

COMPRENDRE L'HOMME AUJOURD'HUI

À LA LUMIÈRE DE SAINT AUGUSTIN

L'ORIGINE DES DEUX CITÉS

Étude Des Livres XI à XIV DE *LA CITÉ DE DIEU*

Le titre général *Comprendre l'homme aujourd'hui à la lumière de saint Augustin* veut dire l'enjeu de cette étude que je vous invite à partager. Comprendre, littéralement « prendre avec », c'est d'abord se laisser instruire, par les faits ou par quelqu'un qui parle de manière autorisée, comme c'est tout particulièrement le cas de la Bible, même si les livres qui la composent ont toujours besoin d'être réinterprétés. En effet, ils ont été écrits dans un autre contexte que le nôtre et, à les prendre à la lettre, on risque fort de se méprendre sur la Parole que Dieu nous adresse, en réduisant *ce qu'il a voulu dire* à *ce qui fut écrit* par l'écrivain « inspiré », dans un contexte déterminé et à un peuple déterminé. Ce contexte n'est plus le nôtre, mais ce que Dieu veut nous dire n'a pas changé : c'est nous qui changeons, en lui étant plus ou moins fidèles, là où nous sommes.

Sous réserve d'être lue avec l'intelligence de la foi, la révélation biblique vaut donc pour tous les hommes, mais elle ne peut apporter la parole qui sauve qu'à ceux qui savent que Dieu, pour les sauver et leur rendre la vie, est venu chercher les hommes où ils en étaient et en les prenant comme ils étaient, le plus souvent pécheurs et violents, pour s'adresser à eux. D'où, certaines paroles contre les adversaires, qui peuvent nous choquer, parce qu'elles nous semblent contraires à notre idée de Dieu. Mais, avec l'incarnation de son Verbe, Dieu nous a donné la clef d'interprétation de cette Écriture qui a traversé les siècles. Ce sont les deux commandements : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toute ta pensée* », et « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* », ces deux commandements « *desquels dépend toute la Loi ainsi que les prophètes* » (Mt 22,37-40). À partir de cette clef, quand Dieu punit les ennemis, c'est parfois pour dire sa justice, mais surtout pour signifier à son peuple la manière dont il prend soin de lui, car il a entendu sa prière et ne peut pas l'abandonner. Et, tout au long de l'histoire d'Israël que commentent les livres XV à XVIII, on peut voir comment Dieu conduit son peuple tout en l'amenant à dématérialiser sa relation à lui au profit d'une fidélité du cœur dont Jésus nous a montré le chemin en mourant sur la croix.

Comprendre l'homme aujourd'hui, signifie donc tout simplement que nous allons réfléchir sur ce que nous sommes nous-mêmes aujourd'hui, à la lumière de saint Augustin, et cela, à partir de *L'origine des deux cités* dont traitent les livres XI à XIV de *La Cité de Dieu*, ces deux cités étant clairement distinguées à la fin du livre XIV, dans cette phrase célèbre :

XIV, 28. Deux amours ont bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi.

Ces deux cités sont aussi anciennes que l'humanité et commencent même avant elle, avec les anges qui se répartissent en deux camps selon le critère de leur amour pour Dieu : ceux dont le bonheur est de le servir et ceux qui le refusent tout en tentant de capter à leur profit le service des hommes. Cela peut nous sembler curieux, en notre temps, de parler des anges, mais l'Église y croit et compte même sur leur aide et sur leur prière. C'est ainsi que le 29 septembre, elle fêtait les archanges Michel, Gabriel et Raphael et, hier, 2 octobre, nos saints anges gardiens. Mais nous reviendrons bientôt sur les questions que nous posent les anges.

Précisons aussi que dans *l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi*, il y a l'amour de tout ce que Dieu aime et en particulier celui des êtres humains, et donc aussi de moi-même mais *selon le projet de Dieu*, et non pas à ma façon, en voulant me passer de Dieu, ce qui revient, de fait à ne pas m'aimer, car aimer quelqu'un, c'est vouloir le meilleur pour lui.

Mais, avant de commencer notre lecture, j'aimerais, surtout pour les nouveaux, mettre en évidence ce qui nous sépare de saint Augustin et ce qui, malgré cela, en fait notre contemporain.

Saint Augustin et nous

A. Ce qui nous sépare de saint Augustin.

Je m'arrêterai à trois grandes différences qui ont trait respectivement à la cosmologie, au statut de l'Église et à notre manière de penser l'homme.

1) Nous ne vivons plus dans la même représentation du monde que saint Augustin. Certes, nous en savons, *scientifiquement*, beaucoup plus que lui au sujet de l'origine de l'univers. Mais ce que nous savons depuis la fin du XVIII^e siècle avec la théorie de l'évolution des espèces, et depuis le XX^e avec les progrès de l'astrophysique – autant de savoirs qu'il aurait été bien en peine d'imaginer – ne nous permet pas de dire que nous en sachions plus que lui sur l'origine elle-même, quand il s'en tient à la première phrase de la Bible : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*. Ce n'est pas là de notre part une prise de position dogmatique, mais la simple conséquence de la méthode scientifique qui ne peut expliquer un état de choses qu'en le prenant pour le résultat d'un autre état de choses qui lui est antérieur. Autrement dit, je ne peux expliquer le Big-Bang que comme étant la conséquence d'un état antérieur et si je peux ainsi l'expliquer c'est que le Big-Bang n'est plus l'origine ! La question n'est pas nouvelle puisque c'est pour éviter cette remontée à l'infini, d'une cause effet d'une autre cause, elle-même effet d'une autre cause, qu'Aristote posa une « cause première », « cause de soi » ou « premier moteur immobile », c'est-à-dire une cause transcendante à l'enchaînement des phénomènes. Bref, scientifiquement, l'origine est insaisissable, et, à moins d'*imaginer* Dieu à partir de notre expérience de l'artisan qui façonne de ses mains, la phrase *biblique* ne contredit pas ce principe : bien comprise, elle dit la limite de notre connaissance.

Or, quand il écrivait *La Cité de Dieu*, entre 412 et 426, Augustin vivait encore dans le monde aristotélicien, un monde clos dont la terre était le centre, avec une profonde différence entre le monde supra-lunaire et le monde sublunaire. Sur terre, comme dans les airs, il arrive un tas de choses imprévisibles – des *accidents* – qui peuvent changer pour nous le cours des choses, au point que nous parlons de hasard, alors qu'on ne peut que s'émerveiller devant la régularité imperturbable du cours des astres, toujours à leur place, sans rivalité les uns avec les autres !... D'où cette différence de nature entre les « mortels », les hommes, et les « immortels », les dieux avec, entre les deux, voltigeant dans les airs, les « démons » censés servir d'intermédiaires. C'est ce monde que les Romains « considéraient comme étant lui-même Dieu » (cf. VII, 6), que le chrétien Augustin « dédivinisa » en en faisant une créature et des « démons » païens, à ne pas confondre avec les anges, des produits de l'homme.

Notre monde est totalement différent. Depuis la Renaissance et les Temps modernes, nous sommes entrés dans un univers infini¹ où les mêmes lois physiques agissent dans le ciel et sur terre. Ce passage suscita l'angoisse dans les esprits, comme en témoigne Pascal quand il évoque la disproportion de l'homme entre l'infiniment grand et l'infiniment petit (cf. *Pensées*, Brunschvicg, 72), et quand il s'écrie, comme si cet univers décentré ne pouvait plus chanter pour nous la gloire de Dieu : « *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye* » (Br.206).

Je passe sur les travaux du chanoine polonais Nicolas Copernic (1473-1543) remettant en cause le géocentrisme ; sur l'intuition de Galilée (1564-1642) disant que « *le livre de la nature est écrit en langue mathématique* » ce qui signifiait la fin de la physique descriptive d'Aristote tout en ouvrant pour les siècles futurs des progrès spectaculaires en astrophysique ; sur les lois de Kepler (1571-1630) qui seront exploitées par Newton (1642-1727) et « relativisées » par Einstein – toutes ces innovations ayant par ailleurs été précédées par l'audacieuse hypothèse du cardinal Nicolas de Cues² (1401-1464) qui, dans son traité *De la Docte ignorance*, osa comparer la « machine du monde » à « *une sphère infinie dont le centre est partout et la*

¹ Cf. Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini* (USA 1957, traduction française en 1962, reprise en 1973 par les éditions Gallimard), qui analyse la révolution scientifique et spirituelle des XVI^e et XVII^e siècles.

² Dit le Cusain, Cues (aujourd'hui Bernkastel-Kues), sa ville natale, étant située sur la Moselle. La formule avait été auparavant appliquée à Dieu par le théologien poète Alain de Lille, au XII^e siècle.

circonférence nulle part »³. Ce cardinal parlait alors à l'encontre de la croyance commune sans être aucunement inquiété par l'Inquisition, comme quoi, il n'est pas interdit de faire des hypothèses. Par contre, ce qui est inacceptable pour l'Église, c'est de soutenir que la Bible se trompe, car, comme nous l'avons dit, elle ne trompe que ceux qui confondent *ce qui fut écrit* dans un contexte déterminé, avec ce que Dieu, par l'écrivain inspiré, a *voulu dire*.

Cette différence préoccupa très profondément saint Augustin qui, lui-même, dans sa jeunesse avait cru bon de rejeter la Bible qu'il considérait comme « *indigne d'entrer en comparaison avec la dignité de Cicéron* » (*Confessions* III, 9). Il en parle dans *De la doctrine chrétienne*, un traité dont il dut suspendre la rédaction en raison de la crise donatiste, parce qu'il ne pouvait s'empêcher de faire référence à Tyconius⁴, un théologien donatiste qu'il découvrit à son retour en Afrique et chez qui il trouva, paradoxalement, l'idée de l'Église comme étant « *répandue sur toute la terre* » et comme « *mélange jusqu'à la fin des temps* » de bons et de méchants.

2) Avec nos siècles d'histoire qui se sont ajoutés aux siens, nous en savons beaucoup plus qu'Augustin sur ce dont les hommes sont capables, en bien comme en mal. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la relation entre les deux cités et, historiquement, le statut de l'Église.

Au temps d'Augustin, l'Empire romain, bien que menacé par les barbares qui avaient osé saccager Rome en août 410, était toujours debout. Dans cet empire devenu officiellement chrétien en 380 avec Théodose, l'empereur tenait sa place, et toute sa place. Il était le gardien de la paix civile, et comme cette paix était souvent perturbée par des conflits entre chrétiens, orthodoxes et hérétiques, il n'hésitait pas à convoquer des conciles afin que les évêques se mettent d'accord sur la doctrine. C'est ce qui se passa en 325, lorsque Constantin convoqua le concile de Nicée et, en 380, Théodose, celui de Constantinople, la grande querelle de cette époque étant celle de l'arianisme selon lequel le Fils de Dieu ne peut pas être Dieu au même titre que le Père, puisque, étant engendré, « *il fut un temps où ce Fils n'était pas* » ! Les ariens avaient, en effet, du mal à se représenter l'unité de trois personnes égales, et la génération du Fils, qui est de toute éternité, autrement que de manière temporelle. Certes, ce n'est pas chose facile à comprendre et ce n'est pas pour rien que l'on parle ici de mystère, mais la Trinité nous est théologiquement imposée par la vérité de l'incarnation du Fils, vrai Dieu et vrai homme, et par l'Esprit qu'il nous a promis et donné. De plus, pour un chrétien bien formé, c'est le même Dieu qui agit dans l'Ancien et le Nouveau Testament, chacune des trois Personnes se produisant toujours, même si c'est de manière implicite, avec les deux autres. C'est ainsi que saint Irénée a pu dire à propos de la création, que le Verbe et l'Esprit sont « *les deux mains du Père* » (*Contre les hérésies* ; IV,7, 4).

Donc, au temps de l'empire romain d'Occident, dont Augustin vivait les avant-dernières décennies, la papauté n'existait pas sous la forme institutionnalisée que nous lui connaissons. L'évêque de Rome était un évêque parmi les autres, au même titre que ceux d'Alexandrie ou de Carthage dont l'importance des sièges épiscopaux explique qu'on pouvait les appeler « *pape* ». La *Catholica* était une communion d'Églises, les évêques étant élus localement, sans pouvoir central. L'évêque de Rome n'avait qu'une autorité morale qui signifiait cette unité et c'est pourquoi il devait être absolument présent ou représenté aux conciles œcuméniques. Toutefois il arrivait qu'on ait recours à lui en cas de litiges et les échanges de lettres entre Carthage et Rome, au plus fort de la crise pélagienne, témoignent d'un renforcement de son autorité, au point que le Pape Zozime, en 418, pouvait envoyer à tous les évêques une lettre circulaire (*Tractoria*) condamnant Pélage en leur demandant de la signer.

Cependant, en l'absence d'un pouvoir central qui aurait gouverné toutes ces Églises, l'empereur en était, pour ainsi dire, l'administrateur. Lui seul avait la capacité de convoquer des conciles œcuméniques, en y assurant l'acheminement des évêques. C'est ainsi que Constantin

³ Cf. A. Koyré, ouvrage cité. p.29. Le titre de ce traité *De la docte ignorance*, est emprunté à saint Augustin : « *Il y a donc en nous comme une savante ignorance (docta ignorantia), mais savante (docta) par l'Esprit de Dieu qui soutient notre faiblesse* » (*Lettre 130*, à Proba, 15, 28).

⁴ Augustin cite ses sept *Règles* pour l'interprétation des Écritures dans *De la doctrine chrétienne* III, §42-56.

convoqua celui de Nicée en 325, tout en y siégeant comme « l'évêque du dehors » et c'est Théodose qui en 380 convoqua celui de Constantinople. Mais cela ne dispensait pas l'empereur de se soumettre, en tant que chrétien, à l'autorité morale et spirituelle de l'Église, comme ce fut le cas, tout à fait exemplaire, du grand Théodose exécutant la pénitence qui lui fut imposée par l'évêque Ambroise à la suite du terrible massacre de Thessalonique de 390 dont on sait qu'il fut exécuté dans le cirque de la ville par des soldats Goths sur l'ordre de l'empereur et fit au moins 7 000 victimes⁵, un crime que l'évêque Ambroise ne pouvait pas laisser passer.

Bref, en ce temps-là, une coexistence et un équilibre *de fait* entre l'Église et l'Empereur.

Ajoutons que, quelques années auparavant, en 382/383, suite à l'adoption du christianisme comme religion officielle de l'empire et pour reconnaître sa place à la *Catholica*, Gratien, l'empereur qui avait appelé le général Théodose pour en faire son coempereur à Constantinople, avait abandonné le titre de *Pontifex maximus* qui, depuis Auguste, faisait de l'empereur le gardien de la religion romaine, une institution essentielle à Rome pour souder l'unité de l'empire. Or, en 642, plus d'un siècle et demi après l'écroulement de l'empire d'occident (476), ce titre sera repris par le pape Théodore I^{er}, et conservé par ses successeurs pour devenir, pour nous, celui de *Souverain Pontife*, « souverain » ayant remplacé *maximus* (« très grand », « suprême »), sans doute parce que, du fait de la disparition de l'empire et jusqu'à la fin des États Pontificaux, les papes furent amenés à exercer un pouvoir temporel. Et c'est ce même Théodore I^{er} qui prit également le titre de « patriarche d'Occident », un titre que, par contre, Benoît XVI décida d'abandonner en 2006. Pourquoi ces titres ? Essentiellement pour asseoir l'autorité de l'évêque de Rome, non seulement face à l'empereur d'Orient, mais aussi contre la prétention du patriarche de Constantinople à la primauté sur toutes les Églises, sous prétexte que cette ville était la seule capitale restante de l'empire.

Car les conflits ne manquèrent pas entre l'évêque de Rome et la cour de Constantinople et son évêque, et cette rivalité ira grandissant jusqu'au grand schisme de 1054 entre l'Église latine et les Églises d'Orient⁶, tous les schismes étant le plus souvent motivés par des conflits d'intérêts et de pouvoirs. Ainsi, avant l'adoption de ces deux titres par le pape Théodore I^{er}, les choses avaient fort mal tourné entre l'empereur Justinien (527-565) et le pape Vigile (537-555) à propos de l'affaire dite des *Trois chapitres*. Ce titre désigne un document émanant de Justinien et condamnant trois théologiens dans le but de ramener dans l'unité de la *Catholica*, mais au prix de compromis, les Églises qui avaient refusé le concile de Chalcédoine de 451⁷ et qui étaient soutenues par l'impératrice Théodora. Le pape Vigile, qui ne voulait pas se mettre en contradiction avec la foi de l'Église, refusa de signer et fut emmené *manu militari* à Constantinople où il resta prisonnier durant sept ans, jusqu'à ce qu'il cédat. Une fois libéré, il mourut lors de son retour à Rome non sans avoir soulevé l'indignation des évêques fidèles aux décisions de Chalcédoine, dont celle de son successeur, le pape Pélage I^{er}.

Voilà qui permet de comprendre le choix de ces titres par Théodore I^{er}. Cependant, suite à la disparition de l'empereur d'Occident, l'évêque de Rome devait se donner les moyens militaires de défendre l'Italie : au nord, contre les Lombards, et au sud, contre les Byzantins qui s'y étaient installés quand Justinien avait entrepris, avec succès, de reconquérir l'unité de l'empire romain, mais en rencontrant l'hostilité des populations d'Italie. La tâche ne fut pas très facile jusqu'à ce que Charlemagne soit couronné empereur le 25 décembre 800 par le pape Léon III, et reconnu par la cour de Constantinople. Mais cette solution carolingienne fut de courte durée, et l'Église, dans la personne de ses évêques, dut composer avec les princes et les seigneurs

⁵ Il répondait à une émeute de la population, qui s'en était pris à des dignitaires de l'empire, parce qu'on lui avait refusé une course de char avec l'un de ses cochers préférés, mais ce dernier était poursuivi pour homosexualité.

⁶ De nos jours, si les anathèmes ont été levés, nous ne sommes toujours pas dans la pleine communion, même si, en dépit des « dogmes » proclamés par les latins après les sept conciles œcuméniques qui précédèrent la rupture de 1054, nous partageons la même foi, mais avec des institutions, et des rites différents.

⁷ Ce concile, le quatrième concile œcuménique avait défini la double nature du Christ, c'est pourquoi on nomme ces Églises, que l'on qualifie de « monophysites » les « Églises des trois conciles ».

locaux jusqu'à ce que la Réforme grégorienne⁸ de la fin du XI^e siècle vienne mettre les choses en ordre. C'est cette réforme qui instaura la *théocratie pontificale* en exigeant des princes et des seigneurs qu'ils se soumettent au pape et aux évêques, sous peine d'excommunication.

Cette subordination du pouvoir politique au pouvoir de l'Église avait pour pendant en Orient une subordination inverse, le *césaropapisme*, l'empereur contrôlant la nomination des évêques, ce qui dans les siècles suivants, produira des Églises dites autocéphales, propres à chaque État, le plus souvent alliées au pouvoir politique, comme on peut le voir encore de nos jours en Russie ou en Grèce. Quant à elle, la théocratie pontificale aura pour effet d'unir l'Europe sous une même foi, avec le latin comme langue commune et de créer ainsi la Chrétienté, mais plus tard, avec la Réforme protestante, tout entière dirigée contre les abus de pouvoir du pape de Rome, de diviser l'Europe en profondeur entre nations catholiques et protestantes.

Cependant, étant donné qu'au temps de la réforme grégorienne, saint Augustin était la grande référence théologique – le plus souvent, il est vrai, à partir de citations détachées de leur contexte d'origine – certains historiens, au XX^e siècle, n'hésiteront pas à voir dans cette théocratie le fruit de l'*Augustinisme politique*⁹, une formule non seulement fautive mais malheureuse, parce qu'en totale contradiction avec l'enseignement de *La Cité de Dieu*. En effet, loin de vouloir subordonner sur cette terre le pouvoir politique à celui de l'Église, Augustin s'efforçait au contraire de distinguer l'historique de l'eschatologique. Pour lui, la cité de Dieu se construit dans les cœurs et non pas dans les institutions terrestres. Mais n'était-ce pas le sens de la réponse de Jésus à Pilate: « *Mon Royaume n'est pas de ce monde* » (Jn 18,36) ?

Quant à nous, après des siècles de chrétienté, nous avons été conduits, non seulement à distinguer, mais à *séparer* le politique et le religieux, le plus souvent au détriment de l'Église. Tout se passe comme s'il avait fallu que le temporel et le spirituel se présentent sous la forme de deux pouvoirs, d'abord complémentaires puis rivaux, non seulement pour que le spirituel puisse être pris en compte par les hommes, mais surtout pour qu'on puisse sortir de la confusion du politique et du religieux, de fait mêlés durant toute l'Antiquité et encore au temps d'Augustin, quand seul le visible pouvait être tenu pour réel. Ce matérialisme est de nos jours tout aussi répandu, mais le plus souvent en suspectant le religieux dénoncé comme fauteur de guerre et avec lequel certains aimeraient bien pouvoir en finir une bonne fois. Mais quand on sait de quoi l'homme est capable peut-on vraiment soutenir que la solution soit de « croire en l'homme » ?

Voilà pourquoi, en plein débat sur la laïcité, la lecture de *La Cité de Dieu* peut nous permettre de mieux penser la différence et l'articulation entre les deux cités, entre le temps, qui un jour pour nous finira, et l'éternité qui mystérieusement est déjà commencée.

3) Saint Augustin avait une tout autre conception de l'homme que nous aujourd'hui. En effet, en son temps, pour les empereurs comme pour la très grande majorité de leurs sujets, *il ne pouvait pas y avoir de cité sans culte*, la religion étant ce qui relie les hommes non seulement à la divinité, mais encore entre eux : nous dirions qu'elle avait une fonction idéologique. C'est ce que soulignait Joseph Ratzinger dans un colloque, en 1954, année anniversaire de la naissance d'Augustin¹⁰ avant de reprendre et de développer cette idée dans *L'Unité des nations*¹¹, un petit

⁸ Ainsi nommée en raison du rôle qui jouera le pape Grégoire VII (1073-1085). C'est cet ancien moine de Cluny qui imposera aux clercs la règle du célibat, fera du mariage un sacrement, luttera contre la simonie (la vente des sacrements) et confiera l'élection du pape au collège des cardinaux créé en 1059 par l'un de ses prédécesseurs, alors qu'auparavant cette élection était souvent faite par le clergé de Rome ou par acclamation populaire.

⁹ Formule proposée par Henri-Xavier Arquillère en 1934 in *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge*.

¹⁰ Dans *Augustinus Magister* II, p.973. Cité en allemand dans G. Madec, « Le De civitate Dei comme De vera religione », in *Petites études augustiniennes*, p. 189 sq.

¹¹ Cf. Joseph Ratzinger, *L'unité des nations, La vision des Pères de l'Église* (1970 ; Traduction française 2011, alors qu'il était devenu Benoît XVI, aux *Éditions de l'Homme Nouveau*). Ce livre particulièrement stimulant pour comprendre comment un chrétien doit se situer par rapport au Politique, commence par évoquer « l'arrière plan historique et intellectuel de la question » avant de comparer « la gnose chrétienne d'Origène » à « la discussion de la théologie politique de Rome par saint Augustin » (les livres I à X de *La Cité de Dieu*).

livre très condensé et très stimulant. Il nous rappelle que, selon le Portique, la philosophie stoïcienne alors dominante dans l'empire, « *l'ensemble du cosmos n'était pas autre chose que le grand corps de Zeus et que l'humanité ne formait qu'un seul corps* » (p. 24). C'est dans ce contexte que certains de ces philosophes privilégièrent le fait d'être simplement homme, ce qui les conduisit à « *une liberté intérieure à l'égard de l'État, qui vise à une révolution non pas politique, mais éthique* », une posture qui préparait « *cette liberté intérieure qui permit au martyr chrétien d'opposer à l'autorité de l'État la conviction de sa foi [et], au pouvoir extérieur des puissances terrestres, le pouvoir intérieur de la vérité* » (p.25). Il y a en effet, comme on peut le lire chez Épictète, ce qui dépend de moi – ma pensée – et ce qui ne dépend pas de moi – ce que le bourreau peut faire de mon corps... Mais, à cet « *idéal individualiste et apolitique de citoyen du monde* » (le cosmopolitisme), s'opposait, chez d'autres stoïciens, une véritable philosophie politique déclinée selon deux modèles : celui du monde hellénistique dans lequel le Dieu suprême délègue son pouvoir à « *différents intendants auxquels il confie à chacun une nation* » – ce qui justifie le polythéisme et les structures propres à chaque peuple – et, d'autre part, le modèle de l'empire, dans lequel « *cette unité divine du monde, cachée, est incarnée dans la réalité politique par le princeps romain* » (p.26).

Définir l'humanité comme un seul corps, voilà qui n'a pas échappé à saint Paul. Quand il dit : vous êtes le corps du Christ, chacun de vous est un membre de ce corps, il ne dit pas quelque chose de fondamentalement nouveau ni d'incompréhensible pour ses contemporains qui concevaient l'humanité comme un grand corps. C'était une évidence pour cette époque, alors que cela ne l'est plus pour nous, tellement sont devenues profondes nos revendications individualistes.

B. Ce qui fait d'Augustin notre contemporain.

1) La Parole de Dieu, telle qu'elle a été reconnue et gardée par l'Église n'a pas changé et on ne peut qu'être impressionné par l'assiduité avec laquelle, dans les monastères, en un temps où l'imprimerie n'existait pas et où l'on savait la fragilité du support matériel des écrits, les moines n'ont cessé de recopier les textes sacrés, comme d'ailleurs les textes de l'Antiquité païenne qui, sans eux, ne nous seraient pas parvenus... Notons par ailleurs que bien des textes volontairement détruits par le feu, parce que socialement dangereux, nous ont été conservés par les citations qu'en faisaient ceux qui les critiquaient, ce qui est vrai en particulier de certains écrits manichéens ou donatistes que nous ne connaissons que par les citations d'Augustin, lequel ne pouvait pas se permettre de déformer ses sources sous peine de se disqualifier.

Cependant, connu par la Bible, et en particulier par le début du livre de la *Genèse*, le plan de Dieu n'a pas changé. Le livre XI de *La Cité de Dieu* en inaugure le commentaire, qui sera suivi, dans les livres suivants, d'une relecture de l'histoire du salut à travers celle des deux cités, ce en quoi ce nouveau commentaire de la *Genèse* par Augustin se différencie des quatre précédents qui n'allèrent jamais au-delà des trois premiers chapitres du premier livre de la Bible.

Le premier de ces commentaires fut : *De la Genèse contre les manichéens en deux livres* – « contre » signifiant en réalité : « pour tenter de convaincre » – date de 388. Augustin n'était pas encore prêtre. Il venait de rentrer d'Italie et vivait en « serviteur de Dieu » avec ses amis à Thagaste, dans la maison de ses parents transformée en monastère. Son commentaire propose une lecture symbolique des trois premiers chapitres, une nouveauté pour les Manichéens.

Le second commentaire fut entrepris par Augustin un peu plus tard, après qu'il fut ordonné prêtre par surprise en 391, et dut se mettre à l'étude des Écritures en vue de la prédication. Il ne va pas au-delà du premier livre, Augustin « *se sentant encore novice dans l'interprétation des Écritures* » (*Révisions I*, 18). Ce fut donc : *De la Genèse selon la lettre, un livre inachevé*.

Le troisième commentaire occupe les trois derniers livres des *Confessions* (XI-XIII) : il est l'occasion de célèbres analyses de la mémoire et du temps, mais se limite au premier chapitre de la *Genèse*.

Le quatrième commentaire est le plus ambitieux : *De la genèse au sens littéral en douze livres* : « Dans cet ouvrage, écrit-il dans la notice des *Révisions* (II, 24) il y a beaucoup plus de questions que de réponses ; et parmi les réponses, il n'y en a que peu d'assurées ; les autres ne sont présentées que pour faire l'objet d'autres recherches ». L'ouvrage, commencé en pleine crise donatiste, ne sera achevé que vers 415, c'est à dire avant que ne soit entrepris le livre XI de *La Cité de Dieu*. Remarque de Goulven Madec : « Les livres X et XII délaissent même le texte biblique pour fournir des traités théologiques sur l'origine des âmes et les trois espèces de visions dont l'homme dispose. En s'inspirant librement de la métaphysique néo-platonicienne, Augustin présente dans cet ouvrage ses réflexions les plus approfondies sur le thème biblique de la création »¹². Occasion de voir à l'œuvre Augustin philosophe...

C'est donc à partir de tous ces travaux préalables qu'Augustin va pouvoir nous donner, dans les livres que nous allons étudier cette année, la synthèse de sa doctrine de la création.

2) La deuxième chose qui nous rapproche d'Augustin, c'est l'alliance de son intelligence et de sa foi. C'est le génie de son expression qui souvent nous touche au cœur, car il nous fait non seulement comprendre, mais aimer la parole de Dieu. Et c'est ce qui nous le rend si attachant.

1. Le Préambule du Livre XI (XI, 1)

I. Nous appelons Cité de Dieu, celle dont témoigne cette Écriture qui, parce qu'elle vient non pas de ce qui agite fortuitement les esprits (*non fortuitis motibus animorum*), mais bien de la disposition de la suprême Providence et domine les écrits de toutes les nations, s'est soumis par l'excellence de sa divine autorité toutes sortes d'intelligences humaines.

Cette phrase, apparemment compliquée, est très importante pour deux raisons. Elle nous dit que, sans l'Écriture, nous ne pourrions même pas soupçonner l'existence de la cité de Dieu, mais également ce qui fait l'originalité de cette Écriture. Augustin l'oppose à toutes les autres qui viennent « fortuitement » sous la plume des écrivains à partir de ce qui leur passe par la tête. Elle est inspirée par la « suprême Providence » qui, loin de se contenter de « voir d'avance », a un projet pour l'humanité, que cette Écriture a pour fonction de faire connaître. C'est pourquoi, c'est du même Dieu que nous parlent tous les livres de la Bible, de la première ligne du livre de la *Genèse* à la dernière de l'*Apocalypse*, un Dieu qui vient chercher les hommes et les prend comme ils sont et où ils en sont, si bien que tous ces écrits sont comme la trace d'une pédagogie qui cherche à amener les hommes à se tourner vers Dieu et à se laisser transformer par lui.

Quant à l'autorité de cette Écriture, la preuve en a été donnée, à la fin du Livre IV, à propos de la singularité du peuple Juif. Elle consiste dans la réalisation de deux promesses contenues dans les Écritures juives, bien plus anciennes que les « temps chrétiens ». La première est la dispersion des Juifs par toute la terre « pour avoir glissé vers des dieux étrangers et les idoles et pour avoir finalement tué le Christ », fautes sans lesquelles « ils seraient restés dans le même royaume qui, à défaut d'être plus spacieux, aurait pourtant été plus heureux » (IV, 34). Notons, au passage qu'il n'est pas question de « déicides » et que cette seconde faute ne saurait en aucun cas justifier l'antisémitisme, pour la bonne raison que Jésus et ses tout premiers disciples étaient eux-mêmes juifs, si bien que, dans les écrits chrétiens, le mot « Juifs », quand il est pris en mauvaise part, ne saurait désigner une « race », mais une *attitude spirituelle de fermeture à ce qui vient de Dieu*. Or, une telle fermeture n'est pas le monopole des Juifs, puisqu'elle affecte aussi et d'abord, les antisémites ! Sans compter que cette diaspora, qui a pu être présentée comme une sanction par les prophètes, a eu également des effets très positifs, dans la mesure où ces juifs ont quitté leur patrie terrestre avec leurs Écritures, et que ces dernières ont été lues par les païens qui ont ainsi été rendus capables de comprendre qui était le Christ, comme cela est merveilleusement illustré par le dialogue du Ressuscité avec les deux hommes qui, le cœur

¹² G. Madec, *Introductions aux Révisions et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, p. 60.

lourd, rentraient à Emmaüs. Dispersion providentielle donc, car le plan de Dieu est de réunir toutes les nations, comme le disent certains passages d'Isaïe ou encore cet étonnant verset du premier des Psaumes cités dans ce Préambule et qui célèbre *Sion, mère des peuples* (Ps 86, 4-5) : « *Voyez Tyr, la Philistie, l'Éthiopie, chacune est née là-bas, mais on appelle Sion : « ma Mère !* », *car en elle tout homme est né* ». Mais nous sommes ici, bien évidemment, dans une perspective eschatologique : bien loin de la tentative actuelle, et toute temporelle, de l'État d'Israël, de réaliser son projet sioniste.

Quant à la seconde preuve c'est, également « *depuis longtemps prophétisée dans les livres juifs* », « *la destruction générale des statues, des autels, des bois sacrés, des temples des faux dieux* » réalisée dans les « temps chrétiens », c'est-à-dire la défaite du paganisme. Voilà qui, pour l'auteur de *La Cité de Dieu*, devrait suffire pour que, *quand on lit ces prédictions dans nos livres, on ne puisse penser que nous les avons inventées* » (IV, 34).

Mais reprenons notre lecture et revenons à la révélation de l'existence de la cité de Dieu :

En effet, c'est à son sujet qu'il est écrit: « *Des choses glorieuses ont été dites de toi, Cité de Dieu !* » (Ps 86,3). Et dans un autre Psaume, on peut lire : « *Le Seigneur est grand et digne des plus hautes louanges dans la Cité de notre Dieu, sur sa montagne sainte, lui qui accroît les exultations de toute la terre* » (Ps 47, 2-3). Et un peu plus loin, dans le même Psaume : « *Comme nous l'avons entendu, ainsi nous l'avons vu dans la Cité du Seigneur des vertus, dans la Cité de notre Dieu ; Dieu l'a fondée pour l'éternité* » (Ps 47, 9). De même ailleurs: « *Le courant (impetus) du fleuve réjouit la Cité de Dieu ; Le Très-Haut a sanctifié sa tente (tabernaculum) ; Dieu en son milieu ne sera pas ébranlé* » (Ps 45, 5-6).

À partir de ces quelques citations particulièrement explicites, nous voyons que c'est essentiellement par les *Psaumes* que nous connaissons l'existence de la cité de Dieu. Cela ne doit pas nous étonner quand on sait la place qu'ont tenu les *Psaumes* dans la vie d'Augustin¹³ et avec quelle émotion il nous parle, dans ses *Confessions*, de leur pratique quotidienne durant sa retraite à Cassiciacum, entre sa conversion qui fut suivie de sa démission de son poste de rhéteur, et son retour à Milan pour se préparer au baptême. C'était durant l'automne 386 :

Quels cris, mon Dieu, j'ai poussé vers toi en lisant les psaumes de David, chants de foi, accents de piété où n'entre aucune enflure de l'esprit. J'étais alors catéchumène en vacances dans la maison de campagne avec le catéchumène Alypius, ma mère se joignant à nous¹⁴,

Mais, toujours selon les *Confessions*, l'expérience fondatrice de cette pratique dans laquelle ce qui fut la prière de Jésus devient celle de son Église répandue sur toute la terre, fut probablement ce qu'Augustin vécut, l'année précédente, avant sa conversion, à l'occasion du conflit qui opposa l'évêque Ambroise à l'impératrice Justine à propos d'une basilique que celle-ci avait promise aux Ariens : le peuple des fidèles, Monique en première ligne, occupa la basilique durant plusieurs jours, « prêt à mourir avec son évêque » :

Nous-mêmes, âmes encore froides loin de la chaleur de ton Esprit, nous ressentions pourtant le trouble de la cité consternée. C'est à cette occasion qu'on se mit à chanter hymnes et psaumes selon la coutume des régions d'Orient, pour empêcher le peuple de sécher de tristesse et d'ennui (*Confessions IX 7, 15*).

¹³ Rappelons qu'Augustin a jugé nécessaire de commenter l'intégralité des cent cinquante *Psaumes* Cf. ses *Discours sur les Psaumes*, en deux gros volumes (1590 et 1490 pages) dont une traduction est parue aux Éditions du Cerf, en 2007, dans la collection *Sagesses chrétiennes*. Titre latin : *Enarrationes in Psalmos*.

¹⁴ *Confessions IX, 4,8*, évocation suivie du commentaire du *Psaume 4*.

La « *citée consternée* » était, bien sûr, celle de Milan, alors capitale de l'empire d'Occident et au bord de la guerre civile, puisque les empereurs Gratien et Théodose avaient, en 380¹⁵, choisi la foi de Nicée contre l'arianisme comme religion officielle de leur empire. Mais même s'il s'agissait alors d'une cité terrestre, la ferveur de ces chrétiens rassemblés pour garder leur basilique eut la grâce d'émouvoir le cœur des deux catéchumènes venus là en curieux. Ce qui revient à dire que la foi chrétienne ne se trouve pas dans des livres, mais d'abord et tout naturellement, en Église, signe visible – « sacrement » – de l'invisible cité de Dieu. Et c'est sans doute de voir ces chrétiens résister ensemble, dans la foi, à une décision injuste du pouvoir politique, tout en se confiant à la puissance de Dieu, que s'enracine la foi d'Augustin en la réalité humano-divine de l'Église ainsi que cette phrase qu'il lança après le sac de Rome de 410 : « *Peut-être Rome n'a-t-elle pas péri si les Romains ne périssent pas?* »¹⁶. Ce qui est vrai d'une cité terrestre, l'est encore davantage de la cité de Dieu qui ne subsiste, au milieu de ce monde, que dans le cœur de ceux qui aspirent à en être les citoyens et qui, quand elle descendra du ciel, « de chez Dieu »¹⁷, n'auront plus rien de terrestre, mais seront entièrement transfigurés par la gloire du Ressuscité. C'est ce qu'on peut lire dans la suite de ce Préambule :

XI, 1 [...] *Ces témoignages et d'autres semblables, qu'il serait trop long de citer tous, nous ont appris l'existence d'une Cité de Dieu, dont nous aspirons à être les citoyens, poussés par cet amour que son Fondateur a mis en nous. À ce Fondateur de la sainte Cité, les citoyens de la Cité terrestre préfèrent leurs propres dieux, ignorant qu'il est le Dieu des dieux (cf. Ps 49, 1). Non pas celui des faux dieux, impies et orgueilleux qui, privés de la lumière immuable et commune à tous et par là réduits à un pouvoir misérable, cherchent à développer leur crédit en réclamant les honneurs divins de ceux qu'ils se sont assujettis par tromperies ; mais celui des dieux pieux et saints qui mettent leur joie à se soumettre eux-mêmes à l'unique plutôt que de se soumettre les autres en grand nombre, et à adorer Dieu plutôt que de se faire adorer à sa place.*

Pour des chrétiens, ces « dieux », que les Grecs définissaient par l'immortalité, ne peuvent être que les anges dont il a été question dans les livres précédents, où ils étaient distingués des « démons » imaginés par les païens, bons ou mauvais et qui voltigeaient dans les airs. Les bons anges sont tout entiers au service de Dieu, tournés vers lui et nous entraînant à leur suite dans l'action de grâce (cf. X, 3-4), alors que les démons – et tous les faux dieux que se sont fabriqués les hommes – n'ont pas d'autre but que celui de nous en détourner, tout en captant au passage à leur profit le culte dû à Dieu. D'où une religion du donnant-donnant, superstitieuse.

Or, ces anges, créatures de Dieu et non pas produits de l'imagination des hommes, sont déjà citoyens de la cité de Dieu, alors que nous, « *nous aspirons à l'être par cet amour que son Fondateur a mis en nous* », un amour qui s'oppose, nous l'avons dit, à celui qui inspire les citoyens de la cité terrestre qui, promis à la mort, n'ont pas d'autre horizon que celui que leur offre cette cité terrestre. Et qui entrent dans le sillage des mauvais anges...

En fait, tout homme, par naissance ou par vocation, appartient aux deux cités, mais c'est uniquement « *cet amour que son fondateur a mis en nous* » qui nous fait, pour le moment en espérance, citoyens de la cité céleste. Ainsi, à la différence de ce qui se passa à Milan et de ce qui se passe toujours dans nos cités terrestres et jusque dans nos Églises, *la cité de Dieu ne saurait se confondre avec une faction politique*, si bien qu'il ne suffisait pas aux catholiques de

¹⁵ Par l'édit de Thessalonique du 24 novembre 380 qui donnait pour référence deux évêques : Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie, preuve manifeste qu'en ce temps la primauté de l'évêque de Rome n'avait rien d'institutionnel.

¹⁶ *Sermon* 81, 9, in Jean-Claude Fredouille, sermons *Sur la chute de Rome* (Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, n°8, 2004), p. 65. Ce sermon fut prononcé à Hippone durant l'automne 410. Cf. notre 3e séance du cours 2013-2014 sur les premières réactions d'Augustin à la nouvelle du sac de Rome.

¹⁷ Cf. Ap.21, 2-4 : « *Et je vis la Jérusalem nouvelle qui descendait du ciel, de chez Dieu [...] la demeure de Dieu avec les hommes [...] De mort, il n'y en aura plus ; de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé.* »

Milan de résister dans leur basilique pour en faire partie, pas plus qu'il n'est possible de dire que ceux qui ne faisaient pas partie de ces résistants ne pouvaient en être les citoyens. Ce qui fait la différence, ce n'est ni la carte d'identité, ni le permis de séjour, mais seulement l'amour que l'on a dans le cœur : *l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi* ou *l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu* (XIV, 28). Nous l'avons déjà dit, la cité de Dieu n'est pas visible en tant que telle aux yeux de chair ni même à nos jugements. Elle ne le sera qu'à la fin des temps quand Dieu lui-même, qui seul sait sonder les cœurs, fera le tri. Nous l'avons dit, la cité de Dieu n'est pas historique, comme l'a rêvé la Chrétienté : elle est eschatologique. C'est pourquoi, pour certains incroyants, mais pas tous, elle n'est qu'une illusion, selon le mot de Freud pour parler de la religion, quelque chose dont certains prétendent très bien se passer, même si c'est, le plus souvent dans l'inconscience totale des dieux qu'ils se fabriquent eux-mêmes et qui les tiennent sous leur domination, que ce soit la quête du plaisir, du pouvoir ou l'amour de l'argent.

Quant à Augustin, il avait, comme nous, des « matérialistes » à convaincre, puisque, en dehors des adorateurs du vrai Dieu et de quelques rares philosophes, personne ne croyait à une réalité qui ne soit pas perceptible par nos sens. D'où son éloge des « Platoniciens », les plus proches de « la vraie philosophie », eux qui avaient reconnu, par la réflexion, une réalité invisible, que les philosophes latins nommèrent l'« intelligible », préférant le champ lexical de l'intelligence à celui du mot pensée, pourtant plus proche du grec *ton noëton*, qui désigne « le pensé » – l'objet de l'acte de penser –, l'infinitif de ce verbe étant *noein*. Ils avaient, en effet, compris que le Bien, dont on ne peut s'approcher qu'avec une conscience purifiée, était « *au-delà de l'être* »¹⁸, et, comme le Soleil visible, et le Dieu des chrétiens, la source de l'être et du connaître. Or, sans être ouvert à cette dimension invisible, comment comprendre quelque chose à la cité de Dieu ?

Nous le savons, le sort des hommes ne dépend pas seulement de leurs conditions matérielles d'existence, même si ces dernières ne doivent pas pour autant être négligées, mais, surtout et avant tout, de leurs dispositions morales et de leur manière d'envisager la vie. C'est pourquoi, s'appuyant sur les principes de « la vraie religion » et son exigence morale, Augustin a pris le temps de montrer dans les livres précédents de *La Cité de Dieu*, à partir de sa relecture de l'histoire de Rome, que la grandeur de cette cité ne devait rien à ses dieux – des « produits » de l'homme – mais tout à la vertu morale de ses grands hommes, et que, par contre, cette grandeur avait sans cesse été menacée, voire perdue, par les vices du grand nombre, lui-même régulièrement nourri et encouragé à l'immoralité par des jeux scéniques qui montraient, tout en la normalisant – un peu comme notre télévision – celle des dieux¹⁹.

Mais, pour que les empereurs finissent par faire du christianisme la religion de l'empire, ne fallait-il pas qu'ils en aient reconnu la valeur morale et tout le bien que qu'ils pourraient en retirer ? Car, et telle est l'argumentation d'Augustin, non seulement le christianisme, si longtemps persécuté, ne peut pas avoir été la cause des malheurs de Rome, mais l'accroissement de l'empire, qui allait dans le sens de la réunification de l'humanité, dispersée, selon l'Écriture, en « sanction » de la folie de la Tour de Babel, pouvait être vu comme « *un don du vrai Dieu* » (Livre V), une formule qui a de quoi nous surprendre, mais qui se comprend tout à fait à partir du plan de Dieu qui est de réunifier toute l'humanité. Selon ce plan, l'Église, à la fois visible et invisible, n'est rien d'autre que « l'amorce » de cette réunification sur cette terre²⁰ avec pour mission de préparer le Royaume eschatologique, en enfantant ses citoyens par le baptême et en les aidant à grandir dans l'amour de Dieu jusqu'au mépris de son égoïsme.

¹⁸ Cf. Platon, *La République* VI, 509b : *epekeina tès ousias*.

¹⁹ Augustin est sans concession contre ces jeux scéniques que nous serions plutôt portés aujourd'hui, à la suite de la psychanalyse, à voir comme la mise en scène de nos passions afin de pouvoir en prendre conscience et nous en libérer, par cette *catharsis* (purification) qu'Aristote a découverte comme effet de la tragédie. Mais, tous ne réfléchissent pas et quand ce sont des dieux qui sont montrés, pourquoi ne pas tenter de faire comme eux ?

²⁰ Cf. J. Ratzinger, *L'Unité des nations*, p. 47: « Le réseau de communion de l'Église est pour ainsi dire la forme concrète du filet que Dieu a lancé à la mer de ce monde pour capturer l'humanité et la tirer sur les rivages de l'éternité ».

On peut lire au sujet de cette destination ce que disait Augustin, probablement en décembre 412, en commentant le verset final du *Psaume 95* : « *Il jugera le monde dans l'équité* » auquel il joignait ce verset de l'évangile de Marc : « *alors il enverra ses anges pour rassembler ses élus des quatre vents, de l'extrémité de la terre à l'extrémité du ciel* » (Mc 13,27)²¹. Ce fut pour lui l'occasion de rappeler, à partir d'une étrange coïncidence, que les lettres qui composent le nom « Adam » correspondent dans la langue grecque aux initiales des quatre points cardinaux, et donc de dire *qui est Adam* : rien d'autre que toute l'humanité.

Discours sur les Psaumes, Ps 95,15

[...] Ils nomment l'Orient *Ἀνατολήν*, l'Occident *Δύσιν*, le Nord *Ἀρκτον*, le Midi *Μεσημβριαν*. C'est donc cet Adam qui se trouve éparpillé sur tout le globe terrestre. Il fut en un lieu unique, puis chuta et, une fois mis en pièces, il remplit la terre entière : mais la miséricorde de Dieu rassembla les débris (*fracturas*) de toutes parts, les fonda au feu de la charité, et rendit son unité à ce qui avait été brisé. Cet artisan (*artifex*) a su faire cela : que personne ne désespère. La tâche est immense, mais pensez à qui est cet artisan. Celui qui nous a refaits, c'est celui qui nous a faits; celui qui nous a réformés, c'est celui qui nous a formés (*Ille refecit, qui fecit; ille reformavit, qui formavit*)²².

Le temps passé des verbes de la dernière phrase nous dit que le salut est déjà accompli et c'est le Dieu créateur qui prend soin de sa créature et vient la restaurer.

Les Livres VI à X s'adressaient surtout aux « platoniciens » qui, tout en admettant cette autre dimension, au-delà du visible, restaient polythéistes en pratique, pour leur montrer la vanité du culte des faux dieux et des démons en vue de la béatitude éternelle. Ces livres étaient commandés par l'intention de montrer qu'il n'y a, de fait, qu'un seul médiateur possible entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, vrai Dieu et vrai homme. Un tel critère ne pouvait que faire rejeter, arbitrairement justifiée par leur séjour dans l'air – entre l'éther, séjour des immortels particulièrement visibles dans la voûte étoilée, et la terre des hommes – la médiation des « démons ». La vraie médiation n'est pas locale ni corporelle, mais morale et spirituelle. Dieu ne se confond pas avec le monde, il est au-delà du monde.

Étant ainsi « *réfutées les objections des impies qui préfèrent leurs dieux au Fondateur de la sainte Cité* », il devenait possible à Augustin d'honorer sa promesse faite au début de l'ouvrage : « *exposer l'origine, le développement et les fins respectivement dues au deux cités que nous disons dans ce siècle enchevêtrées et mêlées l'une à l'autre* ». C'est ce qu'on lisait à la fin du Livre X et que l'on retrouve répété, presque mot pour mot, à la fin du Préambule du Livre XI :

XI, 1 [...] Dans les dix livres précédents, nous avons répondu de notre mieux, avec l'aide de notre Seigneur et Roi, aux ennemis de cette sainte Cité. Maintenant, sachant ce qu'on attend désormais de moi et me souvenant de ma promesse, j'entreprends, concernant les deux Cités, la terrestre et la céleste qui sont, comme je l'ai dit, enchevêtrées et en quelque sorte mêlées l'une à l'autre dans ce siècle de transition, d'exposer leur origine, leur développement et les fins qui leur sont dues, autant que je le pourrai, sans cesse soutenu par l'assistance de notre Seigneur et Roi. Mais je dirai d'abord de quelle façon l'origine de ces deux cités a eu comme précédent la diversité des anges.

« *Enchevêtrées et entremêlées l'une à l'autre, dans ce siècle de transition* » (*in hoc interim seculo perplexas invicemque permixtas*). Voilà ce qu'il ne faudra jamais perdre de vue sous peine de contredire la pensée de saint Augustin. Et ce n'est pas pour rien que l'histoire de ces

²¹ Sur les quatre vents pour justifier le nombre des évangélistes, Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, III, 11,8-9 (trad. Cerf 1984), p. 314.

²² Cité par J. Ratzinger, dans *L'unité des nations*, p. 41-42. Notre traduction est légèrement retouchée.

deux cités commence pour lui, bien avant l'histoire humaine, par la prise en compte de la différence entre les bons et les mauvais anges et la question de l'origine de cette différence.

2. Ce que nous pouvons connaître de Dieu, par la mise en œuvre de notre pensée et par la médiation du Christ (XI, 2-3).

XI, 2 Il est grand et tout à fait rare de dépasser par un effort de la pensée (*intentione mentis*) l'ensemble des créatures corporelles et incorporelles dont on a perçu et reconnu la mutabilité, pour parvenir jusqu'à l'immuable substance de Dieu et apprendre alors, de Dieu lui-même, que toute nature qui n'est pas ce qu'il est lui-même, nul ne l'a faite, si ce n'est lui. Ainsi, en effet, Dieu ne s'entretient pas avec l'homme par quelque créature corporelle (*corporalem*), en frappant ses oreilles corporelles, comme quand vibre l'air entre celui qui parle et celui qui entend; ni non plus par cette réalité non corporelle (*spiritalem*) que sont les images formées à la ressemblance des corps, comme cela se produit dans les songes ou d'autres modalités semblables - car ce serait encore comme s'il nous atteignait par nos oreilles corporelles, par le corps et dans l'espace entre des corps, tellement ces images ressemblent à des corps; mais il parle par la Vérité même, si du moins quelqu'un est en état de l'entendre par la pensée (*mente*), et non pas par le corps (*corpore*). En effet, il s'adresse ainsi à ce qui, dans l'homme, est meilleur que tout le reste de ce qui en fait un homme, ce relativement à quoi Dieu seul est meilleur²³. En effet, quand l'homme se comprend (*intellegatur*), de la manière la plus juste, ou si cela n'est pas possible, quand il se croit (*credatur*) fait à l'image de Dieu (Gn 1,27), c'est bien par cette partie de lui-même qu'il est le plus proche de Dieu qui est au-dessus de lui (*superiori Deo*), celle par laquelle il domine en lui ses composants inférieurs qu'il possède en commun avec les bêtes (*pecoribus*).

Nous avons dans ces lignes un condensé de la manière augustinienne de parler de Dieu, en même temps que de s'en approcher. Et c'est parce qu'il n'appartient pas au monde qui nous est extérieur, que Dieu ne peut nous être accessible que « dans un effort de notre pensée » (*intentione mentis*).

Il convient de ne pas passer trop vite sur le mot *intentio* – « tension vers » – que je me suis résigné à traduire ici par « un effort de la pensée »²⁴, mais qui annonce « l'intentionnalité » qui jouera un rôle si essentiel dans cette école philosophique du XX^e siècle qui a pris le nom de Phénoménologie. En effet, depuis son introduction par Husserl, plus personne en philosophie n'ignore que « toute conscience est conscience de quelque chose », quelle que soit la modalité de cette conscience : croyance, jugement, perception, désir, affect²⁵, etc., alors qu'avant cette innovation, qui ne fut en fait qu'un emprunt à la philosophie thomiste, on pensait, d'une manière fort inexacte : « représentation ». L'intentionnalité est la *visée d'un objet*, tel qu'il est, où il se trouve, même s'il est absent de mon champ perceptif, et non pas « sa représentation dans mon esprit ». Ce qui veut dire que le réel ne se réduit pas à la représentation²⁶ que je m'en

²³ Cf. *De quatre-vingt trois questions diverses*, 35, 2 : « Car, de toutes les choses, la plus excellente est ce qui est éternel, et il s'ensuit que nous ne pouvons le posséder que par cette chose par laquelle nous sommes nous-mêmes plus excellents, la pensée « (*nisi ea re qua praestantiores sumus, id est mente*).

²⁴ Autres traductions : « Par un effort vigoureux de l'intelligence » (G. Combes, Bibliothèque Augustinienne 35, p.35). « Par la volonté de l'esprit » (Catherine Salles, Pléiade p. 427).

²⁵ Par exemple, quand je hais quelqu'un, c'est bien lui que je hais et non pas son idée en moi...

²⁶ On pense au titre du grand livre de Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* (1819). Le monde est représentation car, comme l'a montré Kant, nous ne percevons que des phénomènes, mais la chose en soi, le fond de l'être, est volonté, vouloir-vivre présent en tout vivant, un vouloir qui ne se connaît pas lui-

fais, et que cette réduction de l'être à ma représentation est même très précisément au principe de l'erreur, chaque fois que je tiens pour vrai ce que je me représente, alors qu'en fait, le réel commun, que peuvent me renvoyer les autres, est tout autre. Mais c'est aussi reconnaître qu'il y a de l'être hors de moi, sans quoi, n'ayant rien à penser, je ne pourrais même pas penser.

C'est ainsi que se trouvent réfutés l'idéalisme et le solipsisme auxquels en serait resté Descartes si, au terme de sa *Méditation seconde*, il s'en était tenu à cette unique vérité indubitable : « *Je suis, j'existe* », qu'il reconnaissait ne pas pouvoir mettre en doute, chaque fois qu'il la prononçait ou qu'il la concevait clairement dans son esprit, alors qu'il avait réussi à mettre en doute tout le reste, en tenant pour fausses toutes ses opinions et imaginations, et même les vérités mathématiques par la supposition d'un malin génie capable de nous faire tenir pour vrai ce qui est faux, et pour faux ce qui est vrai. Fort de cette unique vérité indubitable qu'est cette proposition « *Je suis, j'existe* », pour la seule et unique raison que « pour penser il faut être »²⁷, on voit mal comment il aurait pu « *établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences* » selon le projet annoncé au début de ses *Méditations* ! En effet, comment distinguer la science, ce qui est vrai et assuré, de l'opinion, c'est-à-dire de ce qui semble vrai ? Ou encore, ce qui sera la question de Kant : comment la physique (la science de la nature) est-elle possible comme science ?

Mais Descartes sort de cette impasse, et cela grâce à la *Méditation troisième* intitulée : « *De Dieu, qu'il existe* ». Et il suffit de lire le début de cette *Méditation troisième* pour être immédiatement frappé par son inspiration augustinienne, comme si nous assistions à la mise en pratique de *l'intentione mentis* dont parle Augustin dans son approche de Dieu.

Descartes, Méditation troisième

[1] Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même.

Mon « intérieur », ce n'est pas mon imaginaire, écho de mon vécu dans le monde, mais ce qui en moi se distingue radicalement du monde extérieur et correspond à mon activité pensante. C'est cette certitude : *Je suis, j'existe*, moi qui suis en train de le dire ou de le penser.

Sans pouvoir suivre ici, pas à pas, tout le développement de cette *Méditation*, nous pouvons du moins citer son aboutissement, tout aussi incontestable que la vérité du *Je pense* :

[22] Partant, il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents que, plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu existe; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elles n'avaient été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.

même (la volonté de puissance de Nietzsche). Alors que le mot d'ordre de Husserl, pour qui le phénomène est *apparition* plutôt qu'apparence, est « d'aller à la chose même ».

²⁷ Tel est le sens du « *Je pense donc je suis* » : le « donc » indique ici une condition de possibilité et non une conséquence, comme si c'était moi qui me donnais l'être. La proposition « *Je suis, j'existe* » est vraie, non pas parce que je le décide, mais parce que je ne peux absolument pas la mettre en doute au moment où je le la pense : quelque chose me résiste, et qui ne m'est pas extérieur comme l'est tout ce dont je peux douter, pour l'unique raison que cela pourrait très bien ne pas correspondre à la représentation que je m'en fais.

[23] Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par une négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière: puisque au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même. Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ?

Mon idée de Dieu, celle d'un être parfait, n'est pas le produit de mon imagination. En effet, j'ai beau être une substance en tant que « chose qui pense », distincte en cela de mon corps, je suis un être fini et imparfait, capable d'erreur et amené à douter de la vérité de tout ce que je crois connaître. Il ne m'est donc pas possible d'avoir formé en moi l'idée d'un être parfait. L'aurais-je pu en niant mes imperfections ? Mais d'où me serait venu, en moi, ce besoin de les nier, si cette exigence n'avait été mise en moi par un autre que moi ? En réalité, c'est le contraire qui est vrai : c'est parce que j'ai en moi l'idée d'un être parfait que je peux me reconnaître imparfait et, cette idée, c'est Dieu qui l'a mise en moi. C'est alors que Descartes se reconnaît créature et dépendant de cet être plus parfait que lui.

Mais que veut dire se reconnaître imparfait, sinon, au lieu de se prendre soi-même pour la mesure de toutes choses, éprouver en soi la nécessité de tendre vers la perfection ? Tel est bien notre « désir d'être », désir d'être pleinement heureux. Par ailleurs, c'est bien parce que Dieu est parfait et donc sans méchanceté, que je dois éliminer la crainte d'être le jouet et la victime d'un trompeur. En effet, même s'il y a un trompeur, Dieu, parce qu'il est bon, m'a forcément donné la capacité de me soustraire à ses manigances, ne serait-ce qu'en suspendant mon jugement : en disant que je ne sais pas plutôt que de prendre le risque de tenir pour vrai quelque chose de faux. Et donc, moyennant une méthode, je suis capable de dire le vrai, et ainsi de distinguer la science de l'opinion, ce qui était pour Descartes, la raison d'être de ces *Méditations*.

Par exemple, je peux corriger mes erreurs perceptives, en sachant, par les lois de la réflexion, que, contrairement à l'apparence le bâton trempé dans l'eau reste rectiligne et ne se brise pas ; ou encore que, s'il n'y avait pas le frottement de l'air, tous les corps tomberaient à la même vitesse. C'est ainsi que la science, depuis qu'elle parle la langue mathématique de la nature, nous invite à la modestie en nous montrant que les choses ne se comportent pas toujours comme nous les percevons, ou encore que nos perceptions et nos connaissances sont toujours partielles.

C'est donc faute d'avoir vraiment lu et compris le texte de Descartes, que certains professeurs de philosophie ont négligé la phrase : « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même » et semé dans les esprits « ce fameux cercle cartésien » selon lequel « ma pensée me conduit à Dieu lequel garantit la valeur de ma pensée »²⁸. Or, il n'y a pas de cercle, mais il y a un principe : loin d'être le créateur de son idée de Dieu, Descartes reconnaît que la qualité de sa propre pensée dépend en fait de sa référence à cet être parfait et que, parce qu'imparfaite, cette pensée doit tendre vers sa propre perfection, ce qui, tout en nous rendant capables d'« établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences », nous emmène bien loin de la prétention naïve de vouloir tout fonder sur le *cogito* !

Il m'est très difficile de cacher ici mon émotion devant cette mise en œuvre par Descartes de l'*intentio mentis* dont parle *La Cité de Dieu*. N'avons-nous pas là comme une preuve de cette « vraie philosophie » qui nous a surpris et arrêtés au début du Livre VIII, quand Augustin définissait le vrai philosophe comme « celui qui aime Dieu » (*verus philosophus est amator Dei*)²⁹ ? Ce Dieu, accessible dans une *intentio mentis*, n'est certes pas tout à fait celui

²⁸ Cf. D. Huisman et A. Vergez, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Nathan, 1996, p. 296.

²⁹ Cf. Notre cours de 2014-2015 : 4. *Les œuvres du vrai Dieu et à propos de la vraie philosophie*, p. 9-18

de Jésus-Christ, qui est venu guérir ma pensée de son « invalidité », mais il se présente bel et bien comme le fondement et la source de mon être ainsi que le donateur ultime de tout ce qui m'est donné, quel que soit le nombre des intermédiaires dans cette donation.

Et ce Dieu, entre lui et moi, supprime tout intermédiaire, ce qui prouve que nous sommes tous deux dans une tout autre dimension que celles des objets extérieurs, que je les perçoive ou que je les imagine : dans la dimension de l'intériorité qui ne m'est accessible que par un acte de ma pensée. La *Méditation troisième* est donc un acte d'humilité en même temps que de vérité : mieux, un chemin d'humilité qui nous ouvre à la possibilité de faire la vérité.

Mais revenons au texte d'Augustin. On y trouve une double distinction.

D'abord, entre *connaître* à partir de nos perceptions sensibles et de notre imagination (c'est-à-dire par le corps, *corpore*), et *reconnaître* en esprit (*mente*), c'est à dire proprement *penser*, ce qui annonce déjà le résultat de la *Critique de la raison pure* de Kant qui distingue entre connaître et penser, ou encore entre les concepts et les idées³⁰.

Mais, à cette distinction, s'en ajoute une autre plus subtile, entre *comprendre par l'intelligence*, en philosophe, et *se laisser instruire, dans la foi*, en simple fidèle, *par l'Écriture*, de ce qu'on ne peut savoir par soi-même, ni tenir d'une source seulement humaine.

Et, dans les deux cas, Dieu est reconnu comme plus grand (au comparatif) : au dessus de ce qui en moi est le plus élevé³¹, c'est-à-dire au-dessus de ma capacité de penser, dans laquelle Augustin a l'audace de voir en nous l'image de Dieu. On peut penser ici à ce qu'écrivait Pascal, le contemporain de Descartes : « *Pensée fait la grandeur de l'homme* » (Brunschvicg, 346) ou encore, à propos de l'homme comparé à un « roseau pensant » : « *l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien* » (Brunschvicg 347).

C'est pourquoi, « à celui qui est en état de l'entendre par la pensée (*mente*), et non pas par le corps (*corpore*), Dieu parle par la Vérité même », c'est-à-dire avant les mots qui nous permettent de prendre conscience de cette vérité et de la partager. Je ne peux m'empêcher de rapprocher cette *intentio mentis* de la phrase d'Aristote à propos de l'âme humaine (que l'on dit raisonnable (*logikè*) parce qu'elle s'exprime par la parole (*logos*) : « *L'âme, en un certain sens, est tous les étants* »³², ce qui deviendra en latin : *Anima aliquomodo est omnia*. Ce qui veut dire que ce qui caractérise la pensée, c'est son ouverture à la totalité : au connu et au connaissable, comme à l'inconnu et à l'inconnaissable. C'est cette ouverture qui explique notre curiosité, mais aussi notre espérance, car, en tant que tel, étant donné que « tout peut nous arriver », le futur nous est inconnu et inconnaissable. L'homme est même *capax Dei*, « capable de Dieu »³³.

Tel est le sens de cette *intentio mentis*, cette intention de la pensée qui nous dit ce que c'est que penser, et ce qui nous incite à traduire *mentis* par « pensée ». En effet, il y a du flottement dans les traductions quand on passe d'une langue à une autre. Ici, saint Augustin utilise *mens* pour nommer la partie la plus haute de l'homme, ou plutôt de moi-même, car, en dehors de sa mise en œuvre en première personne, par l'exercice de ma pensée, cette *mens* n'est rien pour moi, sinon un mot pouvant désigner un vague « troisième étage de l'âme » que Platon a nommé le *noûs*, mot que les Latins ont traduit par *intellectus* pour pouvoir nommer « intelligible » (*le noèton* des Grecs) ce qui ne nous est accessible que par la mise en œuvre de notre pensée.

Mais reprenons la lecture de notre *Préambule* :

XI, 2 [...] Mais parce que la pensée elle-même (*mens ipsa*), siège naturel de la raison et de l'intelligence (*intelligentia*), se trouve affaiblie (*invalida*) par des vices

³⁰ « *J'ai dû limiter le savoir pour faire une place à la foi* » (Préface de la *Critique de la raison pure* de 1787). Entendons par foi, la dimension du sens, dans laquelle se déploie la morale, et qui n'est pas de l'ordre du savoir.

³¹ Cf. la formule des *Confessions* III, 6, 11 : « Mais toi tu étais plus intérieur que l'intime de moi-même, et plus élevé que ce qu'il y a en moi de plus élevé » (*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*)

³² Aristote, *De l'Âme* III, 8 431b 21 : « Nous dirons à nouveau que l'âme est en un certain sens tous les êtres » (*è psuchè ta ontà pòs esti panta*). « Est » est à comprendre comme *intentio* : visée de toutes choses, de l'infini.

³³ L'origine de cette formule semble être dans le *De Trinitate*, XIV, 8, 11 de saint Augustin : « *ce qui fait qu'elle est son image, c'est qu'elle capable de lui et peut participer à lui* ».

obscurs et invétérés non seulement pour adhérer, dans la joie, à la lumière immuable, mais même pour en supporter l'éclat, jusqu'à ce que, *renovée* et guérie *de jour en jour* (cf. 2 Co 4, 16), elle devienne capable d'une telle félicité, il fallait d'abord qu'elle soit nourrie et purifiée par la foi. Aussi, pour qu'elle avance avec plus de confiance vers la Vérité, Celui qui est la Vérité même, le Dieu Fils de Dieu, assumant l'homme sans que le dieu ne soit absorbé, a établi et fondé cette même foi pour que le passage par l'Homme-Dieu devienne, pour l'homme, le chemin de l'homme vers Dieu (*ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum*). Voilà donc le *Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ* (1 Tm 2, 5). Car c'est par le fait d'être homme, qu'il est Médiateur, et qu'il est aussi chemin. Parce que, s'il se trouve un chemin entre celui qui tend vers un but et ce but, il peut espérer y parvenir; mais si ce chemin manque ou si l'on ignore par où il faut passer, à quoi bon savoir où aller? Or, il existe un seul chemin, totalement à l'abri de toutes les erreurs, dans le fait que le même soit à la fois Dieu et homme : Dieu, comme but ; homme, comme chemin par où aller (*quo itur Deus, qua itur homo*).

Cette faiblesse ou cette « invalidité » de la pensée humaine a sa cause dans la chute d'Adam, qui sera exposée plus loin et qui s'ajoute à la différence de nature entre l'homme, *créé à l'image de Dieu*, et Dieu lui-même. Cette ressemblance en puissance, fait de l'homme un être de progrès qui doit travailler à son propre perfectionnement, non seulement dans son savoir et son savoir-faire, mais par la rectitude de sa vie. Or, de cette invalidité, qui vient entraver notre perfectionnement, Dieu seul peut nous guérir et c'est là tout le mystère de la Rédemption qui nous vient par le Christ. Par sa double nature, il est en effet, le seul médiateur crédible entre Dieu et les hommes, à l'encontre de ces « démons » imaginés par les poètes et qui avaient toujours leurs dévots au temps d'Augustin. Mais nous avons, de nos jours, bien d'autres médiations en vue d'être heureux, et, la plupart purement, bien « terre-à-terre ».

Quant à la foi, qui est fidélité et non pas une forme d'opinion que les Grecs opposaient à la science, elle a essentiellement une fonction purificatrice : sans nous dispenser de faire œuvre de savants, ni de travailler au bien de l'humanité, c'est elle qui, en nous rendant de plus en plus confiants en Dieu, nous ouvre à l'espérance, à la rencontre de l'inconnu qui vient.

Ce thème du Christ médiateur est très important pour saint Augustin. On le trouve développé tout particulièrement dans les *Confessions*, quand il distingue « présomption » et « confession » : « *ceux qui voient où il faut aller sans voir par où et celui qui est la voie conduisant non seulement à la vue, mais encore à l'habitation de la patrie bienheureuse* » (*Confessions* VII, 26).

Le chapitre 3 traite de l'autorité de l'Écriture telle qu'elle est reconnue par l'Église. En effet, Dieu a parlé aux hommes d'abord par les prophètes, et tel est le contenu des Écritures juives ; puis en personne, en venant habiter parmi nous, puis, « autant qu'il l'a jugé suffisant », par les Apôtres qui l'ont connu en personne. Et c'est leur voix qui se prolonge au cours des siècles, dans écrits du Nouveau Testament et le magistère de l'Église, sous la conduite de l'Esprit Saint.

Il en va, en effet, du plan divin comme des événements de ce monde dont nous n'avons pas pu nous-mêmes être les témoins directs : nous ajoutons foi à ce que nous en disent ceux dont nous sommes assurés qu'ils en furent les témoins, et à ceux qui les ont cru dignes de foi. Ce qu'ils nous disent, nous nous le rendons présent par l'imagination, puis c'est en toute liberté, avec plus ou moins d'intelligence, que nous choisissons de le croire ou de ne pas le croire.

Et c'est ainsi qu'à partir de l'Écriture, nous avons foi « *en ce qu'il ne convient pas d'ignorer et que nous sommes incapables de savoir par nous-mêmes* » (XI, 3).

Or, parmi ces choses qu'il est utile de savoir, pour notre salut, il y a le fait que le monde a été créé par Dieu et qu'il a été créé bon. C'est ce que nous aborderons la prochaine fois.