<br>Sacrificium corporis et sanguinis... nunc diffusum... toto orbe terrarum (S. 1, 5, 3-5)                  |
| ferebatur in manibus suis             | Et ipse se portabat quodam modo, cum diceret : Hoc est corpus meum (S. 2, 2, 43-44)<br>Ferebatur enim Christus in manibus suis quando commendans ipsum corpus suum, ait : Hoc est corpus meum (S. 1, 10, 6-8) |
| Saliuae decurrebant super barbam eius | Ista infantilia uerba tegebant uirtutem ipsius (S. 1, 11, 9)  |
| Saliuae                               | Nonne erant tanquam infantilia uerba : Manducate carnem meam et bibite sanguinem (S. 1, 11, 7-8)  |
| decurrebant                           | tegebant (S. 1, 11, 9)  |
| barba                                 | uirtus (S. 1, 11, 10)   |

Cette troisième lecture du texte permet à Augustin d'en dégager la portée eucharistique. A ce niveau, le *mutauit uultum suum* devient une expression eucharistique. C'est l'étymologie du nom de Achis et le changement d'Akish en Abimelech qui, on l'a vu, a mis Augustin sur la piste d'une interprétation eucharistique. Le grand mystère qu'il voit dans ce changement de nom, c'est la *mutatio uultus Christi* dans le don sacramentel de son corps et de son sang. La traduction d'Akish par « Quomodo est » (S. 2, 2, 18), qui est la clef de l'interprétation eucharistique du psaume, évoque, dans la pensée d'Augustin, l'épisode évangélique où le Christ se présente comme pain de vie. Aussi dans ce contexte, la *mutatio uultus sui* se réfère-t-elle au pain et au vin changé au corps et au sang du Christ, ou mieux, elle se réfère au Christ prenant la figure du pain et du vin. « Ille autem dicebat : Nisi quis manducauerit carnem meam, et biberit sanguinem meum. Quia mutauerat uultum suum, quasi furor iste et insania uidebatur, dare carnem suam manducandam hominibus et bibendum sanguinem » (S. 1, 8, 16-19).

La *mutatio uultus* désigne donc le sacrifice eucharistique. Augustin donne à « saliuae » le sens de « infantilia uerba » (S. 1, 11, 6). Or ces « infantilia uerba » sont ceux-là même que le Christ a prononcés à la dernière Cène en instituant son sacrifice : « Hoc est corpus meum » (S. 1, 10, 8) et « Manducate carnem meam et bibite sanguinem meum » (S. 1,

II, 8). Ces deux textes sont de Matthieu et visent directement l'institution du sacrifice eucharistique. C'est en prononçant ces paroles que le Seigneur a institué le mémorial de sa mort en changeant le pain et le vin en son corps et en son sang. Ces « *infantilia uerba* » cachent une puissance divine. « *Ista infantilia uerba tegebant uirtutem ipsius* » (S. I, II, 9), Ceci est une allusion évidente à l'efficacité de la parole dans le sacrement. La *mutatio uultus* est donc en définitive l'acte par lequel le Christ change le pain et le vin en son corps et en son sang, par lequel il institue le sacrifice « *secundum ordinem Melchisedech* ». Parce que ce sacrifice est « *nunc diffusum... toto orbe terrarum* », il s'en suit que la *mutatio* vise l'acte sacrificiel réalisé dans le sacrement de l'Eucharistie.

Cette signification eucharistique et sacrificielle semble dominer la pensée d'Augustin dans les deux sermons. La *mutatio Verbi* qui se réalise historiquement en trois étapes (incarnation - mort - résurrection) se trouve réalisée sacramentellement dans un seul acte. Quand Augustin parle de *mutatio uultus*, il vise directement et avant tout l'acte sacramentel (*mutatio Christi*) ; mais à travers cet acte, il atteint le mouvement de kénose du Verbe, qui s'incarne et meurt pour ressusciter (*mutatio Verbi*) ; et enfin il pense au changement de comportement de David (*mutatio David*) qui sert de base à son raisonnement typologique<sup>9</sup>.

## B — *Humilité et Eucharistie*

Le thème de l'humilité occupe une place fondamentale dans les deux sermons. Ce n'est pas une idée parmi tant d'autres, mais c'est l'idée de base qui soutient tout l'édifice conceptuel. C'est comme le point d'attache où viennent se nouer tous les éléments du raisonnement. L'humilité ne sera envisagée ici que dans son rapport avec l'eucharistie. Disons d'abord que toute l'œuvre du salut est envisagée comme la victoire de l'humilité

9. Il y a un passage où l'expression « *mutauit uultum* » est employée dans un sens qui se situe en dehors des trois plans dont j'ai parlé.

Ce texte est placé dans un passage où il s'agit de la communion au corps du Christ : « *Si ignoras, gusta, et uide quam suavis est Dominus : si autem non intellegis, rex es Achis. Immutabit faciem suam David, et recedet a te, et dimittet te, et abibit* » (S. 2, 12, 11-14). Tout en faisant explicitement allusion à l'histoire de David, tout en se servant de la typologie (*David* est employé au lieu de *Christus*), l'expression « *immutabit faciem suam David* » a un sens bien particulier, différent du sens littéral, du sens christique et du sens sacramentel.

L'expression « *immutabit faciem suam* » doit se comprendre dans la dialectique des relations de Dieu et de son peuple, telle que l'ont exprimée les prophètes. Lorsque le peuple élu tombe dans le péché, Dieu détourne son visage de lui ; il lui montre son dos et non sa face. Nous lisons dans Jérémie, par exemple : « *C'est mon dos et non ma face que je leur montrerai au jour de leur désastre* » (18, 17). Ce détournement du visage est le symbole de l'abandon, du rejet, de l'éloignement de Dieu. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'expression « *immutabit faciem suam* » du S. 2, 12, 14. Au fidèle, le Christ montre un visage de bonté. Mais ce visage devient jugement et condamnation pour celui qui ne le « goûte » pas, c'est-à-dire qui ne le reconnaît pas sous les apparences ou qui, le reconnaissant, le mange indignement.

sur l'orgueil : « *Christus est qui occidit diabolum... humilitas occidit superbiam* » (S. 1, 4, 15-16). C'est l'orgueil qui nous a éloignés de Dieu, qui a fermé nos cœurs à la vision du Verbe (S. 1, 9, 35-36), et qui nous a voués à la mort éternelle (S. 1, 9, 23). Mais « Dieu s'est fait humble » (S. 1, 4, 25) : il a changé de visage en se faisant chair ; il a changé de visage en mourant sur la croix ; il a changé de visage en devenant pain de vie.

Le triple changement de visage est considéré par Augustin comme triple humiliation. Le Verbe quitte l'aspect de Dieu en se démettant des attributs qui lui reviennent comme Verbe ; puis il prend la forme d'esclave ; enfin quittant l'apparence humaine il prend la forme du pain. Telle est l'humilité du Verbe. C'est dans l'eucharistie que cette humilité atteint sa profondeur ultime : « *Christus... ait : Hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis. Ipsa est humilitas Domini nostri Iesu Christi...* » (S. 1, 10, 6-9). L'eucharistie est la « bave qui coule sur la barbe du Christ ». L'humilité du Seigneur va jusqu'à la folie. En se faisant notre nourriture, le Christ a montré la folie de son humilité, « *stultitiam* » (S. 2, 4, 16-17). Mais ce qui est fou aux yeux des hommes est sagesse de Dieu (S. 2, 4, 17). C'est sagesse de Dieu parce que c'est amour de Dieu. Ce qui motive l'abaissement du Verbe c'est l'amour. C'est parce qu'il a eu pitié de nos malheurs (S. 1, 9, 15), c'est parce qu'il était débordant d'amour (S. 2, 2, 31) que le Christ a accepté de subir une mort ignominieuse (S. 2, 2, 34) ; c'est parce que sa sagesse est folie (S. 2, 2, 5) qu'il accepte de se donner en nourriture (S. 2, 2, 5).

L'amour transforme tout. Ce qui semble folie devient sagesse. C'est pourquoi l'Eucharistie est en définitive une folie raisonnable et une sage démente : « *sanam insaniam et sobriam ebrietatem* » (S. 2, 12, 5). L'humilité du Verbe est une œuvre de sagesse parce qu'elle est la voie qui conduit au Père (S. 1, 4, 19). L'Eucharistie est vraiment la voie d'accès au salut ; elle est la porte qui nous y introduit. Augustin en est si convaincu qu'il soutient (dans certains textes) la nécessité absolue, même pour les enfants, de manger le corps du Christ pour entrer dans la vie éternelle<sup>10</sup>. La communion au corps du Christ est donc le premier pas sur la voie de l'humilité qui mène à Dieu.

Mais attention ! C'est l'humilité du Christ — et non la nôtre — qui est *via reditus ad Deum*. C'est l'humilité du Christ qui sauve. C'est pourquoi l'humilité du Christ nous est donnée. Mais comment nous est-elle donnée ? Dans l'Eucharistie (S. 1, 5, 6 ss). L'humilité du Christ est la source du don de son corps ; et à l'inverse le don de son corps est la source du don de son humilité. Dans l'Eucharistie, le Christ nous communique sa propre humilité (S. 2, 4, 4 ; S. 2, 7, 35). En même temps qu'il nous donne son corps, Jésus nous donne son humilité. Cette humilité du Christ qui nous est donnée change notre visage et le conforme à l'image du sien. L'humilité du Christ est en nous principe de notre propre humilité.

10. Cf. *Lettre* 186, 28 et 30, P.L., t. 33, Col. 826-827.

Dieu est le Très-Haut, mais pour l'atteindre l'homme doit s'abaisser au niveau où le Christ s'est lui-même abaissé, il doit descendre rejoindre le Christ au niveau d'un signe sacramental (S. 2, 23, 3). Tel le grand mystère, objet de la risée d'Akish, c'est-à-dire des sots et des ignorants (S. 1, 8, 25-26 ; S. 2, 12, 10). C'est par l'humilité du Verbe qu'on monte vers Dieu. Ce qui est kénose pour le Verbe est extase pour l'homme.

Le chrétien doit suivre les « traces de Dieu » (S. 1, 4, 27) ; il ne peut les suivre qu'en imitant son humilité (S. 1, 4, 25) ; et cette humilité nous est montrée par l'Eucharistie (S. 2, 7, 34). Par l'Eucharistie, non seulement le Christ nous communique son humilité qui devient principe de la nôtre, mais encore il nous en donne un modèle. Les chrétiens qui rejettent le don que le Seigneur fait de son humilité dans l'Eucharistie et qui refusent de suivre les traces de l'humilité du Verbe se coupent non seulement de Dieu (S. 1, 4, 20), mais aussi de la communauté de leurs frères dans la foi. L'orgueil brise les liens qui rattachent l'homme à Dieu ; il détruit les liens qui soudent la communauté ecclésiale. L'orgueil est corrosif ; il est destructeur ; il noyautte l'unité de l'Église, corps du Christ. Au calvaire, les bourreaux n'ont pas broyé les membres de Jésus (S. 2, 7, 17) ; mais les hérétiques ont rompu l'Église du Christ (S. 2, 7, 25). C'est par l'orgueil des chrétiens que l'unité de l'Église a été déchirée (S. 2, 7, 32).

Mais quel sera le remède à cette division dont l'orgueil est la cause ? Le remède, c'est l'humilité du Seigneur telle qu'il nous l'a livrée dans le sacrement de son corps et de son sang (S. 2, 7, 35). L'humilité tue l'orgueil : « humilitas occidit superbiam » (S. 1, 4, 16), et ainsi devient facteur d'unité de l'Église (S. 1, 4, 17). En nous livrant l'humilité du Christ, l'Eucharistie construit l'unité de l'Église. L'Eucharistie est le sacrement de l'unité parce qu'elle la réalise ; et elle la réalise par l'humilité du Seigneur qu'elle nous livre. Il y a dans cette vision augustinienne des rapports entre l'Eucharistie, l'humilité du Seigneur, et l'unité de l'Église, une intuition très originale dont l'étude approfondie ne manquerait pas de susciter un grand intérêt.

### C — La manducation du Verbe

Notre texte se signale par la variété et la richesse du vocabulaire de la manducation. *Manducare* revient une trentaine de fois dans les expressions (*manducare corpus et sanguinem* ; *manducare carnem* ; *manducare panem, cibum* ; *manducare crucifixum*) et *bibere* se rencontre une quinzaine de fois dans l'expression « *bibere sanguinem* ». Le verbe *pascere* se trouve trois fois (S. 1, 6, 20 et 21 et 25), alors qu'on remarque deux emplois des verbes *esurire* (S. 2, 15, 30 ; S. 2, 19, 15), *satiare* (S. 1, 6, 12 ; S. 2, 15, 27) ; *saturare* (S. 2, 15, 31 ; S. 2, 25, 19), et *frui* (S. 2, 6, 37 ; S. 2, 9, 16). D'autres verbes ne se rencontrent qu'une fois. Ce sont *saginare* (S. 1, 6, 12), *uesci* (S. 1, 6, 18), *perfrui* (S. 2, 6, 23), *gustare* (S. 2, 12, 11), *repleri* (S. 2, 15, 16), *sitire* (S. 2, 15, 30), et enfin *inebriare* (S. 2, 18, 16).

A côté de ces verbes nombreux et variés, se rencontre un certain nombre de substantifs. Il y a *fames* qui est employé deux fois (S. 2, 17, 32 ; 2, 14, 3) ; il y a aussi *mensa* (S. 1, 6, 14), *esca* (S. 1, 8, 6) et *potus* (S. 1, 8, 7) qu'on voit paraître une seule fois dans le texte. Il y a encore les mots *panis* et *cibus* que l'on rencontre dix fois chacun. Au sixième paragraphe du premier sermon, nous trouvons un mot dont la signification est capitale pour l'intelligence de tout le texte. Il s'agit du substantif *lac* (qu'on trouve trois fois) et du verbe *lactescere* employé une seule fois. Tous ces termes, jetés en vrac devant vos yeux, mettent en relief l'importance du thème de la manducation. Si la majorité de ces termes se situent dans un contexte eucharistique, il faut noter que certains n'ont qu'un rapport lointain avec la manducation eucharistique ; et d'autres désignent une réalité purement profane.

L'idée de manducation n'est pas une simple incidence dans notre *Enarratio* ; elle est une donnée qui sous-tend tout le texte. C'est toute l'œuvre du salut qui est ici présentée en termes de manducation. Le Verbe, nourriture éternelle (S. 1, 6, 9-10), s'incarne pour que, en mangeant le pain de la parole et la chair du Christ, l'homme puisse participer à la table des Anges (S. 1, 6, 15-31). Voilà la doctrine qui se dégage d'une rapide considération du vocabulaire de la manducation et plus particulièrement d'une étude plus attentive du thème si cher à Augustin, celui du Verbe devenu lait<sup>11</sup>. Le thème s'exprime en quatre affirmations de base : premièrement, le Verbe est la nourriture éternelle des Esprits célestes (S. 1, 6, 8-13) ; deuxièmement, l'homme est incapable d'absorber cette nourriture (S. 1, 6, 12-13) ; troisièmement, Dieu doit prendre l'initiative : le Verbe se fait lait (S. 1, 6, 14-25) ; enfin, le but de cette « lactéfaction » du Verbe, c'est la manducation du Pain des Anges (S. 1, 6, 25-32). Reprenons chacun de ces énoncés et essayons d'en dégager rapidement la portée.

Le Verbe éternel est la nourriture des Esprits célestes, des Anges et des Puissances d'en haut (S. 1, 6, 12). C'est en tant que Sagesse de Dieu que le Verbe est nourriture éternelle (S. 1, 6, 21). La Sagesse invite les hommes à son banquet (*Pr.* 9, 32) ; le Christ invite à sa table (S. 2, 16). L'homme est incapable d'acquérir la sagesse si ce n'est par un don de Dieu (*Sg.* 8, 18-24) ; l'homme ne peut manger la « nourriture éternelle » (S. 1, 6, 9-10). La Sagesse enseigne la crainte (*Si.* 1, 11-20) ; le Christ l'enseigne également (S. 2, 16). La Sagesse nourrit les hommes et les rassasie (*St.* 24, 19 ; *Pr.* 9, 5) ; le Christ nous rassasie de son propre corps. On embrasse la Sagesse (*Pr.* 4, 8) ; on embrasse également le Verbe (S. 2 ; 6). La Sagesse est supérieure à tous les biens (*Sg.* 7, 7s ; *Pr.* 8, 18-21) ; le Christ nous remplit de richesses spirituelles en comparaison desquelles les richesses de la terre ne sont que néant (S. 2, 15, 17-22). La Sagesse est nourriture des Anges parce qu'elle est Parole de Dieu et Vérité de

11. Voir T. VAN BAVEL, *L'humanité du Christ comme 'lac parvulorum' et comme 'via' dans la spiritualité de saint Augustin*, dans *Augustiniana* 7, 1957, p. 245-281.

Dieu. Les Esprits célestes en sont complètement rassasiés parce qu'ils reçoivent d'elle la totalité de leur être et la plénitude de la vie, de la connaissance et de l'amour.

Mais quel homme pourra jamais s'asseoir à cette table de la Sagesse ? Où trouver un cœur capable d'absorber pareille nourriture (S. 1, 6, 13) ? On n'a qu'à considérer la sublimité de la Sagesse pour constater qu'elle est vraiment trop haute (S. 1, 6, 8) et que l'homme est vraiment trop vil et trop misérable pour pouvoir jamais goûter la suavité du Verbe<sup>12</sup>. Rien de créé ne peut élever l'homme à une telle destinée. Toute tentative de saisie de Dieu est une démarche prométhéenne vouée à l'échec. Puisque l'homme est incapable d'atteindre le pain céleste, le pain céleste lui-même descendra vers l'homme. Puisque l'homme, qui est comme un enfant (S. 1, 6, 16-19), ne peut manger la nourriture solide de la Sagesse, cette nourriture se fera lait (S. 1, 6, 15). Grâce à ce lait, l'homme-enfant pourra parvenir à la stature de l'homme parfait capable de s'asseoir à la table des Anges<sup>13</sup>.

Mais comment le Verbe peut-il se changer en lait ? Augustin répond en prenant l'analogie de la mère. La nourriture solide devient lait dans les seins de la mère grâce à un système de glandes. Sans vouloir faire un exposé de biologie, Augustin insiste sur l'identité substantielle entre la nourriture consommée par la mère et le lait qui nourrit l'enfant<sup>14</sup>. Si bien que l'enfant mange exactement ce que mange la mère : « quod manducat mater, hoc manducat infans : ... *ipsum panem* mater incarnat, et per humilitatem mammillae et lactis succum de *ipso pane* pascit infantem » (S. 1, 6, 17-20). L'insistance est mise ici sur l'identité des nourritures : il s'agit du même pain ; la mère le prend sous forme solide et l'enfant sous forme liquide. Pour Augustin, *lactescere* signifie *incarnare*. L'incarnation du Verbe est exprimée par *lactescere* pour indiquer que la chair du Christ est le moyen par lequel la « nourriture éternelle » (S. 1, 6, 9-10) se fait nourriture des hommes (S. 1, 6, 15 ss.). Le Verbe devient lait afin que l'homme puisse, en absorbant le lait, manger la Sagesse. L'incarnation est donc finalisée par la manducation du Verbe, nourriture éternelle. Le Verbe se fait homme, se fait lait, pour faire passer l'homme de l'enfance à la maturité et le rendre ainsi capable de manger le Verbe.

En Christ, l'homme se trouve appelé à une « koinonia » avec Dieu. Quand Augustin affirme que le Verbe se fait lait « pour que l'homme mange le Pain des Anges » (S. 1, 6, 28), il considère l'incarnation comme la voie par laquelle se réalise cette communion à Dieu. L'expression : « Verbum caro factum est, *ut panem Angelorum manducaret homo* » est fréquente

12. Cf. *Enarr. in Ps. CXXXIV*, 5, 10-42, *Corpus Christianorum*, t. 40, p. 1941.

13. « Ille quidem cibus est, sed ego infans sum, lactandus sum, ut idoneus fieri possim ad manducandum cibum » (*Enarr. in Ps. CXIX*, 2, 44-46, *Corpus Christianorum*, t. 40, p. 1778. « Ille cibus est ; accipe lac et nutriaris, ut sis ualidus ad capiendum cibum » *Tract. in Ioh. I*, 12, 18-19, *Corpus Christianorum*, t. 36, p. 7 ; « De lacte nutriat, ut ad cibum perueniat », *id.*, I, 17, 23 ; p. 10).

14. *Enarr. in Ps. CXIX*, 2, 45-60, *Corpus Christianorum*, t. 40, p. 1778-1779.

chez Augustin<sup>15</sup>. Elle vise très souvent la communion eschatologique avec le Verbe dans le royaume. C'est le sens qu'elle garde dans notre texte mais elle le retient uniquement comme arrière-fond. Ce qui est signifié directement ici, c'est la manducation eucharistique. Le Verbe s'anéantit *pour que* l'homme puisse manger le Corps du Christ et boire son Sang.

L'interprétation eucharistique que nous donnons ici à l'expression « *ut panem angelorum manducaret homo* » s'appuie sur les considérations suivantes : l'expression se trouve interpolée dans le grand texte christologique de *Phil. 2, 6-11* où Paul présente le mystère du Christ comme une kénose et une glorification. « *Cum in forma Dei esset... Saginantur illo angeli* » (S. 1, 6, 27). C'est la reprise du thème. Les Anges se rassasient du Verbe de Dieu. « *Sed semetipsum exinaniuit, ut manducaret panem angelorum homo* »... « *Formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitum inuentus ut homo, humilauit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis, ut iam de cruce commendaretur nobis caro et sanguis Domini nouum sacrificium* » (S. 1, 6, 28-33). Le Christ subit la mort pour (*ut*) nous donner le nouveau sacrifice, celui de son corps et de son sang. Il nous donne ce nouveau sacrifice afin que (*ut*) nous puissions manger le Pain des Anges, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ. Pour Augustin, la communion sacramentelle au corps du Christ finalise tout le mystère du Christ.

La communion eschatologique à Dieu dans le Christ reste la fin et le terme ultime de l'œuvre de Jésus. La communion eucharistique constitue les arrhes de cette « *koinonia* » eschatologique. Elle en est la réalisation inchoative pour l'*homo viator*. Dans la mesure où elle nous unit au Christ ressuscité, assis à la droite du Père ; dans la mesure où elle nous introduit dans le mystère du Verbe et dans l'intimité de Dieu ; dans la mesure où elle nous fait entrer dans le siècle à venir, elle est vraiment une communion eschatologique. En mangeant le corps du Christ, le chrétien mange effectivement le Verbe de Dieu, « *cibus sempiternus* », dont se nourrissent les esprits célestes (S. 1, 6, 9-10). Ainsi comprise, la communion eucharistique peut revendiquer toute la finalisation du mystère et de l'œuvre du Christ.

#### D — *Eucharistie et contemplation*

La vision du Verbe est un autre thème majeur de l'*Enarr. in Ps. XXXIII*. Il est visiblement présent à l'esprit d'Augustin tout au long de son discours. Augustin n'a pas de larges développements sur la question ; cependant les passages sont nombreux qui en expriment l'un ou l'autre aspect.

<sup>15</sup> *Enarr. in Ps. CXXXIV*, 5, 34-35, *Corpus Christianorum*, t. 40, p. 1941 ; *Enarr. in Ps. LXXVII*, 17, 33, *Corpus Christianorum*, t. 39, p. 1080 ; *Sermon CCXXV*, 2, 3, *P.L.*, t. 38, col. 1097.

Pour Augustin, l'œuvre du salut s'accomplit à travers la réalité sensible qui devient ainsi porteuse de grâce. La saisie du sensible est toujours l'œuvre des sens. C'est ce que notre texte désigne par l'expression *foris uidere* (S. 1, 6, 51), qui ne désigne pas seulement la vue, mais aussi le toucher, l'ouïe, etc... *Foris uidere* c'est saisir une réalité par le dehors sous son aspect sensible. Pour atteindre la réalité profonde qui se cache derrière l'apparition, il faut une opération spirituelle. Cette démarche est désignée par le terme « *intelligere* » (S. 1, 6, 52). Dans l'ordre naturel, la perception de l'intelligible est une démarche d'ordre intellectuel ; mais dans l'ordre du salut, la saisie du mystère contenu dans le sensible est une opération de *l'intellectus spiritalis* (S. 1, 7, 28) ou du *cor* (S. 1, 9, 35). Alors que les yeux connaissent le sensible, l'intelligence perçoit l'essence ou l'intelligible et le cœur saisit le mystère. Par opposition aux yeux charnels (*oculus foris*), le cœur est comme l'œil intérieur (*oculus intus*) qui permet de pénétrer le secret profond de l'être, de voir l'être par le dedans (*intus intelligere* : S. 1, 6, 52). Cette opération spirituelle du cœur est une vision puisqu'elle nous fait pénétrer au-delà du sensible pour nous faire percevoir le mystère qui s'y trouve caché.

Quand le Verbe, « Lumière véritable » (S. 2, 10, 38), « vérité suréminente et Sagesse de Dieu » (S. 2, 6, 17) changea son visage en se revêtant d'une chair mortelle, les Juifs n'ont vu que cette chair mortelle : « Ils ont connu le Christ selon la chair, dit Augustin, ils ne l'ont pas connu selon la divinité » (S. 1, 6, 41-42). Leurs yeux de chair ne voyaient qu'un homme ; leur intelligence reconnaissait en lui le fils de David (S. 1, 6, 52) ; mais ils ne pouvaient percevoir en lui le Seigneur de David (S. 1, 6, 53). Et quand le Verbe changea de nouveau son visage pour devenir Pain de vie, les Juifs furent profondément scandalisés et bouleversés (S. 1, 8, 7). Les Paroles du Seigneur leur semblaient folie et insanité (S. 1, 8, 21) ; ils ne purent les supporter parce que, les comprenant charnellement, ils croyaient devoir manger le corps de Jésus qu'ils voyaient de leurs yeux (S. 1, 8, 10). Il y avait dans les paroles de Jésus un *sacramentum* (S. 1, 8, 32) qu'ils ne pouvaient saisir. Ils ne pouvaient pas voir le Verbe dans la chair, ni saisir le mystère dans les paroles, parce que leur cœur n'avait pas l'intelligence spirituelle (S. 1, 8, 26). Et là où il n'y a pas l'intelligence spirituelle c'est la ténèbre (S. 1, 8, 14). Les Juifs ne voyaient rien parce qu'ils étaient aveugles. Leur cœur étant fermé (S. 1, 9, 34) « ils ne pouvaient voir le Verbe que voient les Anges » (S. 1, 9, 36). Pour voir le Verbe, il faut que brille la lumière et que se dissipent les ténèbres ; il faut que le cœur soit ouvert. Et cela dépasse les forces de l'homme pécheur. C'est là l'œuvre de Dieu.

Par son incarnation, le Verbe guérit l'œil de notre cœur. L'incarnation est un divin collyre qui redonne la vue à l'homme déchu<sup>16</sup>. Voilà que

16. « Quia uero Verbum caro factum est, et habitauit in nobis, ipsa natiuitate collyrium fecit, unde tegerentur oculi cordis nostri, et possemus uidere maiestatem eius per eius humilitatem » (*Tract. in Ioh.* II, 16, 1-4, *Corpus Christianorum*, t. 36, p. 19).

s'ouvre le cœur des hommes qui jusque-là était fermé à la vie éternelle. Pour voir le Verbe, il ne suffit pas d'avoir le cœur ouvert, encore faut-il que les ténèbres qui nous entourent soient dissipées et que brille la lumière éternelle du Verbe. Les Juifs ont fermé leur cœur et la gloire du Verbe qu'ils ont rejetée les a aveuglés, alors que les Païens au contraire ont été illuminés (S. 2, 10, 17) ; ils ont vu et ils sont devenus l'Église, c'est-à-dire le peuple qui marche dans la lumière et qui voit Dieu. Quand le Christ change son visage devant l'Église (S. 1, 6, 34-38) et se donne en nourriture le croyant le reconnaît et voit à travers le signe, le Verbe qui se donne. Il serait fermé le cœur qui ne le verrait pas et les ténèbres du mal l'emprisonneraient. Il serait dominé par l'erreur, la folie et l'ignorance (S. 1, 8, 11-12). Il serait comme le roi Akish : « si... non intelligis, rex Achis es » (S. 2, 12, 12).

L'Eucharistie est fontaine de lumière ; elle a la puissance d'éclairer tous ceux qui s'approchent d'elle. Le Corps du Christ, mort et ressuscité, est source d'illumination. Celui qui veut être éclairé n'a qu'à s'approcher de lui. Mais il doit s'en approcher « per poenitentiam » (S. 2, 11, 4), guidé par la foi et poussé par la charité (S. 2, 10, 18). Si dans ces conditions, le croyant s'approche du corps du Christ pour le manger, il sera illuminé. « Accedite ad eum, et illuminamini », dit le v. 6 de notre *Ps.* Alors que les Juifs se sont approchés matériellement du Christ pour le crucifier (S. 2, 10, 11), nous devons, nous, nous en approcher pour le manger : « nos ad eum accedamus, ut corpus et sanguinem eius accipiamus » (S. 2, 10, 11-12). Tout l'effort de conversion, toute la vie théologique se trouvent finalisés en quelque sorte par cette manducation du corps du Christ ; elle est une mise en œuvre des vertus de foi, d'espérance et de charité dans une tentative d'approche du Seigneur afin de pouvoir manger son corps et boire son sang. Mais cette manducation n'est pas considérée comme une fin en soi ; elle est considérée comme un moyen. L'Eucharistie est une source de lumière ; en s'en approchant le chrétien se trouve illuminé. Le terme de l'effort chrétien et de la vie théologique est de recevoir de Dieu l'illumination qui nous rend capables de le voir. « Accedamus ad eum, et illuminemur » (S. 2, 10, 9). Le corps et le sang du Christ crucifié illuminent ceux qui s'en nourrissent (S. 2, 10, 13).

Cette illumination qui conduit à la vision s'accompagne d'une expérience « mystique ». C'est en mangeant le corps du Christ que le chrétien peut goûter la douceur du Verbe, qu'il peut arriver à comprendre la densité du mystère eucharistique. « Si ignoras, gusta » (S. 2, 12, 11). C'est seulement par l'expérience de cette manducation spirituelle que l'on peut saisir ce que signifient les paroles du Seigneur : « Qui ne mange ma chair et ne boit mon sang, n'a pas la vie en lui » (S. 2, 12, 8). Ce n'est pas par des mots qu'Augustin tente de faire comprendre à ses auditeurs la suavité du Seigneur. Aussi arrivé au verset 9 du *Ps.* « Gustate et uidete quam suavis est Dominus », il s'abstient de tout commentaire. Ce silence nous étonne, mais il est des choses qu'on ne comprend que par l'expérience. Le mystère eucharistique en est. On le saisit dans sa totalité par

une expérience de manducation. « *Experienti dabitur scire* », dit le proverbe ancien. La primauté est donnée à l'expérience. Le « *scire* » est un mouvement second par rapport à l'« *experire* » ; « *si ignoras, gusta* », écrit Augustin (S. 2, 12, 11). Goûtes et tu connaîtras ; goûtes et tu veras. Convaincu et du primat de l'expérience et de l'impuissance des paroles pour l'exprimer, Augustin se contente d'inviter ses fidèles à faire l'expérience du Seigneur dans le sacrement. « *Gusta, et uide quam suavis est Dominus* » (S. 2, 12, 12). Toute tentative d'explication serait appauvrissement et trahison de l'expérience. Trêve de mots donc ! Il faut passer à l'action, faire l'expérience eucharistique pour aboutir à la contemplation du Verbe. Premier mouvement : il faut s'approcher du Seigneur par une vie chrétienne pénitentielle : « *ad eum accedamus* » (S. 2, 10, 11). Deuxième mouvement : il faut manger le corps crucifié du Seigneur : « *manducando crucifixum* » (S. 2, 12, 13). Troisième mouvement : par le truchement de cette manducation, il est possible de goûter expérimentalement la douceur du Seigneur : « *gusta, et uide quam suavis est Dominus* » (S. 2, 12, 12). Quatrième mouvement : cette expérience illumine le croyant et lui permet de voir, de contempler le « *Verbe que voient les Anges* » (S. 1, 9, 37).

Mais de quelle vision s'agit-il ? Pour Augustin, la contemplation est liée à la Sagesse. Contempler, c'est voir la lumière éternelle de la Sagesse. La contemplation augustinienne, dit le P. Boyer, est « un acte d'intelligence, un regard, une vision incorporelle, une pensée, une lumière intelligible à la fois éclatante et rapide comme un éclair »<sup>17</sup>. Ce n'est pas un discours ni un raisonnement, encore moins une démonstration ; c'est un acte simple de saisie intuitive de Dieu. « Ce qui est vu ainsi, c'est Dieu, c'est la Vérité, c'est l'Être qui vraiment est, c'est la Lumière immuable, la Sagesse, le Bien, la Trinité. Et cette vue a quelque chose d'immédiat comme un contact, de surprenant comme une découverte, de troublant et d'effrayant même, comme la rencontre d'une puissance infinie »<sup>18</sup>. S'agit-il d'une vision de Dieu face à face ? Certains auteurs l'ont soutenu, en particulier le P. Maréchal<sup>19</sup>. La plupart des commentateurs d'Augustin refusent cependant une telle interprétation. Ils soutiennent que, chez Augustin, la vision contemplative de Dieu, même si elle a quelque chose d'immédiat et de délicieux, ne se réalise que « *per speculum et in aenigmate* ». La *uisio Dei*, qui est l'acte de la contemplation, n'est pas sans rapport avec la vision béatifique. Mais elle ne dépasse pas l'ordre de la foi. Elle se situe dans la ligne du développement de la foi. On peut même dire qu'elle est le degré ultime de la foi. Elle est la foi arrivée au terme de son évolution. La contemplation augustinienne est donc une vision de Dieu se réalisant *per speculum*, à travers une image. De quelle image s'agit-il ? Le Père Cayré répond : « Toute la seconde partie du 'De

17. Ch. BOYER, Art. « Augustin », *Dict. de spiritualité*, t. 1, col. 1118.

18. *Ibid.*

19. J. MARÉCHAL, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, dans *Nouv. Rev. Théol.* 57 (1930) 89-109 ; 191-214.

Trinitate ' est consacrée par Augustin à la recherche d'une image grâce à laquelle s'éclaire en partie le mystère et se montrent en quelque manière les Trois Personnes... L'aptitude qu'a l'esprit humain à retenir par la mémoire (*meminisse*), à retrouver par la pensée (*intelligere*) et à saisir par l'amour (*amare*) celui qui l'a créé (*De Trin.* 14, 7, 15) : voilà l'image. Mais la vraie sagesse pour Augustin, c'est le fait de voir Dieu dans cette image. La sagesse chrétienne consiste à réaliser cela par les moyens surnaturels, c'est-à-dire par les vertus théologiques... La vue de l'image, la considération des éléments qui la constituent, c'est encore la science, ou la théologie... La sagesse va au-delà et dans l'image considère Dieu lui-même, pour jouir de sa présence, quand l'amour accompagne le regard : voilà la *contemplation*, l'acte propre de la sagesse, l'acte mystique par excellence, celui que l'homme n'accomplit que sous l'action de l'Esprit-Saint »<sup>20</sup>.

Dans notre texte, il ne saurait s'agir d'une vision immédiate du Verbe, car dans les quatre passages (*S.* 1, 10, 20ss ; *S.* 2, 2, 45ss ; *S.* 2, 6, 10ss ; *S.* 2, 9, 15ss) où il est question de vision « facie ad faciem », le texte, qui est au futur, désigne toujours la vision des bienheureux dans le royaume. Cette vision face à face est le privilège des anges et des bienheureux. Notre texte, très explicite sur ce point, ne permet pas d'en douter. La contemplation immédiate du Verbe est le terme de la vie chrétienne. Voir la face du Verbe dans toute sa splendeur, voilà l'héritage qui nous est promis. Déjà dès cette vie notre cœur aspire à anticiper cette vision. Dans cet univers de signes qui à la fois lui cachent et lui révèlent la présence du Verbe, le croyant ne peut pas encore jouir de la vision immédiate ; il doit vivre de foi. La foi lui révèle le Verbe à travers des signes. Le cœur illuminé pénètre le signe et peut voir *aliquo modo* le Verbe qui s'y cache. La vision du Verbe qui est le fruit de l'expérience eucharistique est une vision de foi, une vision indirecte réalisée *per speculum in aenigmate* (*S.* 1, 10, 22). Quand Augustin dit : « credit ea quae non uidet » (*S.* 2, 2, 47), il n'oppose pas vision et foi ; il oppose foi et vision immédiate. La foi n'exclut pas toute vision : de sa nature elle tend à devenir elle-même vision immédiate, même dès cette vie : « Quaesiui etiam ego ipse Deum », dit Augustin, « ut si possem, non tantum crederem, sed aliquid et uiderem »<sup>21</sup>. La foi tend à faire éclater le signe pour devenir vision<sup>22</sup>.

20. F. CAYRÉ, *Notion de la mystique d'après Augustin*, dans *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, 1954, Paris, Études Augustiniennes, 1955, p. 616.

21. *Enarr. in Ps. XLI*, 7, 3-5, *Corpus Christianorum*, t. 38, p. 464.

22. M. Pontet écrit : « Le don infus de la foi, obscur en lui-même veut se tirer au clair, tend à devenir vision. Bien qu'il n'y doive point parvenir en ce monde, sauf peut-être pour de rapides instants et dans des cas exceptionnels, cependant son développement surnaturel le porte vers la vision face à face qui se fait *per speciem*, et non plus *in aenigmate* (I Cor. 13, 12). De la sorte le désir de la contemplation a une origine baptismale, et si notre prédicateur n'en a jamais mieux parlé qu'à l'occasion de ce psaume 41, cantique des nouveaux baptisés, ce n'est point fortuit » (*op. cit.*, p. 525, note 40).

Or, la foi chrétienne s'enracine dans l'humilité du Seigneur qui s'est abaissé : « Procidebat enim ad ostia portae. Quid est : procidebat ? Ad humilitatem se ipse deiciebat » (S. 1, 10, 13) ; « humilavit se. Hoc est enim procidere usque ad initium fidei nostrae » (S. 2, 2, 45). L'humiliation dont il s'agit ici est celle de l'eucharistie ; le contexte ne permet pas d'en douter. J'ai montré plus haut que la « mutatio uultus » du Verbe dans l'eucharistie est le degré ultime de son humiliation. Dans le contexte eucharistique où elle se rencontre, l'expression « ad humilitatem se ipse deiciebat » tout en n'excluant pas l'humilité de l'incarnation et de la passion, vise cependant l'extrême humilité que le Seigneur a manifestée en se faisant nourriture pour nous. L'humilité du Seigneur, surtout son humilité eucharistique, est le point de départ de notre foi (S. 2, 2, 45) ; la vision immédiate en est le point d'arrivée (S. 1, 10, 17). Si on veut parvenir au terme, il faut prendre le chemin qui y mène. Et ce chemin commence dans l'humilité du Verbe. La contemplation de l'abaissement du Verbe nous achemine vers la contemplation de sa gloire. C'est la seule route. Or cette route passe par l'eucharistie. Contemplant l'humilité du Verbe dans l'Eucharistie et illuminé par le corps du Christ, le croyant peut arriver à entrevoir quelque chose de la gloire du Verbe. Le Verbe s'est fait chair, il s'est fait nourriture pour que nous puissions voir sa gloire par le truchement de son humilité<sup>23</sup>. Le Verbe a changé de visage ; il a pris le visage de l'humilité pour que nous puissions voir le visage de sa gloire.

#### CONCLUSION

Arrivé au terme de notre analyse, il nous faut tenter une synthèse. L'étude des divers thèmes s'est bornée à l'aspect par lequel chacun est en rapport avec l'Eucharistie. Chacun des thèmes jette sur le mystère eucharistique une lumière originale. Les thèmes sont étroitement imbriqués. Ils se coupent et se recoupent sans cesse : c'est un véritable chassé-croisé. Une synthèse s'impose, qui sera forcément schématique.

Il y a deux énoncés fondamentaux qui servent de point de départ sinon de fondement à cette synthèse. Premièrement, le Verbe est la Vie, la nourriture éternelle dont se rassasient les anges et tous les Esprits célestes (S. 1, 6, 10-15). Deuxièmement, le Verbe est Vérité (S. 2, 6, 17). Il est la Lumière véritable (S. 2, 10, 38ss) que les anges contemplant dans tout son éclat (S. 1, 9, 37). Mais voici que l'homme est appelé à partager la vie des anges (S. 2, 9, 20). Déjà il peut s'asseoir à leur table pour manger le Verbe éternel, égal au Père (S. 1, 6, 7ss). A lui aussi, la Sagesse de Dieu se montre (S. 2, 6, 12ss). Il peut voir le Verbe que voient les anges (S. 1, 9, 36-37). Or, cette manducation et cette vision se réalisent *perfecte* dans le royaume eschatologique. Les bienheureux se rassasient du Verbe et le

23. « unde... possemus uidere maiestatem eius per eius humilitatem » (*Tract. in Ioh.*, II, 16, 4, *Corpus Christianorum*, t. 36, p. 19).

contemplant face à face comme les anges (S. 1, 10, 15ss ; S. 2, 6, 12ss). Le Verbe se donne tout entier à tous (S. 1, 6, 12) et se montre tout entier à tous (S. 2, 6, 13-14). Dans cette compénétration, ce n'est pas lui qui est changé en eux, ce sont eux qui sont changés en lui (S. 2, 6, 14-15). Mais pour les fidèles qui sont encore *in uia*, la manducation et la vision ne se réalisent qu'inchoativement. Présentement, c'est à travers le signe qu'ils peuvent atteindre le Verbe. Ils le mangent vraiment et réellement mais c'est par l'intermédiaire des espèces eucharistiques. Ils le voient, ils le contemplant vraiment et réellement, mais c'est *per speculum in aenigmate* (S. 1, 10, 22).

L'homme est donc introduit dans la société des anges : il est appelé à manger et à contempler le Verbe. Comment cette merveille a-t-elle pu se réaliser ? Comment cet héritage a-t-il pu échoir en partage à l'homme ? Qui, en effet, pourrait manger le Verbe, nourriture éternelle ? Ce Verbe, égal au Père et invisible comme lui, qui pourra jamais le voir ? Gonflé d'orgueil (S. 1, 4, 22), l'homme s'est détourné de Dieu et éloigné de lui ; il est incapable de revenir vers lui (S. 1, 4, 19ss). L'orgueil l'a livré à la mort éternelle (S. 1, 9, 23ss) ; il a fermé son cœur (S. 1, 9, 35ss) et l'a rendu incapable de voir le Verbe (S. 1, 9, 36) et de le manger (S. 1, 6, 14). Si l'orgueil de l'homme éloigne l'homme de Dieu, l'humilité de Dieu approche Dieu de l'homme (S. 1, 4, 25). Devant ce mystère d'abaissement Augustin s'écrie : « Videte... humilitatem » (S. 1, 6, 22). Par son humilité, le Verbe est devenu la *Voie* (S. 1, 4, 18) qui conduit au Verbe, *Vie et Vérité*. Le Verbe est à la fois moyen et terme : « Deus Christus patria est quo imus ; homo Christus uia est qua imus »<sup>24</sup>. C'est par l'humilité du Verbe que l'homme peut manger le Verbe, nourriture éternelle (S. 1, 6, 24ss) ; c'est également par l'humilité du Verbe, qu'il peut contempler le Verbe, Sagesse éternelle et image parfaite du Père (S. 1, 10, 13ss).

Cette humilité du Verbe est présentée comme un changement de visage. Cette métaphore qui est suggérée par le titre du *Psautier* (S. 1, 7, 20ss) trouve son fondement biblique dans *Phil. 2, 6-11* : « Cum in forma Dei esset... formam serui accipiens » (S. 1, 6, 28ss). Le Verbe a pris le visage du Serviteur souffrant qu'avait annoncé le prophète et il est devenu prêtre selon l'ordre de Melchisedech pour offrir le sacrifice spirituel de son corps et de son sang (S. 1, 5, 2-20). C'est en devenant prêtre qu'il a changé son visage (S. 2, 2, 29). Cette *mutatio uultus* se réalise dans un mouvement d'humiliation à trois étapes. Premier changement, le Verbe prend figure humaine ; deuxième changement, le Verbe prend figure souffrante : c'est la sainte face ; troisième changement, le Verbe prend figure sacramentelle. L'Eucharistie est donc l'ultime « *mutatio uultus* » du Verbe ; elle est le point minimal de son humilité : elle est l'ultime exercice de son sacerdoce. Le Verbe a pris figure sacramentelle pour perpétuer son sacrifice à travers les siècles et le répandre à travers l'espace.

Richard BERGERON.  
Université de Montréal

24. *Sermo CXXIII*, III, 3, P.L. t. 38, col. 685.