

# LA « CITÉ DE DIEU » DE SAINT AUGUSTIN POUR DISCERNER LES « SIGNES DES TEMPS »

Cette étude de *La Cité de Dieu* de saint Augustin fait suite à celles qui nous ont occupés ces dernières années, et qui ont porté sur le donatisme et le pélagianisme, à quoi il faut ajouter le manichéisme que nous avons rencontré en suivant Augustin sur le chemin de sa conversion. Cela nous a permis de prendre connaissance de la pensée de saint Augustin, telle qu'elle s'est élaborée à partir de ses différents combats pour défendre la vraie foi.

*La Cité de Dieu* qui s'adresse aux païens, mais aussi aux chrétiens encore un peu païens, c'est-à-dire à tout homme, peut apparaître par l'ampleur de son projet – présenter en son temps, l'essentiel de la doctrine chrétienne – comme la synthèse de la pensée d'Augustin. C'est de ce grand ouvrage en vingt-deux livres que nous allons tenter de nous approcher, dans l'intention de nourrir notre foi aujourd'hui pour pouvoir en rendre raison en notre temps. D'où le sous-titre donné au cours de cette année : « pour discerner les signes des temps ».

Notre première séance sera de mise en route

## 1- À LA RENCONTRE DE LA CITÉ DE DIEU DE SAINT AUGUSTIN

Nous verrons d'abord ce que représente 412, date du début de la rédaction de *La Cité de Dieu*, dans la vie mais surtout dans l'œuvre de saint Augustin ; puis ce qu'il nous dit lui-même des « signes des temps », car il semble avoir été un inventeur en ce domaine ; enfin, revenant à notre aujourd'hui, nous verrons, à partir de l'encyclique *La lumière de la foi* du pape François, en quoi notre foi peut encore se nourrir de celle de saint Augustin.

### 1. 412, une date charnière dans la vie et dans l'œuvre d'Augustin

Commençons par le premier grand combat d'Augustin pour défendre la foi catholique : celui qu'il mena contre le manichéisme. En effet, sa conversion, qui fait l'objet de ses *Confessions*, n'a pas été uniquement morale, comme on l'entend encore trop souvent : il aurait mené une vie de débauche et puis, un beau jour, tout serait rentré dans l'ordre. En réalité, ce qui s'est passé dans sa vie privée est beaucoup plus complexe, et secondaire, par rapport à son abandon du christianisme dans lequel il avait été initié – en recevant le signe de la croix et le sel de la sagesse<sup>1</sup> – et élevé dans son enfance, pour entrer chez les manichéens, même s'il n'y gravit aucun échelon et n'y resta qu'« auditeur ».

Pour ce qui est de sa vie privée, on peut dire qu'après une période de « vagabondage dépourvu de prudence », au début de sa jeunesse, il est rentré dans une relation stable avec une concubine – ce qui à l'époque, où le mariage n'était pas encore un sacrement comme il le deviendra par la suite, n'avait rien de scandaleux – à laquelle il resta fidèle<sup>2</sup> et qui lui donna un fils, Adéodat. Ce dernier ayant « environ 15 ans » au moment de son baptême<sup>3</sup> dans la nuit de Pâques 387, a dû naître en 372, ce qui veut dire que la relation a commencé un peu avant, et donc, au plus tard, dans la dix-huitième année d'Augustin, peut-être un an après son arrivée à Carthage – *sartago*, « la rôtissoire des honteuses amours »<sup>4</sup> – et que, durant toutes ces années, Augustin mena une vie tout à fait rangée, même si la doctrine manichéenne qu'il suivait alors, lui demandait de s'abstenir de procréer pour ne pas accroître le royaume du mal en mettant au monde de nouvelles vies... Mais, ce dont on ne parle généralement pas, c'est, vers le début de l'année 386, de sa rupture avec la mère de son fils, non pour vivre dans la

---

<sup>1</sup> *Confessions* I, 17. C'est pourquoi, fin 384, il décida de « se considérer comme catéchumène dans l'Église catholique qui se recommandait à lui de ses parents » (*Confessions* V, 25)

<sup>2</sup> *Confessions* IV, 2 : « En ce temps-là j'avais une femme...dépistée dans mes vagabondages dépourvus de prudence. Toutefois je n'en avais qu'une et je lui gardais la fidélité du lit »...

<sup>3</sup> *Confessions* IX, 14

<sup>4</sup> Cf. *Confessions* III, 1 : « [...] je n'aimais pas encore, mais j'aimais aimer et par une indigence plus profonde je me haïssais de n'être pas assez indigent ».

continence, mais « en vue de faire un riche mariage »<sup>5</sup>. Cette rupture fut pour lui un grand déchirement et pour sa compagne un véritable sacrifice puisqu'elle rentra en Afrique en lui promettant fidélité et en laissant leur fils<sup>6</sup> : bref, une rupture qui sacrifiait à l'ambition un amour profond, ce qui fut au moins aussi grave à ses yeux que ses égarements de jeunesse.

Mais tout cela est peu de chose relativement à son abandon de la foi catholique, dans sa 18<sup>e</sup> année. Pourquoi était-il allé chez les manichéens ? Parce que, après un premier contact malheureux – non préparé et non accompagné en Église – avec les Écritures, il avait cru trouver dans la doctrine de ces derniers un christianisme plus intelligent que celui de sa mère. Et il fallait que cette conviction soit forte pour qu'il reste chez eux plus de dix ans ! Voilà pourquoi sa conversion n'est pas sans ressembler à celle de saint Paul qui, de persécuteur, était devenu l'apôtre du Christ. Sans avoir été lui-même un persécuteur de l'Église catholique, Augustin n'en avait pas moins, par son charme et son autorité naturels, détourné plusieurs fidèles, ce qui ne contribuait pas à la renforcer alors qu'elle était déjà minée par le donatisme. Mais, de ce mal qui, depuis 312, ravageait l'Église d'Afrique, Augustin ne parle pratiquement pas, sinon de manière très allusive, dans ses *Confessions*<sup>7</sup> écrites vers 397, au début de son épiscopat, alors qu'il s'était résolument engagé contre le donatisme. Certes, ce silence peut s'expliquer par le fait qu'il arrête son histoire personnelle à la mort de sa mère, en août 387 (fin du livre IX), quelques mois après son baptême et celui d'Adéodat, mais c'est bien d'abord aux donatistes que ce traité s'adresse, ne serait-ce que par son titre. En effet, sans les attaquer de front, ce témoignage de vie pouvait leur faire entendre que « confesser sa foi » pouvait aussi consister à se convertir de cœur, en se laissant transformer par la grâce de Dieu. Car, c'est précisément des « *confesseurs* » que se réclamaient les donatistes, c'est-à-dire de ceux qui, lors de la dernière grande persécution, celle de Dioclétien et de Galère, décrétée pour tout l'empire en 303 et qui dura en Afrique jusqu'en 306, avaient tenu bon *en ne livrant pas* les livres saints ni les objets sacrés aux autorités impériales, ce qu'avaient fait les *traditores* dont certains avaient ensuite été réintégrés dans l'Église dite « catholique », mais qui, en raison de ce « laxisme », ne méritait plus son nom : c'était celle des *traditores*.

Donc, la conversion d'Augustin consista à prendre conscience des contradictions de la doctrine manichéenne, et à rompre avec elle. Et cette rupture date de la fin de l'année 384, quand, nommé professeur de rhétorique à Milan, il suivit les prédications de l'évêque Ambroise. C'est Ambroise, en effet, qui l'a ouvert à une autre manière de lire les Écritures que celle qui avait été la sienne dans sa dix-huitième année : en leur reconnaissant un *sens spirituel* et en sachant que certains passages avaient été imaginés par l'écrivain biblique pour faire entendre ce que Dieu voulait dire, des passages donc à prendre de manière allégorique. C'est à partir de ces prédications qu'Augustin réalisa que le christianisme n'était pas aussi stupide qu'il l'avait cru dans sa jeunesse. La conversion commencée à la lecture de Cicéron retrouvait le bon chemin : puis ce furent la fameuse scène du jardin, durant l'été 386, le baptême en avril 387 et la décision de rentrer en Afrique. Augustin avait alors renoncé à son métier de rhéteur et à son mariage, pour vivre en « serviteur de Dieu », c'est-à-dire en moine.

Mais son retour en Afrique fut retardé par la mort de Monique à Ostie, puis par la fermeture des routes maritimes en raison d'une guerre civile (l'usurpation de Maxime), ce qui contraignit Augustin à faire un second séjour à Rome, jusqu'à la fin de l'été 388. C'est durant ce séjour, qu'il commença à écrire des textes très sévères contre les manichéens, sur leurs mœurs et leur doctrine comparées à celles des catholiques, et qu'il commença son traité *Sur le Libre-arbitre* qui tient, à mon sens, une place décisive dans la construction de sa pensée...

Rentré en Afrique, il transforma en monastère la maison paternelle de Thagaste, sa ville natale, jusqu'à ce qu'un jour, en janvier 391, il se rende à Hippone, la ville portuaire, dont le vieil évêque Valère cherchait un prêtre pour prêcher : le nom d'Augustin jaillit dans

---

<sup>5</sup> Cf. *Confessions* VI, 23 : ce mariage semble avoir été « le rêve humain » de Monique pour son fils, qui lui permettrait enfin de recevoir le baptême (sa compagne étant peut-être manichéenne), mais Monique distinguait entre le rêve de « son âme dormante » et ce que Dieu pouvait lui faire entendre...

<sup>6</sup> Sur le projet de mariage, *Confessions* VI, 23 et *De la vie heureuse*, 4. Sur la rupture *Confessions* VI, 25.

<sup>7</sup> *Confessions* X §3 et § 70 : « Race curieuse de connaître la vie d'autrui, paresseuse à corriger la sienne ! Pourquoi cherchent-ils à entendre de moi ce que je suis, eux qui ne veulent pas entendre de toi ce qu'ils sont ? ».

l'assemblée et il fut ordonné prêtre séance tenante, ce qui changea complètement sa vie. Ordonné évêque coadjuteur de Valère en 395, il le remplaça sur le siège d'Hippone, vers 397, l'année où il entreprit de composer ses *Confessions*.

Donc, durant son second séjour romain et les premières années de son retour en Afrique, Augustin écrivit plusieurs ouvrages pour tenter d'amener les manichéens à la foi catholique, le contraire de ce qu'il avait pu faire avec ses amis en les persuadant de le suivre dans la secte. Mais c'est seulement une fois devenu prêtre, qu'Augustin semble avoir pris conscience de la gravité de la crise donatiste dont, à ma connaissance, il ne parle pas dans ses écrits antérieurs. Comme nous l'avons vu l'an dernier, il va alors s'engager avec toute sa foi et toute son énergie à la réunification de l'Église d'Afrique, ce qui aboutira à la Conférence de juin 411, convoquée par l'empereur Honorius et présidée par son légat, le tribun notaire Marcellin. À cette époque, l'Église d'Afrique était complètement déchirée, avec deux évêques dans chaque ville, un de chaque Église, dans une coexistence qui était loin d'être pacifique. Les sièges épiscopaux s'étaient même multipliés au point que, lors de la Conférence, il y avait plus de trois cents évêques dans chaque camp. À l'issue de cette conférence dont Augustin, au côté d'Aurélius l'évêque catholique de Carthage, fut le principal artisan, l'Église catholique fut reconnue comme la véritable Église et, sous la tutelle du pouvoir impérial, les choses rentrèrent peu à peu près dans l'ordre, non, il est vrai, sans quelque résistance<sup>8</sup>. C'est une histoire complexe, mais qui peut nous donner l'occasion de rencontrer, sur le terrain, la foi d'Augustin en l'Église.

Si la crise donatiste s'achève officiellement en 411, on peut dire que l'année 412, constitue une date charnière dans la vie d'Augustin. En effet, c'est au printemps de cette année-là qu'il écrivit, à la demande du tribun notaire Marcellin, son premier traité contre les pélagiens<sup>9</sup>, alors appelés « les ennemis de la grâce de Dieu », et c'est probablement à la fin de cette même année que, toujours à la demande de Marcellin qui le pressait de répondre aux accusations des païens contre le christianisme à propos de la prise de Rome, en août 410, il entreprit d'écrire *La Cité de Dieu*, ouvrage qu'il dédiera au même Marcellin.

En 412, Pélagie n'était pas un inconnu pour Augustin, bien que les deux hommes ne se soient jamais rencontrés. C'est ce qu'on peut lire dans le traité *Sur les actes de Pélagie*, rédigé en 417 et dans lequel, après les avoir enfin reçus, par Cyrille d'Alexandrie, Augustin fera une lecture critique des actes du procès de son adversaire qui avait eu lieu en décembre 415, en Palestine, et dont Pélagie était sorti blanchi, non sans s'être désolidarisé de son disciple Célestius condamné à Carthage à l'automne 411. Tout est admirablement résumé dans les lignes suivantes :

Au sujet des Actes du procès de Pélagie, 22, 46 :

Pour ma part, j'ai tout d'abord connu le nom de Pélagie entouré de grands éloges en son absence, quand il était à Rome ; puis un bruit a commencé à nous apprendre qu'il argumentait contre la grâce de Dieu. Bien que je le déplorasse et que j'eusse fait crédit à ceux qui me l'avaient dit, j'aurais voulu connaître, venant de lui ou de l'un de ses livres, une assertion telle que, si j'entreprenais de le réfuter, il ne puisse se dérober. Mais, après être arrivé en Afrique, il fut reçu en mon absence sur la côte d'Hippone où, comme je l'ai appris par des amis, rien de tel ne fut entendu de sa part, car il partit plus vite que l'on ne pensait. Peu après, autant que je m'en souviens, j'ai aperçu une fois ou deux son visage à Carthage, au moment où j'étais extrêmement occupé par l'organisation de la conférence que nous étions sur le point d'avoir avec les hérétiques donatistes ; mais, lui, se hâta de partir outre-mer. Pendant ce temps, les principes de sa doctrine, propagés par la bouche de ceux qui étaient ses disciples, bouillonnaient à tel point que Célestius dut venir devant un tribunal ecclésiastique et en remporta un verdict digne de ses erreurs.

---

<sup>8</sup> Nous en avons parlé l'an dernier, le cours étant sur le site [www.cerca84.com](http://www.cerca84.com)

<sup>9</sup> *Des peines méritées par les péchés et de leur rémission, et du baptême des petits enfants*, en 3 livres

Nous pensions, en tout cas, que l'on agirait plus sainement contre eux si, tout en taisant le nom des auteurs, on se contentait de les dénoncer et de les réfuter, eux et leurs erreurs. Ainsi seraient-ils plutôt amendés par la crainte du tribunal ecclésiastique que punis par le jugement. Nous n'arrêtons donc pas de polémiquer contre de tels maux, soit dans nos livres, soit dans nos instructions au peuple.

Donc, deux rencontres manquées qui auraient peut-être pu changer l'histoire de la théologie ! Mais déjà auparavant, il y avait eu une rumeur : Pélage, à Rome, « argumentait contre la grâce de Dieu ». Et cette rumeur était confirmée par cet incident qu'Augustin n'évoquera que plus tard, en 429, dans son traité *Sur le don de la persévérance* destiné aux moines de Provence<sup>10</sup> : vers 405, à Rome, le moine breton s'était vivement emporté contre un évêque ami d'Augustin, qui donnait lecture des *Confessions*, quand il arriva à cette étonnante prière, trois fois répétée dans le livre X : « *Donne ce que tu commandes et commande ce que tu voudras* »<sup>11</sup>.

Voilà où les choses en étaient en 412, quand Augustin entreprit de composer *La Cité de Dieu*, et pourquoi cette date est vraiment une date charnière dans sa vie et dans son œuvre. *La Cité de Dieu*, comme nous l'avons dit, s'adresse à tout homme pour défendre le christianisme au cœur d'un monde en crise : les dix premiers livres répondant aux accusations contre « les temps chrétiens », cause des malheurs de Rome, et les douze autres livres présentant toute la richesse de la foi chrétienne.

Certes, Augustin a vécu au début des « temps chrétiens » où, après les persécutions dont il avait été l'objet, le christianisme devenait religion d'empire, ce qui n'était pas sans danger, comme Augustin, dans sa *Cité de Dieu*, ne manqua pas de le dire ni de le souligner, alors que, à en croire certains sociologues, nous sommes rentrés dans un temps « post chrétien » dans lequel certains n'hésitent pas à répéter qu'il serait temps d'en finir avec le christianisme et de passer à autre chose. Mais notre foi ne peut que refuser un tel constat : même si l'Église doit passer par l'épreuve de la croix, elle est le Corps du Christ ressuscité, assurée de sa présence jusqu'à la fin des temps. Elle ne peut donc mourir, mais elle aura l'avenir que Dieu voudra.

C'est dans ce contexte problématique que prend tout son sens la consigne de Vatican II, que l'on trouve dans la constitution *Gaudium et spes*, *L'Église dans le monde de ce temps* n.4 :

L'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique.

« Comprendre le monde dans lequel nous vivons », mais « à la lumière de l'Évangile ». Ces deux choses sont à tenir ensemble, faute de quoi, comme le disait le pape François au début de son pontificat, rien ne distinguerait l'Église d'une ONG. Il est important de discerner les signes des temps, ce qui nous amène au deuxième moment de notre exposé.

## **2. Augustin, inventeur dans l'art de déchiffrer les « signes des temps ».**

Rien d'étonnant à ce qu'un professeur de rhétorique qui enseigna à Milan se soit intéressé au langage et aux signes, ni qu'il ait été l'héritier de toute une tradition philosophique, en particulier celle des stoïciens avec leur fameuse distinction du « signifiant » et du « signifié », remise à l'honneur par le fondateur de la linguistique moderne, Ferdinand de Saussure, dans son *Cours de Linguistique générale* au début du XX<sup>e</sup> siècle. La différence entre le « signifiant » présent et le « signifié » absent, est nettement marquée dans l'œuvre d'Augustin par l'opposition

---

<sup>10</sup> Ce livre est lié au traité *Sur la prédestination des saints*, qui le précède comme un premier livre, en réponse à Hilaire et Prosper qui lui avaient écrit au sujet des débats sur la grâce qui agitaient les moines de Provence (Lettre 225 de Prosper et Lettre 226 d'Hilaire)

<sup>11</sup> *Confessions*, X, §§ 40, 45 et 60.

du signe (*signum*) et de la chose (*res*) à laquelle le signe correspond. Mais, à ce qui faisait ainsi partie de sa culture païenne, Augustin a ajouté ce qu'il a appris des prédications d'Ambroise : le fait que Dieu se serve du langage humain – qui enveloppe et le signe et la chose qui lui correspond – pour s'adresser aux hommes et leur communiquer son plan divin qui est de les sauver tous. C'est à partir de là qu'Augustin va comprendre la parole de saint Paul (2 Co 3,6) : « La lettre tue et l'esprit vivifie ». En effet, c'était exactement ce qui lui était arrivé quand, après sa lecture enflammée de l'*Hortensius*, il s'était lancé seul, mais non sans parti pris, dans la lecture des Écritures, et qu'il en avait été profondément déçu. Bouleversé par l'invitation de Cicéron à chercher la sagesse, il pouvait dire à Dieu : « j'avais commencé à me lever pour revenir vers toi »<sup>12</sup>. Mais il ne savait pas alors que ce retour comprendrait un long détour par l'erreur manichéenne avant de découvrir que la sagesse qu'il cherchait n'était autre que le Christ que l'on ne peut trouver en vérité que dans son Église. Oui, la lettre pouvait tuer, puisque c'est très précisément sa lecture littérale de la Bible qui l'avait détourné de la foi chrétienne<sup>13</sup>.

Et c'est peu de temps avant de se lancer dans la rédaction de *La Cité de Dieu*, qu'il écrivit en réponse à une question de Marcellin le petit traité *De l'esprit et de la lettre*, directement inspiré de la phrase de saint Paul, dont voici quelques lignes essentielles :

De l'esprit et de la lettre, 25, 42

Telle est donc la distance qui sépare l'Ancien et le Nouveau Testament. La loi, là gravée sur des tables de pierre; ici écrite dans les cœurs; avec pour effet, là d'effrayer de l'extérieur, et ici d'inspirer l'amour (*delectet*) de l'intérieur, de sorte que ce qui rend là l'homme prévaricateur par la lettre qui tue, le rend ici aimant (*delector*) par l'esprit qui vivifie.

Le prévaricateur pêche en sachant ce qu'il fait, ou en allant contre ce qu'il a promis. La grâce nous fait aimer ce que Dieu commande, et comme nous l'aimons, nous l'accomplissons facilement et dans la joie, alors que sans la grâce nous sommes en présence d'exigences tellement en rupture avec nos habitudes, qu'elles nous semblent quasi inapplicables.

SGJ N'est-ce pas là une manière de disqualifier l'Ancien Testament ou de le présenter de manière extrêmement négative ?

JM. Disqualifier est sans doute trop fort, car, pour Augustin les deux Testaments sont vraiment liés l'un à l'autre, l'Ancien annonçant le Nouveau et le Nouveau accomplissant l'Ancien. C'est la grande thèse qu'il développera dans son ouvrage : *De la doctrine chrétienne*, commencé et arrêté en 396, puis repris et achevé en 426.

SGJ. Ce parallèle est quand même tout à l'avantage du Nouveau Testament...

JM. Certes, mais il peut y avoir une lecture *spirituelle* de l'Ancien Testament et une lecture *littérale* du Nouveau, qui conduirait à dire que « l'Ancien Testament, c'est terminé », ce à quoi Jésus répond qu'il n'est pas venu l'abolir, mais l'accomplir... J'ai simplement voulu montrer la différence entre une règle qui s'impose de l'extérieur sous la menace d'un châtement ou la promesse d'une récompense, et l'amour qui nous fait accomplir certaines choses sans nous soucier ni de récompense ni de châtement.

➤ *De la Genèse contre les manichéens : une histoire en six époques avant le repos final.*

L'interprétation des Écritures va tenir une très grande place dans la vie d'Augustin qui fut un géant de la prédication, mais il faut savoir que son premier commentaire des Écritures fut entrepris alors qu'il était encore à Rome (388) : *De la Genèse contre les manichéens*.

Augustin fait du premier livre de la Bible, où, à propos de la création, se concentre toute la différence entre le manichéisme et le christianisme, une lecture spirituelle, très éloignée de celle que pouvaient en faire les manichéens. En effet, pour eux, il y a deux principes primordiaux, le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres, si bien que l'homme n'est plus qu'un champ de bataille entre ces deux forces cosmiques, ne pouvant que subir les « effets collatéraux » de la guerre qu'elles se livrent, sans qu'il n'y soit pour rien, et sans autre ressource que celle de tenter de se mettre du bon côté par la pratique des rites manichéens, alors que, selon la foi chrétienne,

<sup>12</sup> *Confessions* III, 7. Augustin ne précise pas quel texte biblique l'a ainsi désorienté.

<sup>13</sup> Cf. *Confessions* V, 24 : « [...] les anciennes Écritures dont le sens pris à la lettre me tuait »

le monde est le fruit de la création d'un Dieu unique et bon, et le mal, à ne pas confondre avec les limites de la créature, l'effet d'un mauvais choix opéré par des êtres – pas seulement humains, car, nous le verrons dans *La Cité de Dieu*, il y a aussi des anges – créés libres.

Dans son commentaire, Augustin montre comment c'est tout le langage humain qui est utilisé par Dieu pour nous dire ce qu'il a à nous dire. Dieu va donc produire des signes, ou du moins nous faire considérer comme des signes, des choses ou des événements naturels, pour nous annoncer son plan d'amour, résumé sans équivoque par saint Paul : « *lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (cf. 1 Tm 2,4).

C'est à travers ce premier commentaire de la *Genèse*, où le sens spirituel et l'allégorie tiennent une place, que l'on peut aujourd'hui juger excessive ou démesurée<sup>14</sup>, qu'Augustin se livre au sens propre à une *interprétation des signes des temps*, même si ces signes en question appartiennent alors exclusivement à l'histoire biblique. Ce qui, même s'il ne le cite pas, correspond à ce qu'on peut lire dans l'évangile de Matthieu (16,3) :

*Le soir venu vous dites 'Beau temps, car le ciel est rouge', et au matin 'aujourd'hui tempête, car le ciel est rouge sombre'. Le visage du ciel, vous savez l'interpréter, mais les signes des temps, vous ne le pouvez pas.*

Vous êtes capables de prévoir le temps qu'il fera, et certains événements, mais « les signes des temps », qui vous annoncent l'arrivée du royaume de Dieu, vous ne le pouvez pas.

En effet, « discerner les signes des temps », comme le rappelle le concile Vatican II, ne peut prendre sens qu'à partir du projet divin qu'il s'agit de déchiffrer dans le cours du temps, que ce soit pour chercher en eux la confirmation de sa foi, ou pour se confirmer soi-même dans son refus de croire, comme ces Pharisiens qui, pour mettre Jésus à l'épreuve, lui demandent un signe dans le ciel et à qui Jésus répond que, de signe, il ne leur en sera pas donné d'autre que celui du prophète Jonas, resté trois jours dans le ventre du poisson...

Ce premier commentaire de la *Genèse*, parce qu'il est chrétien, présuppose le fait que les hommes ont péché et que c'est en vue de leur salut que le Fils de Dieu s'est fait homme. Mais l'incarnation était-elle vraiment nécessaire ? Dire que, du péché, les hommes ne peuvent pas se sortir seuls, mérite un petit éclaircissement. En effet, des hommes, des philosophes ont mené une vie droite, juste, en résistant à l'entraînement de leurs passions. C'est donc quelque chose qui semble à la portée de la raison humaine, même si cela exige l'ascèse, car se défaire des ses mauvaises habitudes et en prendre de bonnes, demande de grands efforts. Mais le péché est plus que la faute morale : c'est la rupture de notre relation avec Dieu. Et comment l'homme pourrait-il sortir de cette rupture avec le Dieu vivant, qu'il s'agisse d'un refus explicite, ou d'un oubli – de l'habitude de ne pas tenir compte de Dieu – comment l'homme pourrait-il renouer sa relation avec Dieu si Dieu lui-même ne venait pas vers lui pour la rétablir ? La grâce, en effet, ne peut être vraiment comprise que sur le modèle de la relation entre deux personnes. Il faut que ça circule, que ça vienne des deux côtés. Pour peu que cela bloque d'un côté, il n'y a plus de relation. Eh bien, le péché a bloqué notre ouverture à Dieu alors que nous étions créés pour vivre en relation avec lui, comme Augustin le dit admirablement au début des *Confessions* : « tu nous a fait tournés vers toi, *ad te* ». *Ad*, en latin indique la direction. Dieu ne nous a pas faits, à son profit (*tibi*) pour avoir des esclaves à son service, mais pour avoir des partenaires d'amour. Ce qui veut dire que nous ne pouvons nous développer comme « esprits » qu'à travers notre relation avec Dieu et dans l'approfondissement de cette relation, car telle est notre nature d'hommes ou de femmes. Voilà de quoi le péché nous a coupés. Il ne s'agit pas seulement d'infractions à la morale, dont Dieu ou ses anges tiendraient la comptabilité : c'est un état dans lequel nous restons coupés de Dieu, dans lequel Dieu ne nous concerne plus, dans lequel nous vivons comme s'il n'existait pas. Ce qui est le cas, semble-t-il, de beaucoup de nos contemporains et peut-être même de quelques chrétiens... Mais ça, c'est une autre affaire.

---

<sup>14</sup> D'où au moins quatre autres commentaires du début de la *Genèse*, *Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé* ; à la fin des *Confessions* ; *Sur la Genèse au sens littéral* en 12 livres (401-414) et dans *La Cité de Dieu*.

Donc dans ce livre *De la Genèse contre les manichéens*, Augustin va s'inspirer de ce qu'il a entendu dans les sermons d'Ambroise, en 386 ou 387, sur l'*Hexameron*, c'est-à-dire sur les six jours de la création qui précèdent le repos du septième jour. Mais Dieu ignore la fatigue et ce repos du septième jour ne peut avoir de sens que pour nous : c'est nous qui avons besoin de repos et qui aspirons à ce repos du septième jour, c'est-à-dire au royaume de Dieu dans lequel nous espérons pouvoir entrer...

Dans sa lecture spirituelle du premier chapitre de la *Genèse* à l'intention des manichéens qui en étaient vraiment très loin, Augustin fait correspondre chacun de ces six jours à une période de la vie humaine, de la toute petite enfance à la vieillesse. Et ce qui lui permet d'établir cette correspondance, c'est l'Histoire sainte, telle qu'on peut la reconstituer à partir des Écritures. Il va donc faire correspondre les grandes étapes de l'Histoire humaine aux six jours de la création. Voici le résumé qu'en donne Serge Lancel :

Serge Lancel, *Saint Augustin* (Fayard 1999), p. 196-197 :

Car les six jours de la Création, tels que les présente la *Genèse*, tout à la fois récit de faits passés et prédiction de l'avenir, symbolisent les âges du monde, ou plutôt du genre humain. Le premier âge s'étend d'Adam à Noé : c'est l'enfance du monde, dont le Déluge est le soir; et comme la terre est recouverte par les eaux du Déluge, le souvenir de notre enfance est oblitéré par le Déluge de l'oubli. Le matin du deuxième jour commence au temps de Noé, « quand le firmament fut établi entre l'eau et les eaux »: c'est l'enfance de l'humanité, au soir de laquelle Dieu produit la confusion des langues parmi ceux qui bâtissaient la tour de Babel. Un troisième matin débute avec Abraham et avec lui un troisième âge, semblable à l'adolescence: l'humanité entre dans l'ère de la promesse, alors un peuple honore Dieu, reçoit les Écritures et les Prophètes. Puis vient le quatrième matin, avec le règne de David, quatrième âge, jeunesse éblouissante du monde, premier accomplissement de l'humanité. Mais avec la captivité de Babylone s'ouvre un cinquième matin, aube d'un cinquième âge, qui est celui du milieu de la vie des hommes ; le soir de cet âge est marqué par la multiplication des péchés au sein du peuple d'Israël, à ce point aveuglé par eux que la venue du Christ ne sera pas par lui reconnue. Avec la prédication de l'Évangile luit le sixième jour, qui est celui de la *senectus* du vieil homme, mais également celui de l'apparition de l'homme nouveau, encore charnel, mais régénéré par le Christ ; et le soir de ce sixième jour verra la consommation des siècles. Alors s'ouvrira le septième jour, celui du repos en Dieu, qui n'aura pas de soir.

Ainsi, porté par sa lecture spirituelle de l'ensemble des Écritures, qui nourrit celle qu'il fait du premier chapitre de la *Genèse*, Augustin esquisse une première histoire de l'humanité qui préfigure, d'une certaine manière, celle qu'il écrira dans *La Cité de Dieu*. Cette histoire de l'humanité est très différente de ce que les mythologies païennes pouvaient en dire et même de ce que pouvaient en écrire les premiers historiens, grecs ou romains, car l'histoire dont parlent les Écritures est sous-tendue par le plan divin : elle a une direction, elle a un sens.

Ces sept étapes de l'histoire du salut, qui concerne tous les hommes, même si c'est à leur insu, ne sont pas sans analogie avec les sept degrés de l'élévation spirituelle que se plaisait à distinguer Augustin, influencé par ses lectures platoniciennes, pour s'élever « *des choses extérieures aux choses intérieures et des réalités inférieures au supérieures* », notre aspiration supérieure étant de vivre de la vie même de Dieu. De ces « tentatives d'extases plotiniennes », on trouve plusieurs traces dans les *Confessions*<sup>15</sup>. On en trouve la première trace dans les sept degrés de l'âme, c'est-à-dire de notre vie pensante, à la fin du traité *Sur la quantité de l'âme* (§ 70-76), écrit à Rome en 387-388, pour faire entendre aux manichéens que l'âme n'est pas une

<sup>15</sup> Cf. *Confessions* VII, §§16, 23, 26 ; IX, §§23-25 (la vision d'Ostie). Sur ces tentatives d'extases plotiniennes, voir la Note complémentaire 23 du volume *Les Confessions Livres I-VII*, Bibliothèque Augustinienne, n°13, p. 698-703.

réalité matérielle, qu'elle n'a pas de dimensions spatiales, qu'elle n'est pas localisable, mais que sa vie consiste à progresser qualitativement. Et cela se retrouve encore, un peu plus tard, avec une autre mise en parallèle, dans le traité *Sur le Sermon du Seigneur sur la montagne* (II, 38-39) : celle des sept béatitudes, des sept dons de l'Esprit (cf. Is 11, 2-3) et des sept demandes du *Notre Père*<sup>16</sup> – un texte saisissant et d'une grande richesse spirituelle.

Il nous faut, en effet, des degrés pour nous élever vers Dieu, notre seul et véritable bien.

Un tel découpage, mais surtout un tel enchaînement des temps, est déjà une interprétation : une lecture des signes des temps. L'histoire est plus qu'une simple suite d'événements, elle a un sens. Elle ne part pas d'un événement fondateur pour illustrer la grandeur d'un peuple, comme celle des Romains à partir de la fondation de leur Ville, mais elle est centrée sur l'Incarnation de Dieu, qui a changé le cours du monde, et cela, même si le sixième jour, ce temps qui est le nôtre, « ces temps qui sont les derniers » (He 1, 1), est précédé d'une histoire au contenu plus détaillé, et apparemment plus longue. Cependant, nous sommes tendus, non vers la construction d'un paradis terrestre, mais vers la béatitude éternelle, au-delà du temps, qui devrait consister pour nous, non dans la récompense de nos mérites, mais dans notre plein accomplissement pour toujours : cette vie vraiment heureuse que cherchaient les philosophes.

Mais reconnaître le Christ au centre de l'histoire, cela change tout. Cela veut dire que le commencement de l'histoire restera pour nous tout aussi indéterminé que sa fin nous est inconnue et que la recherche historique pourra remonter dans le temps aussi loin que le lui permettront ses méthodes ainsi que les documents et les traces d'humanité qu'elle pourra trouver, mais sans jamais pouvoir rencontrer l'acte créateur, pour la bonne raison que cet acte n'est pas dans le temps, mais qu'il est la source du temps...Le temps est une créature, ou plutôt ce qui accompagne toutes les créatures matérielles, mais il ne compte pas pour Dieu. Dieu est hors temps, dans l'éternité, alors que les hommes ne peuvent vivre que dans le temps d'une histoire. Même s'ils sont à jamais, l'un et l'autre, inconnus de nous, l'histoire a un commencement et une fin, alors que Dieu n'a ni commencement ni fin. Et lorsqu'on lit dans la *Genèse* : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre » – ce qui, en latin, se dit *In principio* – ce « principe » n'est pas un commencement *dans* le temps : « C'est le Verbe par qui tout a été fait »<sup>17</sup>. C'est pourquoi il est vain de se demander, comme les manichéens : Que faisait Dieu avant de créer le monde ? Cette question, qu'Augustin reprend au livre XI des *Confessions*, avant d'aborder un nouveau commentaire du récit de la création, est en fait une question absurde, parce que le temps n'est que pour les créatures : il commence avec les choses créées ; il n'a aucune place en Dieu. Il ne compte pas pour Dieu, même si nous ne pouvons « dire » son acte créateur qu'en parlant d'un avant et d'un après la Création.

Cela, il a fallu attendre le sixième siècle de notre ère<sup>18</sup> pour le mettre en œuvre dans un calendrier chrétien (*Anno domini*) dont l'universalité ne peut s'expliquer que par la « catholicité » de l'Église, c'est-à-dire le fait qu'elle soit destinée à tous les hommes. À partir de cette réforme, la fondation de Rome, au lieu d'être « l'an Un » de l'histoire romaine, fut datée de 753 avant Jésus-Christ. Et il en fut de même pour tous les autres calendriers, qui furent alors ajustés au calendrier chrétien, ce qui facilita l'entente et la communication entre les peuples<sup>19</sup>. Auparavant, chaque histoire était, pour ainsi dire, nationale, et ce qui se passait dans les autres pays tout à fait secondaire. D'ailleurs, ces autres pays étaient souvent dits « barbares » – parce qu'ils ne parlaient pas « notre » langue ni ne partageaient « notre » culture.

Cette histoire centrée sur le Christ, à quoi s'ajoute la révélation que le Christ est mort pour tous les hommes, même ceux qui l'ont précédé dans le temps, change complètement le regard

---

<sup>16</sup> Cf. in *Doctrine chrétienne* II, 7 les sept dons du Saint Esprit comme les sept degrés qui conduisent à la sagesse.

<sup>17</sup> De la genèse contre les manichéens, I, 3 qui cite Jn 8, 25 : « Je suis le principe, moi qui vous parle ».

<sup>18</sup> La réforme préparée en 525 par le moine Denis le Petit (Dionysius Exiguus). Les dates qui précèdent ont donc été recalculées par la suite. Au temps d'Augustin on comptait à partir du consulat de tel ou tel empereur...

<sup>19</sup> Même si, par la suite, la recherche exégétique a amené les savants à dater la naissance de Jésus entre - 6 et - 4, afin de tenir compte de la date de la mort d'Hérode le Grand (- 4) et de l'ordre qu'il donna de tuer tous les enfants de Bethléem de moins de deux ans (Mt 2, 16)

sur l'histoire. On ne peut plus parler d'âge d'or suivi d'une décadence, sinon en reportant cet âge d'or dans un temps virtuel précédant l'histoire proprement dite dans la réalité du temps : celui du paradis terrestre. Cet âge d'or relève de la mythologie, quand le mythe qui a pour fonction de dire l'origine, est chargé de sens. Et il peut d'autant moins être atteint dans l'histoire que tous les grands monuments de l'Antiquité furent inévitablement payés de la vie d'esclaves dont la vie ne comptait pas. Oui, de tout temps il y a eu des riches et des pauvres...

➤ Une histoire en trois époques où s'opposent la Loi de Moïse et la Grâce

Cependant, un peu plus tard, à partir de sa méditation sur les lettres de saint Paul, Augustin va remplacer cette histoire en six époques suivie du repos dans l'éternité, par une histoire dont la partie temporelle sera marquée par deux ruptures – donc trois époques – mais qui sera bordée d'un avant et d'un après, tous deux « hors temps », ce qui fait au total cinq époques, même s'il peut lui arriver de parler de quatre au lieu de trois, en incluant l'après temps qui nous attend tous, ou plutôt quatre au lieu de cinq, si l'on inclut comme distinct, le moment de la création. Mais ce premier moment, celui de la création, n'est *pas encore* l'histoire, et le cinquième, vers lequel nous sommes tendus, consciemment ou non, *ne* le sera *plus*.

Dans les trois moments de l'histoire proprement dite, il y a donc : *Avant la Loi* donnée à Moïse, *Sous la Loi*, qui correspond à la situation du peuple d'Israël, et *Sous la Grâce* qui nous est venue par Jésus-Christ et qui ouvre, au sens large – et pas seulement politique, comme pour les contemporains d'Augustin : « le temps chrétien ». Ce « dernier temps » – celui de notre histoire jusqu'à la fin du temps – sera suivi de la vie éternelle, mais celle-ci ne mérite en fait ce qualificatif que parce qu'elle est déjà là, en nous, en cette vie, n'étant rien d'autre, pour nous, pour que nous puissions la désirer, que notre propre vie quand elle répond à l'amour de Dieu.

Cet « après temps » correspond-il à un retour à ce temps d'avant l'histoire, celui du paradis, dont le péché nous a chassés ? En un sens, oui, puisque nous serons libérés du péché, mais cet état sans péché, pour rester humain, impliquait lui-même un devenir au cours duquel les êtres spirituels que nous sommes devaient s'accomplir librement<sup>20</sup> et aussi, faute de quoi le péché n'aurait pu avoir lieu, la possibilité de faillir. C'est ce que nous dit l'Écriture à propos de Jésus, qui a tout assumé de notre condition, jusqu'à en mourir, « hormis le péché » : « il grandissait en sagesse et en âge » (Lc 2,52), et il a subi la tentation, au désert comme au jardin des oliviers, mais sans jamais y succomber, tellement son humanité, avec ses résistances et ses craintes, était assumée par sa divinité. Et la foi de l'Église nous dit qu'il en fut de même de sa mère, de qui il tenait toute son humanité, tout entière « servante du Seigneur », ce qui suffit à la distinguer du reste de l'humanité, puisque, de fait, « tous ont péché », ou du moins se trouvent en état de séparation d'avec Dieu. Mais, de sa réponse à l'ange à sa présence au pied de la croix et au cénacle avec les apôtres, Marie nous révèle qu'il ne peut y avoir fidélité humaine que vécue dans le temps.

Ce nouveau découpage du temps, plus théologique, apparaît clairement dans les *Réponses à Simplicien*, rédigées vers 396 et présentées par Augustin dans les *Révisions* comme étant le premier traité de son épiscopat. Simplicien, ce vieux prêtre de Milan qui l'avait guidé dans son cheminement vers la vraie foi, comme il avait auparavant guidé Ambroise dont il était le père dans la foi<sup>21</sup> et auquel il succédera comme évêque de Milan en 397, avait sans doute eu connaissance des commentaires de saint Paul que faisait Augustin en Afrique et lui avait donc envoyé quelques questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament, dont deux portaient sur des extraits de *l'Épître aux Romains*. C'est dans la première de ces réponses qu'apparaît pour la première fois l'expression « péché originel », pour expliquer le fait que « *Vouloir le bien est en*

---

<sup>20</sup> Le « croissez et multipliez-vous » (Gn1,28) a aussi avoir un sens spirituel et pas seulement numérique et charnel Cf. *Genèse contre les manichéens* I, 27 sq. où le pouvoir de l'homme sur les animaux est interprété comme la maîtrise de ses passions.

<sup>21</sup> *Confessions* VIII, 3 : « Je me rendis donc chez Simplicien, père, dans la naissance à la grâce, de l'évêque d'alors, Ambroise, qui l'aimait vraiment comme on aime un père ». C'est Simplicien qui a baptisé Ambroise.

*mon pouvoir, mais l'accomplir, non* » (Rm 7,18)<sup>22</sup>, alors que la doctrine en est déjà présente, dans des termes quasi identiques, à la fin du traité *Du Libre-arbitre*, terminé un peu plus tôt, une quinzaine d'années avant que n'éclate la crise pélagienne. Et c'est dans cette même réponse, pour préciser la situation de Paul en lutte contre le mal, alors qu'il est pourtant baptisé, qu'Augustin introduit la distinction entre être « sous la Loi » et être « sous la grâce », ce qui l'amène, tout naturellement à parler, avant l'état « sous la Loi », d'un état « avant la Loi », et, pour indiquer la fin de la lutte contre le mal, d'un état « dans la paix ». Donc trois temps pour recouvrir la totalité de l'histoire humaine telle que nous pouvons la connaître, avec, précédant cette histoire, un « avant temps » – l'état originel qui n'est plus – et annoncé comme la suivant, un « après temps », qui nous attend tous, heureux ou malheureux, pour toujours. « Dans la paix », voilà, en effet, ce à quoi nous aspirons, ce à quoi nous sommes prédestinés, mais seulement si nous le voulons bien, car cette paix ne sera que dans le Royaume de Dieu.

En fait, de ces trois temps « historiques », qui serviront de référence tout au long de la lutte contre les pélagiens, on peut découvrir l'apparition dans la *Question 66* du recueil de *Quatre-vingt-trois questions diverses* qu'Augustin, au tout début de son épiscopat, fit rassembler en un seul volume en les numérotant comme elles venaient de manière à pouvoir plus facilement s'y repérer – ces questions, dont certaines remontaient à son retour en Afrique, lui ayant été posées par ses frères, lorsqu'ils le sentaient disponible pour leur répondre<sup>23</sup>.

De Quatre-vingt-trois questions diverses, Question 66, 3 :

À partir de là nous comprendrons qu'il y a quatre états différents dans un homme, par lesquels une fois qu'il les aura gravis successivement il pourra demeurer dans la vie éternelle. Il fallait en toute justice qu'après que notre nature ait péché et perdu sa béatitude spirituelle – c'est ce que signifie le nom de paradis – nous naissons avec une vie animale et charnelle. Le premier état (*actio*) a donc été avant la loi; le second sous la loi, le troisième sous la grâce, et le quatrième sera dans la paix. Nous sommes avant la loi, quand nous agissons en ignorant le péché et en suivant les concupiscences charnelles. Nous sommes sous la loi, quand, alors que nous devons nous garder du péché, nous péchons quand même, vaincus par l'habitude du péché, parce que la foi ne nous aide pas encore. Nous sommes dans le troisième état, quand nous croyons déjà totalement (*plenissime*) en notre Libérateur, que nous n'attribuons rien à nos mérites, mais que nous aimons sa miséricorde : nous ne sommes alors plus vaincus par l'attrait (*dilectione*) de la mauvaise habitude, quand elle s'efforce de nous entraîner au mal : nous la subissons encore nous interpellant, même si nous ne lui cédon pas. Nous sommes dans le quatrième état, quand il n'y a plus rien en l'homme qui résiste à l'esprit, mais que tout chez lui est gardé dans l'unité, lié et relié dans un accord parfait et dans une paix solide; et c'est ce qui aura lieu quand, ce corps mortel ayant été revivifié, ce qui est corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et ce qui mortel, l'immortalité (1 Co 15, 54).

J'ai retraduit ce passage. *Ante legem actio est cum [...] ignoramus...* « L'état avant la loi c'est quand nous ignorons ». Ce qui est intéressant ici, c'est qu'il soit parlé au présent de ces trois états qui se succèdent dans le temps, et à la première personne du pluriel, ce qui veut dire qu'ils nous concernent tous, au présent. En effet, il ne s'agit pas ici de notre position historique, que nous n'avons pas choisie et qui nous situe chronologiquement après Jésus-Christ, mais de notre manière d'être et d'agir : d'où, le mot *actio*, répété à chaque fois dans le texte et que nous

---

<sup>22</sup> *À Simplicien I*, Question I, 11 ; « Certainement le vouloir est en notre pouvoir, puisqu'il réside en nous; mais si nous ne pouvons pas accomplir le bien, la faute en est au péché originel. Ce n'est point là la nature primitive de l'homme, mais la peine du péché; d'où résulte la mortalité elle-même, la fragilité devenue comme une seconde nature, et dont nous sommes délivrés par la grâce du Créateur, quand nous nous soumettons à lui par la foi ».

<sup>23</sup> Cf. *Révisions I*, 26.

ne pourrions traduire par « époques » que pour dire des moments qui se suivent objectivement dans l'histoire du salut, du point de vue de l'historien. Mais nous sommes ici dans la dimension du *sens* chrétien de l'histoire : il s'agit de notre position personnelle par rapport au Christ qui le centre de l'histoire du salut. Ce que le présent veut dire c'est qu'il y a, actuellement, dans le monde, des hommes dans chacun de ces trois états, selon la connaissance qu'ils ont, ou n'ont pas de Dieu. Et nous-mêmes, quand nous suivons nos désirs ou notre petit bonhomme de chemin dans le temps du monde, ne nous comportons-nous pas comme si nous étions « avant la loi »? Ou encore, quand nous comptons sur nos mérites ou minimisons, jusqu'à n'y plus penser, le risque du châtement éternel, comme si nous étions « sous la loi »? Car, être sous la loi, c'est être, selon le mot de Kant, dans l'*hétéronomie*, soumis à une loi qui nous vient d'un autre, et qui nous apparaît plus ou moins arbitraire, alors que la grâce, qui nous remet dans l'axe de notre devenir spirituel, correspond à notre vocation d'hommes – appelés à vivre en relation avec Dieu (*ad Deum*) – et nous fait accéder à l'*autonomie*, c'est-à-dire à la liberté des enfants de Dieu (Rm 8,21). Nous sommes « sous la grâce » quand dociles à l'Esprit Saint, nous pouvons aimer ce que Dieu commande car nous savons que cela ne peut être qu'en vue de notre véritable bien.

Nous voyons donc que c'est dans son commentaire de l'Écriture qu'Augustin a été amené à conceptualiser la différence entre « l'histoire » – ce qui est raconté, que ce soit dans la Bible ou dans les livres des historiens profanes, que cette histoire soit composée de faits réels ou parfois imaginés pour les besoins de la cause – et la « prophétie », c'est-à-dire, à partir du Nouveau Testament, « l'annonce de ce qui va arriver, selon le plan de Dieu », puisque les deux Testaments, contrairement à ce qu'en disaient les manichéens, forment un tout, l'Ancien annonçant le Nouveau et le Nouveau accomplissant l'Ancien. Voilà qui suffit à distinguer la lecture des « signes des temps » dans lesquels Dieu se révèle, de la simple histoire que nous pouvons reconstituer, en historiens, sans penser à lui.

Et à cette occasion, puisqu'il s'adressait à des manichéens dont il avait lui-même partagé l'erreur, Augustin ne manquait pas de présenter l'hérésie et, plus largement, toute forme d'erreur, comme un mal nécessaire à l'avènement de la vérité.

### **3. Ce que notre foi doit à celle d'Augustin et ce qu'elle peut en attendre, encore aujourd'hui, à partir de l'encyclique La Lumière de la foi**

Que cette encyclique, « écrite à quatre mains », soit d'inspiration augustiniennne n'a pas de quoi surprendre quand on sait l'attachement du pape Benoît XVI pour l'évêque d'Hippone. Mais il nous semble bon de souligner ici que, pour nous parler de la foi aujourd'hui, la référence à saint Augustin s'impose au Magistère plus que toute autre, puisque son nom, dans cette encyclique relativement brève, n'apparaît pas moins de 18 fois, le plus souvent avec une citation explicite et parfois de manière allusive, comme c'est le cas au n. 33, où référence est faite au « saint d'Hippone » avec, en style indirect, la conclusion de *La Cité de Dieu*.

La lumière de la foi<sup>24</sup>

33. [...] D'ailleurs, le désir de la vision de la totalité, et non seulement des fragments d'histoire, reste présent et s'accomplira à la fin, quand l'homme, comme le dit le saint d'Hippone, *verra et aimera*. Et cela, non pas parce qu'il sera en mesure de posséder toute la lumière, qui sera toujours inépuisable, mais parce qu'il entrera, tout entier, dans la lumière.

Ces deux verbes : « *verra et aimera* » résument la conclusion de *La Cité de Dieu*<sup>25</sup>:

Là, nous nous reposerons et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons. C'est là ce qui sera à la fin, sans fin. Et quelle autre fin pour nous que de parvenir au royaume qui n'a pas de fin ?

<sup>24</sup> Traduction des éditions françaises (Bayard, Cerf, Fleurus-Mame) à partir du texte latin. Notons que la traduction française proposée sur le site du Vatican est faite à partir de la version anglaise.

<sup>25</sup> Cf. *Cité de Dieu XXII*, 30,5. Traduction de Jean-Yves Boriaud, dans la Pléiade, 2000, p.1091.

Mais revenons au texte du Pape François. La lumière de Dieu est inépuisable : notre âme, quand elle sera éveillée et ouverte à cette lumière, n'aura plus de quoi s'inquiéter, comme cela nous arrive quand nous imaginons le paradis dans le prolongement de notre vie temporelle, portés par la boutade d'un Woody Allen : « Le paradis c'est long, surtout vers la fin »...

Nous serons alors sortis du temps, chacun dans son individualité, mais sous une forme qui nous est inconnue, car dire que nous serons avec notre corps, et c'est le sens de la résurrection de la chair, cela veut dire que nous serons avec notre personnalité tout entière dans le sein de Dieu. Mais nous ne serons plus avec nos projets terrestres. Si je dois ressusciter, c'est parce que je suis homme et non un pur esprit et c'est ici toute la différence du christianisme avec une philosophie, comme le platonisme, selon lequel le corps est la prison de l'âme, dont il faut se libérer. Non, le corps, c'est mon organe de communication avec le monde et avec les autres, c'est quelque chose de précieux, c'est même « le temple de l'Esprit Saint » (1Co 6,19). C'est là une chose essentielle, car, être chrétien, c'est déjà vivre en ressuscité dans son corps de chair. En effet, il y a une importante différence à faire entre la « chair » qui désigne la matérialité de mon corps, sa fragilité, mais aussi sa capacité relationnelle avec les autres – c'est pour cela que « le Verbe s'est fait chair », pour parler non seulement à notre intelligence, mais à notre affectivité : pour nous toucher et se laisser toucher – et la « chair » opposée à « l'esprit », qui désigne, chez Paul, notre fermeture à Dieu, alors que c'est en nous ouvrant à lui, dans une relation confiante, que nous sommes et devenons vraiment « esprit ».

Bref, nous serons tout entiers dans la lumière. Plus de place en nous pour l'égoïsme, ni pour la peur de perdre ou de mourir. Nous serons, tout entiers, tournés vers Dieu. Et c'est alors, dans une totale transparence avec les autres, que nous nous accomplirons vraiment comme êtres humains. C'est ce que nous pouvons déjà pressentir ici-bas, dans la différence entre une vie centrée sur soi, où l'on est replié sur soi et coupé des autres, qui amène à la tristesse, voire au désespoir, et une vie ouverte aux autres, dans laquelle notre corps remplit sa fonction naturelle d'organe de communication et de relation, ce par quoi nous sommes en relation « lumineuse » avec des frères et des sœurs. Nous percevons ainsi, déjà au plan psychologique, la différence entre la vie et la mort. Nous pouvons déjà tester ici-bas, ce qu'il en sera dans la vie éternelle, car l'amour est plus fort que la mort. Comme le Christ, il la traversera. Nous serons totalement dans la lumière. Les différences ne seront plus des obstacles, mais occasion de se reconnaître mutuellement et de rendre grâce pour cette foule immense qui constituera « la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, descendant de chez Dieu parée comme une fiancée toute belle pour son homme »<sup>26</sup>.

Cette conclusion est en miroir avec le début de l'encyclique qui parle du commencement de la foi décrit dans le premier chapitre intitulé « *Nous avons cru en l'amour* » (1 Jn 4,16). Il commence par l'évocation d'Abraham, « notre père dans la foi », le premier à avoir répondu à celui qui l'appelait par son nom (n. 8) et qui lui a même donné un nom nouveau, puisque d'Abram il est devenu Abraham. En effet, la foi « naît de la rencontre avec le Dieu vivant, qui nous appelle et nous révèle son amour, un amour qui nous précède et sur lequel nous pouvons nous appuyer pour être solides et construire notre vie » (n.4). Et puis nous lisons :

4. [...] La foi, que nous recevons de Dieu comme un don surnaturel, apparaît comme une lumière pour la route, qui oriente notre marche dans le temps. D'une part, elle procède du passé, elle est la lumière d'une mémoire de fondation, celle de la vie de Jésus, où s'est manifesté son amour pleinement fiable, capable de vaincre la mort. En même temps, cependant, puisque le Christ est ressuscité et nous attire au-delà de la mort, la foi est lumière qui vient de l'avenir, qui entrouvre devant nous de grands horizons et nous conduit au-delà de notre « moi » isolé vers l'ampleur de la communion. Nous comprenons alors que la foi n'habite pas l'obscurité ; mais qu'elle est une lumière pour nos ténèbres. [...]

---

<sup>26</sup> Ap 21,2 ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. Entendre : pour les noces de l'Agneau.

La foi est ouverture : elle dépasse la simple croyance – la simple « opinion », diraient les philosophes – mais aussi les limites du Moi. Cette ouverture est soulignée dans le dernier paragraphe de ce premier chapitre, qui traite de « la forme ecclésiale de la foi » (n. 22), une foi dans laquelle « les chrétiens sont un (cf. Ga 3,28) sans perdre leur individualité », car, « dans le service des autres, chacun reçoit le plus profond de son être ».

Cependant, si « la foi a une forme nécessairement ecclésiale », c'est d'abord parce que, selon les mots cités de Romano Guardini, l'Église est « *la porteuse historique du regard plénier du Christ sur le monde* » (n.22). Alors que notre regard, naturellement, est plutôt tourné vers l'avenir, ou vers le présent en fonction de l'avenir, celui du Christ se porte sur tout homme. Aussi, une foi qui se détacherait du Corps du Christ y perdrait-elle sa mesure ainsi que « l'espace nécessaire pour se tenir debout » : l'Église, « communion concrète des croyants », nous est indispensable pour ne pas oublier que nous y avons reçu la foi, et pour nous tenir debout.

Ce chapitre s'achève sur l'image de l'*Ecclesia peregrina*<sup>27</sup>, une formule qui accompagne tout le développement de *La Cité de Dieu* :

22. [...] La foi [...] nous rend participants de la marche de l'Église, pèlerine dans l'histoire vers son accomplissement. Pour celui qui, en ce monde, a été transformé, s'ouvre une nouvelle façon de voir, la foi devient lumière pour ses yeux<sup>28</sup>.

La foi est donc une autre façon de voir, dont sont privés ceux qui ne l'ont pas. C'est ce qui est développé au chapitre suivant dont le titre est emprunté au prophète Isaïe, dans la traduction latine que lisait Augustin : « *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* ». Comme cela est rappelé au début du chapitre, cette citation latine d'Isaïe 7, 9 vient de la traduction grecque de la Septante, alors que, selon le texte hébreu il faudrait traduire : « *Si vous ne croyez pas vous ne pourrez pas tenir* »<sup>29</sup>(n.23).

Mais comment croire vraiment, sans savoir ni comprendre ce que l'on croit, ni sans avoir assimilé dans une nouvelle manière de voir qui éclaire toute la vie, ce qui nous vient de la Parole de Dieu ? En réalité, loin d'être contraire à la raison, comme nous pouvons parfois l'entendre dire, la foi nous apporte un *surcroît de rationalité*. C'est particulièrement net à propos de l'origine du mal. Si nous interrogeons notre foi en profondeur, au-delà de certaines paroles de l'Écriture qui s'adressaient historiquement à un peuple d'une autre culture et de mœurs qui ne sont plus les nôtres, si nous sommes vraiment dans une relation confiante à Dieu, la foi nous dira que le mal n'est pas l'œuvre de Dieu, et elle nous sauvera du désespoir. En effet, selon notre foi, le mal n'est ni une fatalité, ni l'effet de la maladresse d'un dieu qui aurait raté son coup, comme on le dit parfois avec humour, mais sans mesurer ce qu'un tel propos donne à entendre, ni, encore moins, le fait d'un personnage cynique qui jouerait aux marionnettes avec nous. Le mal est le fait de la volonté pervertie de certaines créatures qui, dotées du pouvoir de choisir pour pouvoir aimer, se sont détournés de la vraie vie, et, même si la logique de la vie ne peut se confondre avec une logique de mort, le mal, comme le bien, est contagieux. Toutefois, tant qu'elle n'est pas éclairée par la lumière de la foi, et même tant que notre foi n'a pas traversé certaines « épreuves », l'origine du mal reste une énigme qui touche chacun au plus intime de son être et c'est pourquoi les réponses impersonnelles, par formules toutes prêtes, sont à éviter, car elles risquent fort de bloquer le cheminement de la foi, si ténue soit-elle, au lieu de le renforcer. En effet, loin de n'être qu'une doctrine, la foi est relation personnelle à la Source de toute vie, et, comme dans toute relation vivante, nul ne peut répondre à la place d'un autre.

---

<sup>27</sup> *Peregrinus* a donné « pèlerinage » et désigne celui qui vit dans un pays étranger, mais seulement en transit.

<sup>28</sup> Cf. également n 6 : « L'Église [...] sait que ce don de Dieu (la foi) doit être nourri et renforcé pour qu'il continue à conduire sa marche » ; n. 38 : « Puisque la foi naît d'une rencontre qui se produit dans l'histoire et éclaire notre cheminement dans le temps, elle doit se transmettre au long des siècles » et n. 58 : « Dans sa vie, Marie a accompli le pèlerinage de la foi en suivant son Fils ». Thème déjà souligné dans *Lumen gentium* n. 58 qui mettait Marie dans l'Église, et non à part...

<sup>29</sup> Ici, il ya un jeu de mots, basée sur deux formes du verbe *Aman* (qui a donné *Amen*) : « vous croyez » (*ta'amīnū*) et «vous pourrez tenir » (*tē'amēnū*).

Ce que nous dit également l'Écriture, c'est qu'en s'incarnant Dieu s'est mis de notre côté contre le mal. Et c'est pour cela que nous pouvons nous appuyer sur lui et que, loin d'être une fuite du monde, la lumière de la foi est ce qui nous permet de regarder les choses en face, si désagréables soient-elles. Et parce que la foi chrétienne est réponse à l'amour qui nous vient de Dieu, elle exclut toute arrogance et toute violence envers les autres.

Le chapitre II s'achève, au n. 36, par une importante mise au point sur la foi et la théologie, qui mériterait d'être lue et méditée dans son intégralité. Contentons-nous du paragraphe final:

36. [...] La théologie appartient au mouvement même de la foi, qui cherche l'intelligence la plus profonde de l'autorévélation de Dieu qui atteint son sommet dans le mystère du Christ. [...].

La théologie partage en outre la forme ecclésiale de la foi ; sa lumière est la lumière du sujet croyant qui est l'Église. Cela implique, d'une part, que la théologie soit au service de la foi des chrétiens, qu'elle se mette humblement à garder et à approfondir la croyance de tous, surtout des plus simples. En outre, la théologie, puisqu'elle vit de la foi, ne considère pas le Magistère du Pape et des Évêques en communion avec lui comme quelque chose d'extrinsèque, une limite à sa liberté, mais, au contraire, comme un de ses moments internes, constitutifs, en tant que le Magistère assure le contact avec la source originelle, et offre donc la certitude de puiser à la Parole du Christ dans son intégrité.

Il n'y a pas de théologie véritable qui n'ait sa source dans un acte de foi et qui n'en soit le prolongement. Autre chose la théologie chrétienne qui se nourrit de « l'autorévélation de Dieu dans son incarnation », autre chose l'histoire des religions, qui consiste à comparer de l'extérieur des doctrines, même s'il est d'usage d'appeler théologie, un tel discours sur la foi. À quoi on pourrait ajouter que, sans le vouloir, la scholastique est sans doute allée dans ce sens, en collectionnant des formules, dont des citations de saint Augustin, qui détachées de leur contexte, ont parfois commis plus de ravages qu'elles n'ont incité à approfondir sa foi. La théologie est au service de la foi, même « des plus humbles ». Ce qui veut dire que, en ce qui concerne la connaissance de Dieu révélé en Jésus-Christ, la foi de tout fidèle, dans sa relation à Dieu et aux autres, peut être tout aussi rayonnante que celle d'un théologien. Mais quand il s'agit, non plus de témoigner, mais de « rendre raison » de sa foi, il faut un minimum de savoir et de réflexion théologique pour démonter les objections et les incompréhensions que la foi peut susciter chez les autres, comme au temps des grandes hérésies. Il appartient donc à la théologie de dire, avec des mots audibles en notre temps, les fondamentaux de la foi : les implications et les conséquences de la mort et de la résurrection du Christ. Il y a, sous-entendue dans ce texte, la critique d'une théologie mondaine qui ne chercherait qu'à briller par les subtilités de l'intelligence, tout en se désintéressant de la foi des croyants. Il ne s'agit pas pour le théologien de rivaliser avec les grands esprits de ce monde, mais de se mettre, en ce monde, au service de la foi de tous, celle des croyants et celle qui se cherche, de tous les autres.

Ce qui est dit du « Magistère du pape et des évêques » à la fin de ce n.36, va être explicité dans le chapitre III, intitulé « *Je vous transmets ce que j'ai reçu* » (cf. 1 Co 15,3) et qui développe l'idée que l'Église est « sujet unique de mémoire » et « notre mère dans la foi », (n 38). En effet, « il nous est impossible de croire seuls » (n.39) : c'est d'elle que nous vient notre foi « comme le rappelle la forme dialoguée du *Credo* de la liturgie baptismale : l'acte de croire s'exprime comme une réponse à une invitation, à une parole qui doit être écoutée » (n. 39). Plus concrètement, ma foi me vient de croyants qui m'ont transmis leur conviction et qui, à travers leur amour pour moi, m'ont fait rencontrer l'amour qui vient de Dieu et qui m'appelait par mon nom.

C'est par l'Église que nous sommes « re-nés » dans le Christ, car il n'y a qu'« un seul baptême », « *Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit* » et c'est lui qui fait l'unité de « l'Église de Dieu » en deçà de ses regrettables divisions historiques. Et nous avons appris ce qu'il en est du baptême pour Augustin : contre le discours pélagien, sa nécessité pour le salut, mais contre les donatistes, non seulement le caractère sacrilège de sa réitération, puisque, par

ses ministres, c'est le Christ qui baptise, mais son inutilité sans la charité, elle-même rendue visible par la communion à l'Église universelle. Voilà qui ne doit pas être oublié si l'on ne veut pas avoir une vue partielle de la pensée d'Augustin ! Mais que dire de ceux qui n'ont jamais vraiment rencontré le Christ, ou seulement à travers un message tel qu'ils ne pouvaient que le rejeter au nom de leur sens du divin ?

C'est l'unité de la foi qui fait l'unité de l'Église, et c'est en ce sens que c'est toute l'Église, unifiée par sa foi au Christ –foi que le Magistère a pour fonction de garder dans son intégrité– qui est infaillible. Le mot n'est pas dans l'encyclique, mais on y trouve, sans qu'elle soit jamais nommée, un véritable exposé de l'infaillibilité de l'Église. À ma connaissance, le seul terme approchant, traduit par « fiable », est *commendabilis* (recommandable) au n. 4, cité plus haut, à propos de « la vie de Jésus où s'est manifesté son amour *pleinement fiable*, capable de vaincre la mort ». C'est l'Église qui est infaillible et le magistère, et celui du pape en particulier, n'est que l'organe de cette infaillibilité<sup>30</sup>. Voilà qui nuance, dans ce qu'il pouvait avoir d'inaudible et d'inacceptable, le dogme de l'infaillibilité pontificale défini en 1870 par le concile Vatican I, sans doute pour éviter que la perte des États pontificaux n'entraîne celle du crédit moral de l'Église, mais sans avoir le temps de repenser l'Église elle-même, ce que fera, aidé en cela par le renouveau des études bibliques et patristiques, le concile Vatican II. L'infaillibilité de l'Église est celle de sa foi, ce qui l'amène aujourd'hui à repenser sa « catholicité » – son universalité, à ne pas confondre avec sa « romanité » – à travers le dialogue œcuménique, et à faire entendre aux incroyants, qui ne peuvent pas comprendre une telle « prétention », alors que l'erreur est humaine et qu'elle est la condition de tout progrès vers la vérité, que sa foi est autre chose qu'une simple opinion.

C'est l'unité de la foi qui fait l'unité de l'Église, mais l'universalité de la foi dépasse les limites de ce que nous nommons « l'Église de Dieu », c'est-à-dire l'ensemble des baptisés. « La foi se montre universelle, catholique, parce que sa lumière grandit pour illuminer tout le cosmos et toute l'histoire »<sup>31</sup>. Son unité est « celle d'un organisme vivant » : elle doit grandir dans son dialogue avec le monde.

La « forme ecclésiale de la foi » trouve enfin son couronnement dans le quatrième et dernier chapitre : « *Dieu prépare pour eux une cité* » (cf. He11,16), qui reprend de fait l'enseignement de *La Cité de Dieu* de saint Augustin : cette cité vient de Dieu puisqu'elle se construit dans la réponse des hommes à son amour, mais, bien qu'étant d'un tout autre esprit que la cité des hommes, elle n'est pas hors du monde, elle vit dans le monde ; c'est seulement là, parmi les hommes, qu'elle peut commencer à se réaliser. Comme le dit le n. 51 :

51. En raison de son lien avec l'amour (cf. Ga 5,6), la lumière de la foi se met au service concret de la justice, du droit et de la paix. La foi naît de la rencontre avec l'amour originare de Dieu en qui apparaissent le sens et la bonté de notre vie; celle-ci est illuminée dans la mesure même où elle entre dans le dynamisme ouvert par cet amour, devenant chemin et pratique vers la plénitude de l'amour. La lumière de la foi est capable de valoriser la richesse des relations humaines, leur capacité à perdurer, à être fiables et à enrichir la vie commune. La foi n'éloigne pas du monde et ne reste pas étrangère à l'engagement concret de nos contemporains. Sans un amour digne de confiance, rien ne pourrait tenir les hommes vraiment unis entre eux. Leur unité ne serait concevable que fondée uniquement sur l'utilité, sur la composition des intérêts, sur la peur, mais non pas sur le bien de vivre ensemble, ni sur la joie que la simple présence de l'autre peut susciter. La foi fait comprendre la structuration des relations humaines, parce

<sup>30</sup> Cf, le dernier livre de Bernard Sesboué sur l'Infaillibilité de l'Église, présenté sur Kto-tv.

<sup>31</sup> Référence est faite ici au bienheureux John Henry Newman qui évoquait la capacité de la foi « d'assimiler tout ce qu'elle trouve dans les divers milieux où elle est présente et les différentes cultures qu'elle rencontre, purifiant toute chose et la portant à sa parfaite expression » (n. 48)

qu'elle en perçoit le fondement ultime et le destin définitif en Dieu, dans son amour, et elle éclaire ainsi l'art de l'édification, en devenant un service du bien commun. Oui, la foi est un bien pour tous, elle est un bien commun, sa lumière n'éclaire pas seulement l'intérieur de l'Église et ne sert pas seulement à construire une cité éternelle dans l'au-delà : elle nous aide aussi à édifier nos sociétés, afin que nous marchions vers un avenir plein d'espérance. La Lettre aux Hébreux nous en donne un exemple quand, parmi les hommes de foi, elle cite Samuel et David auxquels la foi a permis d'« exercer la justice» (11,33). Là, l'expression fait référence à la justice de leur gouvernement, à cette sagesse qui donne la paix au peuple (cf. 1 S 12, 3-5 ; 2 S 8, 15). Les mains de la foi s'élèvent vers le ciel mais en même temps, dans la charité, elles édifient une cité, sur la base de rapports dont l'amour de Dieu est le fondement.

Il y a beaucoup de choses dans ce texte, beaucoup de choses que nous avons évoquées aujourd'hui et qui concernent notre foi, en la situant parmi les hommes, aujourd'hui. C'est en travaillant, à notre place, mais dans la lumière de la foi, à l'édification de la cité des hommes, que notre foi peut devenir « valable » aux yeux des hommes et « signe » de l'amour de Dieu pour l'humanité. Dans cette encyclique, l'Église est tout autre chose qu'une citadelle assiégée ! La foi chrétienne est une lumière qui embrasse l'histoire universelle dans sa totalité, en s'intéressant à tout homme, quel qu'il soit, même s'il est loin de l'Église et même hostile envers elle, car il y a peut-être dans son hostilité quelque chose de juste à ses yeux, ou quelque chose qu'il n'a pas compris. Mais nous savons aussi par notre foi que, malgré les péchés de ses membres, l'Église est sainte et que depuis vingt siècles elle est portée par des saints qui se sont laissés sanctifier par l'Esprit Saint. Elle est lumière du monde et sel de la terre. Son travail, c'est de développer des rapports de fraternité entre les hommes, de faire aimer l'amour, la paix, la fidélité et la justice, dans la vérité. C'est ainsi qu'elle travaille à l'événement du Royaume de Dieu.

Cette encyclique nous donne une définition vivante, relationnelle, et non pas dogmatique, de la foi, ce qui ne veut pas dire que le dogme ne soit pas important, mais il l'est seulement pour nous ramener à l'essentiel. Elle ranime notre foi, inquiets que nous sommes devant les signes de décomposition de notre monde. Car la menace ne vient pas que du réchauffement climatique: il y a l'évolution des mentalités qui fait que, parfois, nous ne savons plus très bien vers quoi nous allons.

Mais on ne peut être inquiet que si l'on envisage l'histoire d'une manière terre à terre, ou d'un point de vue statistique, comme quand on craint d'« aller dans le mur »... On cherche alors des recettes humaines, alors que l'Église, qui a son rôle à tenir dans le salut du monde, ne sera jamais sauvée par de telles recettes, qui furent le plus souvent pour elle des sources de rejet et de division. Elle ne sera sauvée que par sa foi au Christ, qu'en remontant vers sa source... Remède au scandale que constitue la division des chrétiens, leur unité est déjà en marche, non pas pour faire de tous des « catholiques romains », mais pour que tous deviennent vraiment « catholiques », comme le dit le *Credo* de Nicée-Constantinople qui nous vient de l'Église encore indivise : catholiques, c'est-à-dire « ouverts à tout homme ». Notre avenir dans « l'Église de Dieu » sera sans doute de vivre en communion notre foi au même Christ dans la diversité assumée de nos différences de sensibilités et d'expressions liturgiques.

Mais cette unité n'est-elle pas déjà là, entre nous, quand avec d'autres chrétiens nous rentrons dans la prière de Jésus : « *Père que tous soient un, pour que le monde croie* » (Jn 17,21) ?

La prochaine fois, nous parlerons du sac de la ville de Rome par Alaric comme « signe des temps » et nous ouvrirons les premières pages de *La Cité de Dieu* puisque c'est le traumatisme causé par ce « grand désastre » qui fut l'occasion pour Augustin d'entreprendre cet « ouvrage grand et difficile » – *magnum opus et arduum* –, selon les mots de sa Préface.