

Introduction à la lecture des Livres XV-XVIII de *La Cité de Dieu* sur le développement enchevêtré des deux cités

C'est en suivant le conseil d'Augustin à l'un de ses amis pour éditer *La Cité de Dieu*¹ que j'ai réparti l'étude de ses vingt-deux livres en cinq années, en raison d'une séance par mois. Les deux premières années furent consacrées à l'étude des dix premiers livres qui, en réponse aux accusations portées contre le christianisme² qui n'avait pas pu empêcher le sac de Rome, en août 410, constituent une critique en règle de la religion romaine dénoncée comme superstition. Les douze livres suivants qui exposent de manière raisonnée le christianisme comme « la vraie religion », doivent être répartis en trois groupes de quatre livres traitant respectivement de la naissance, du développement et de la fin respective des deux cités, devaient donc occuper trois autres années et nous en sommes à la seconde de ces trois années.

Pendant le cours de cette année fait toujours partie de notre projet de « *Comprendre l'homme aujourd'hui à la lumière de saint Augustin* », car c'est en philosophe et en croyant que j'ai entrepris de lire *La Cité de Dieu*.

En effet, saint Augustin, est à la fois philosophe et croyant et, si j'ose dire, d'autant plus philosophe qu'il est croyant, car, non seulement sa foi ouvre son intelligence à la vérité, mais elle l'établit dans la certitude que la vie humaine a un sens, un but, qui est de vivre de la vie même de Dieu. D'où, pour lui, cette double règle qui est de « croire pour comprendre » – *crede ut intelligas* –, car il n'est pas possible de penser sans croire que la vérité nous est accessible, ni de lire avec profit les Écritures sans les prendre comme la Parole que Dieu nous adresse ; mais aussi de « comprendre pour croire » – *intellige ut credas* –, car nous n'avons pas d'autre moyen d'approfondir notre foi que de comprendre ce que nous croyons³. Bref, deux règles sans le respect desquelles, il ne nous serait pas possible de « rendre raison à quiconque nous le demande de l'espérance qui est en nous » (cf. 1P3,15), ce en quoi consiste proprement, à mes yeux, l'acte d'évangélisation.

Le cours d'aujourd'hui sera donc une mise en route, une sorte de mise à niveau pour ceux qui n'ont pas suivi les cours précédents, et, pour ceux qui les ont suivis, une manière de recharger leur mémoire vive.

Je commencerai donc par quelques lignes du début du livre XV qui ouvrent nos quatre livres, ce qui nous conduira à rappeler ce que nous avons appris dans les livres XI à XIV puis à expliciter la situation à partir de laquelle nous pouvons aujourd'hui lire l'ouvrage d'Augustin.

1. L'introduction du Livre XV

Dans les toutes premières lignes du livre XV, Augustin rappelle qu'il a plusieurs fois commenté le début du livre de la *Genèse*, et effectivement nous avons au moins trois titres : *De la Genèse contre les manichéens* composé alors qu'il n'était pas encore prêtre ; puis, peu après 391, un commentaire *de la Genèse au sens littéral* laissé inachevé (*liber imperfectus*), parce qu'il ne se sentait pas suffisamment préparé pour le mener à bien ; et surtout son long traité en douze livres : *De la genèse au sens littéral*, composé entre 400 et 415, dans les quelques loisirs que lui laissait sa charge d'évêque, c'est-à-dire avant qu'il n'entreprenne *La Cité de Dieu*. À quoi, il convient d'ajouter les trois derniers livres des *Confessions* et ce que l'on peut trouver sur ce premier livre de la Bible, dans les livres XI à XVI de *La Cité de Dieu*.

¹ Cf. la Lettre 1 A*, à Firmus (écrite en 426-427), où Augustin propose d'éditer son traité en 2 ou en 5 volumes.

² Alors qu'il était devenu la religion officielle de l'empire en 380 par la décision des empereurs Théodose et Gratien.

³ Cf. Augustin, *Sermon* 43,9 qui se conclut par cette phrase : « *Comprends ma parole pour croire, et crois la parole de Dieu pour comprendre* » et la belle allocution de Benoît XVI à l'audience générale du 30 janvier 2008.

XV,1 [...] J'estime toutefois m'être déjà suffisamment étendu sur les grands et très difficiles problèmes du commencement (*de initio*) soit du monde, soit de l'âme, soit du genre humain lui-même, que nous répartissons en deux genres (*in duo genera*): l'un composé de ceux qui vivent selon l'homme et l'autre de ceux qui vivent selon Dieu. Mystiquement, nous parlons aussi de deux « cités », c'est-à-dire de deux sociétés d'hommes, dont l'une est prédestinée à régner éternellement avec Dieu, l'autre à subir un éternel supplice avec le diable. Mais c'est là leurs fins dont il sera question plus tard⁴. En ayant dit assez sur leur naissance (*exortu*), soit chez les anges dont nous ignorons le nombre, soit chez les deux premiers hommes, il me paraît bon maintenant d'aborder leur développement (*excursus*), depuis le jour où ces deux commencèrent à engendrer jusqu'à celui où les hommes cesseront d'engendrer. En effet, tout le temps, ou siècle, durant lequel les hommes disparaissent par la mort et sont remplacés par ceux qui naissent, est celui du développement des deux cités, que nous allons examiner.

« Mystiquement » veut dire ici selon ce que nous en révèle l'Écriture, mais il nous faut lever tout malentendu au sujet du mot « prédestinés ». Il y a, en effet, un contresens qui consiste à dire que c'est Dieu qui nous prédestine au salut ou à la damnation. Or, une telle interprétation va à l'encontre de la phrase de saint Paul selon laquelle Dieu veut « *que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1Tm 2,4) et contre le fait que le Christ soit mort pour sauver *tous* les hommes. Mais nous avons été créés libres et notre salut, qui consiste à retrouver l'intimité de Dieu, ne peut se faire sans que nous le voulions et, à plus forte raison, malgré nous. Par conséquent la prédestination renvoie au plan de Dieu et aux conséquences inéluctables du fait de « vivre selon Dieu » ou de « vivre selon l'homme », c'est-à-dire selon soi-même sans tenir compte de Dieu. En effet, la prédestination est la preuve que Dieu nous prend au sérieux dans notre liberté, car c'est pour que nous soyons capables d'aimer qu'il nous a créés libres, puisqu'il faut être libre pour aimer. Mais Dieu ne serait pas juste s'il ne tenait pas compte de notre choix. Voilà un point très important.

Les deux cités ont été définies à la fin du livre XIV où se trouve condensé ce qui les oppose : XIV, 28. Deux amours ont donc fait deux Cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la Cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une recherche sa gloire chez les hommes ; pour l'autre, Dieu, témoin de sa conscience, est sa plus grande gloire, L'une dans sa gloire dresse la tête; l'autre dit à son Dieu : « *Tu es ma gloire et tu redresses ma tête* » (Ps 3, 4). L'une, dans ses chefs ou dans les nations qu'elle subjugué, est dominée par la passion de dominer ; dans l'autre, on se rend mutuellement service par charité, les chefs en dirigeant, les sujets en obéissant, L'une, en ses puissants, aime sa propre force ; l'autre dit à son Dieu: « *Je t'aimerai, Seigneur, toi ma force* » (Ps 17, 2).

Aussi, dans l'une, les sages vivant selon l'homme ont recherché les biens du corps ou de l'âme ou des deux ; et ceux qui ont pu connaître Dieu « *ne l'ont pas glorifié comme Dieu ni ne lui ont rendu grâce, mais se sont égarés dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé s'est obscurci ; s'étant flattés d'être sages, - c'est-à-dire s'exaltant dans leur sagesse sous l'empire de l'orgueil -, ils sont devenus fous : ils ont substitué à la gloire du Dieu incorruptible des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des serpents, - car à l'adoration de*

⁴ CD XIX-XXII

telles idoles, ils ont conduit les peuples ou les y ont suivis - ; *et ils ont adoré et servi la créature plutôt que le Créateur qui est béni dans les siècles* » (Rm 1,21-24).

Dans l'autre, au contraire, il n'y a d'autre sagesse que la piété qui rend au vrai Dieu le culte qui lui est dû, et qui attend pour récompense en la société des saints, non seulement des hommes, mais aussi des anges, *que Dieu soit tout en tous* (1 Co 15, 28).

Ce qui a manqué aux philosophes qui ont entrevu l'idée de Dieu, c'est de le reconnaître comme la source de toute existence, y compris de la leur, et de l'adorer en tant que tel. Que l'on se souvienne du démon chassé d'un possédé par Jésus : il savait très bien que Jésus était le Fils de Dieu, mais, verrouillé dans son orgueil, il ne pouvait le voir que comme un rival et non comme son créateur⁵. Mais ce que dit aussi saint Paul, c'est que la non adoration du vrai Dieu ne peut pas éviter l'idolâtrie, c'est-à-dire la vénération des dieux que nous nous fabriquons nous-mêmes, ne serait-ce que par la projection de nos propres passions, comme, selon l'exemple donné par Augustin, la passion de dominer qui domine qui en est possédé.

C'est donc l'amour qui oriente notre volonté. Et notre liberté, qu'on ne peut comprendre qu'en l'opposant à la servitude, n'est rien d'autre que la juste orientation de notre volonté dans l'accomplissement de notre désir d'être qui nous constitue en tant que créés « à l'image et à la ressemblance de Dieu », ce qui est admirablement dit par Augustin dans la première page de ses *Confessions* : « *Tu nous as faits tournés vers toi (ad te) et notre cœur est sans repos tant qu'il ne reposera pas en toi* ». Autrement dit, nous sommes créés pour partager la vie de Dieu et c'est par perversion, en allant contre notre véritable bien, que nous nous détournons de lui. Le péché ne se réduit pas au mal moral que nous pouvons juger par nous-mêmes sans référence à Dieu : il est ce qui nous sépare de Dieu et nous prive de la nourriture dont nous avons besoin pour avoir la « vie éternelle », cette vie à laquelle nous aspirons et que Jésus a définie par « *connaître Dieu et son envoyé Jésus-Christ* » (Jn 17,3). Nous sommes faits pour vivre avec Dieu et le péché est le refus de cette prédestination.

Rappelons que la question du vrai bonheur, qui ne passe pas, s'est emparée d'Augustin dans sa dix-neuvième année, quand il lut l'*Hortensius*⁶. Ce livre de Cicéron était une introduction à la philosophie avec cette question centrale qui en est la raison d'être : comment atteindre la vie heureuse ? Voilà qui n'est plus toujours à l'ordre du jour des cours de philosophie, car, depuis la naissance de la science moderne qui n'a pu s'imposer qu'en s'opposant aux préjugés soutenus par les croyances traditionnelles qui souvent se réclamaient de la Bible, il est essentiel à la raison de se comporter de manière critique et, selon Kant, de ne pas avoir d'autre juge qu'elle-même, contre le préjugé et la déraison. Mais il y a « *deux excès : exclure la raison et n'admettre que la raison* » (Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 253).

Quant à question de l'accès à la vie heureuse, elle fait l'objet d'un dialogue qu'Augustin composa à Cassiciacum, en novembre 386⁷ à l'occasion de son 32^e anniversaire, le *De Beata vita*. Ce dialogue avec des jeunes gens dont on lui avait confié la formation et auxquels il venait de faire lire l'*Hortensius*, repose sur la conviction que notre prédestination est de vivre avec Dieu et est donc très loin de cette question que nous serions plutôt portés de nos jours à poser à la philosophie : est-il ou non raisonnable de croire en Dieu, car certains n'hésitent pas à se dire athées parce qu'une telle croyance leur semble totalement irrationnelle, et elle l'est en effet si l'on fait de la raison scientifique, qui n'est certaine que de ce qu'elle peut reproduire elle-même, la norme de la rationalité. Mais comment juger le Créateur à la mesure de notre raison ? C'est ainsi qu'au lieu de nous conduire à la vie heureuse, notre philosophie est plutôt devenue une école de défiance qui nous en détourne.

⁵ Cf. Mc 1,24, les paroles qui sortent du possédé : « *Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth ? Tu es venu pour nous perdre. Je sais qui tu es : le Saint de Dieu* ».

⁶ cf. *Confessions* III, 7 où Augustin, étudiant à Carthage, nous dit que son père était mort depuis déjà deux ans.

⁷ Entre sa conversion dans le jardin de Milan en août 386 et son baptême dans la nuit de Pâques 387.

Mais revenons à la dernière phrase de notre extrait du début du livre XV qui évoque « *tout le temps ou le siècle, durant lequel les hommes disparaissent par la mort et sont remplacés par ceux qui naissent, celui durant lequel se développent des deux cités que nous allons examiner* ». Ce temps, inauguré par l'incarnation du Fils de Dieu et qui ne prendra fin qu'au Jugement dernier, est celui de notre histoire dont Augustin savait que non seulement il avait duré en son temps beaucoup plus d'un siècle, mais que, surtout pour l'avoir lu dans l'Écriture, il ne nous appartenait pas d'en connaître la durée. C'est ce qu'il dit de manière savoureuse à la fin du Livre XVIII, à partir de la réponse de Jésus à ceux qui, juste avant son Ascension, lui demandaient quand serait rétabli le Royaume d'Israël :

XVIII, 43 [...] Il relâche les doigts de tous ces calculateurs et leur enjoint de rester tranquilles, celui qui dit: « *Il ne vous revient pas de savoir les temps que le Père garde en son pouvoir* » - (Ac 1,6).

Il est donc vain de faire des pronostics sur la date de la fin du monde, nous qui ne connaissons déjà « *ni le jour ni l'heure* » de notre propre mort, car Dieu, dans sa sagesse, a voulu qu'il en soit ainsi pour nous inciter à la vigilance dans l'attente de son retour.

Pour comprendre la manière dont Augustin envisage ce temps de durée inconnue qui nous sépare de la fin du monde, qui aura lieu très probablement bien après notre mort, il est bon de savoir comment, à la suite de saint Ambroise et d'autres Pères de l'Église, et dès son tout premier commentaire de la Genèse, *De la Genèse contre les manichéens*, il répartit les « âges » de l'humanité sur le modèle des six jours de la création, avant le repos du septième jour. Chaque âge correspond aux différentes périodes de la vie humaine réparties à la manière romaine : la petite enfance durant laquelle l'enfant ne parle pas, l'enfance, l'adolescence (jusqu'à 28 ans), la jeunesse (jusqu'à 50 ans), la maturité (l'âge des seniors), avec au sixième âge – notre temps –, la vieillesse « *durant laquelle s'use l'homme extérieur également appelé vieil homme, et l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour* »⁸. Mais contentons-nous ici du résumé qu'il donne à la fin du dernier livre de *La Cité de Dieu* :

XXII, 30, 5. De plus, en comptant les âges comme autant de jours d'après les périodes que semble distinguer l'Écriture, ce repos sabbatique apparaîtra plus clairement encore, puisqu'il arrive au septième rang. Le premier âge, comme un premier jour, va d'Adam au déluge; de là jusqu'à Abraham c'est le second, sans être égal en durée mais par le nombre des générations : car on constate que chacun en compte dix. A partir de là, comme le précise l'évangéliste Matthieu (1, 17), suivent trois âges jusqu'à l'avènement du Christ, qui se déroulent chacun à travers quatorze générations : l'un va d'Abraham à David, l'autre de David à la déportation en Babylone, le troisième, de cette déportation à la naissance du Christ selon la chair : au total cinq âges. Le sixième s'écoule présentement, sans qu'on doive compter les générations, puisqu'il est dit : « *Il ne vous appartient pas de connaître les temps que le Père a gardés en sa puissance* » (Ac 1, 7).

Après ce sixième âge, Dieu se reposera comme en un septième jour, en ce sens qu'il fera reposer en lui-même, en tant que Dieu, ce septième jour que nous serons nous-mêmes. Il serait trop long de traiter maintenant en détail de chacun de ces âges. Je dirai toutefois, que le septième âge sera notre sabbat, et que ce sabbat n'aura pas de soir, mais qu'il sera le jour du Seigneur et, pour ainsi dire, un huitième jour éternel : car le dimanche consacré par la résurrection du Christ, préfigure l'éternel repos et de l'esprit et du corps. Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons.

⁸ *Quatre-vingt-trois question diverses*, 58,2, *Sur Jean Baptiste*. Un recueil de questions datant de 391-395.

Voilà ce qui sera à la fin, sans fin. Et quelle autre fin pourrions-nous avoir, sinon celle de parvenir au royaume qui n'aura pas de fin ? [...]

Si les cinq premiers âges sont rythmés par les événements bibliques, le sixième âge, de la naissance du Christ jusqu'à la fin des temps, ne compte que comme un seul jour : c'est celui où les deux cités vont se développer entremêlées l'une à l'autre, car il ne nous appartient pas de savoir, avant le Jugement final, qui appartiendra à l'une ou l'autre cité. Ce qui nous appartient par contre, c'est d'examiner quel est notre amour, c'est-à-dire l'orientation fondamentale de notre vie : l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, ou l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu ?

Cela veut dire, et cela est pour nous d'une brûlante actualité, qu'il n'y a pas et qu'il ne pourra pas y avoir pour nous de nouveau prophète qui relativiserait et, à plus forte raison, supplanterait l'enseignement du Verbe de Dieu lui-même : ou bien ce sera un saint, comme il y en a eu beaucoup dans l'Histoire de l'Église, qui nous ramènera au Christ qui est « *Chemin, Vérité et Vie* » (Jn 14,6), ou bien ce sera, comme ceux contre lesquels Jésus nous a mis en garde, de faux prophètes qui se lèveront pour nous détourner de lui, ou encore Satan lui-même, qui, comme dans l'histoire de Job, « *nous réclamera pour nous passer au crible* » (cf. Lc22,31), pour nous désorienter. Ce qui veut dire que, depuis l'enseignement de Jésus et les écrits du Nouveau Testament, il n'y a pas d'autre révélation à attendre, mais que nous avons à revenir sans cesse à cette parole de Dieu qui nous a été adressée « *en ces jours qui sont les derniers* » (He 1,2), pour nous préparer au retour du Seigneur.

À quoi il convient d'ajouter que le Nouveau Testament ne prend tout son sens qu'à partir de l'Ancien comme le montre parfaitement l'entretien du Ressuscité avec les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 25-27), et c'est sur l'accomplissement des promesses qui précèdent la venue du Christ qu'Augustin fonde sa confiance en l'autorité de l'Écriture, y compris dans le fait qu'en son temps et selon l'ordre donné par Jésus à ses disciples, juste avant son Ascension, l'Évangile était en train de se répandre dans toutes les nations alors connues...

Voilà donc ce qu'il nous faut savoir au sujet des quatre livres que nous allons étudier et qui ont pour fonction de nous éclairer sur la manière dont nous devons vivre en ce monde. Comme l'écrivait Augustin, à propos de *La Cité de Dieu*, à son ami Firmus qui, en retardant son baptême ne faisait que récuser le fruit de tant de livres qu'il aimait : « *leur fruit, ce n'est pas de charmer qui les lit, ni de faire connaître beaucoup de choses à l'ignorant, mais de persuader soit d'entrer sans hésitation, soit d'habiter avec persévérance dans la cité de Dieu* »⁹.

2. Ce que nous avons appris de l'origine des deux cités dans les livres XI-XIV.

1. L'originalité de l'Écriture

Outre ce que nous venons de dire sur ce qui, aux yeux d'Augustin, fonde l'autorité de l'Écriture, il y a ce qu'il dit de celle-ci au début du livre XI et qui fait écho aux toutes premières lignes du livre I qui servent de Préambule à l'ensemble du traité : il n'y a que par l'Écriture que nous pouvons connaître l'existence et le devenir de la Cité de Dieu :

XI, 1. 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 parce qu'elle domine les écrits de toutes les nations, s'est soumise par l'excellence de sa divine autorité toutes sortes d'intelligences humaines.

Même si elle fut écrite par des hommes, cette Écriture est Parole de Dieu. Elle est un message qui nous vient de Dieu et qui ne doit donc rien à la créativité de nos intelligences : à ce qui peut « *agiter fortuitement les esprits* ». Elle nous vient d'un autre, mais pas de n'importe qui, car Dieu n'est pas un extra-terrestre. Il est le créateur du visible et de

⁹ Lettre 2*, 3. *Bibliothèque augustinienne*, 46B p.65.

l'invisible : non pas à la manière de nos artisans qui transforment une matière préexistante, mais comme celui qui fait surgir ce qui est « à partir de rien », *ex nihilo*. Ce qui veut dire que si Dieu ne maintenait pas l'univers dans l'être, il disparaîtrait, car la création ce n'est pas quelque chose *qui a eu lieu*, il y a bien longtemps – au moment du Big-Bang, ou avant ce Big-Bang pour parler notre langage savant –, mais quelque chose qui est permanent. On ne peut la penser qu'à partir de la question que certains préfèrent dire sans réponse : pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien ? On a parfois dit que le monde était comme le rêve de Dieu, mais la grande différence avec nos rêves, c'est que ce « rêve » de Dieu se fait *à partir de rien* – il fait être toutes choses –, alors que nos rêves ne surgissent jamais à partir de rien et c'est bien pour cela qu'ils donnent à nos psychanalystes du grain à moudre, car nos rêves sont un reflet ou un rééquilibrage de nos existences.

L'idée d'une « cause première » – ainsi nommée par Aristote parce qu'elle n'est pas l'effet d'une autre cause – s'impose à notre raison. C'est ce que disait saint Paul dans l'extrait de *l'Épître aux Romains* que nous lisons tout à l'heure, alors que pour nous et du point de vue scientifique ce ne peut être qu'une explication verbale qui n'explique rien du tout, car si Dieu est supposé, il demeure objectivement insaisissable et la foi en la création ne nous dispense nullement de chercher, par la raison et l'expérience, comment les choses ont bien pu se passer.

Toutefois, ce que les hommes ont du mal à penser c'est la réalité du mal, à moins que ce ne soit, comme Camus, pour nier, à partir de la misère et de la mort des innocents, l'existence d'un Dieu à la fois bon et tout puissant, tout en taisant qu'en dehors des catastrophes naturelles, les maux les plus monstrueux viennent des hommes. Car le vrai problème est bien celui-ci : pourquoi faisons-nous le mal et agissons-nous ainsi à l'encontre de notre véritable bien ?

C'est en effet, éviter cette question que de rejeter la faute sur Dieu ou pire de lui reprocher de nous avoir créés libres, alors qu'il faut être libre pour aimer et que c'est pour que nous puissions librement partager son amour que Dieu nous a créés ainsi, tout en sachant et en permettant par avance le mal que nous pourrions commettre, car c'est au bien qu'il nous a « prédestinés ». Peut-être suffit-il d'un peu d'humilité, face à la beauté de la création, pour reconnaître ce fait. Mais, ce que nous ne pouvions absolument pas imaginer, c'est le plan qu'il a prévu de toute éternité pour nous guérir de cette maladie qui nous conduit à faire le mal aux multiples conséquences. Ce remède qui, après des siècles de préparation, trouvera son accomplissement dans la mort et la résurrection de son Fils, il n'y que l'Écriture qui ait pu nous l'apprendre, même si, *après coup* et seulement à partir de cette révélation, nous pouvons travailler à le comprendre, ce qui est le propre de la théologie. Voilà pourquoi nous disons que l'Écriture est *inspirée* et c'est sans doute pour que ne puissions la comprendre qu'en y mettant du nôtre, qu'elle nous parle si souvent de manière voilée, « en paraboles ».

Pendant, ce qui fait l'autorité de l'Écriture, ce n'est pas seulement ce qu'elle nous dit, mais bien le fait que ce qu'elle nous dit nous éclaire et nous libère en nous permettant de retrouver notre aspiration profonde de créature. C'est ce qui explique que les gardes du Temple envoyés par les prêtres pour arrêter Jésus soient revenus sans lui mais avec cette unique réponse : « *Aucun homme n'a parlé comme cet homme* » (Jn7, 46). Voilà pourquoi Augustin peut écrire que cette Écriture « *domine les écrits de toutes les nations*, et qu'elle *s'est soumise par l'excellence de sa divine autorité toutes sortes d'intelligences humaines* ». En effet, cette autorité n'est pas une autorité humaine, ni ne saurait se confondre avec un pouvoir humain qui s'imposerait de l'extérieur, fût-il celui d'hommes d'Église quand il leur est arrivé de punir ou d'intimider. En effet, même si la tâche des évêques est de veiller à l'intégrité de la doctrine, il leur appartient d'y veiller *chrétiennement* et sans confondre cette doctrine avec une idéologie forgée par les hommes, selon les pratiques habituelles des régimes totalitaires. Ainsi c'est par son insistance sur le *discernement* – chose qu'il doit sans doute à sa formation jésuite – que le pape François a trouvé une large audience, même chez les incroyants. Car, même si au cours des siècles et contre les hérésies, l'Église a donné de sa doctrine la

présentation qui lui semblait la plus juste et la plus éclairante, c'est toujours au cœur de chacun que parle l'Esprit Saint à travers les mots de l'Écriture, lui, le Paraclet promis par Jésus à ses disciples pour leur « *enseigner toutes choses* » (cf. Jn 14,26). Et c'est bien ce que le concile Vatican II a mis en relief, en rappelant, à la suite et à l'exemple de ses saints, que l'Église ne se limitait pas aux évêques ni aux prêtres et qu'elle ne pouvait être une Église vivante qu'à travers la foi de ses membres, quand ils se laissent interpeller par la Parole de Dieu.

On pourrait ajouter par ailleurs que c'est cette Parole de Dieu qui, en dédivinisant la nature et en privant ainsi de tout fondement la crainte d'une vengeance des dieux, a permis l'essor des sciences européennes. Et c'est également la foi en un créateur unique, créant tout à partir de rien, qui a suggéré l'idée qu'il n'y a qu'un seul monde, même si nous sommes loin de tout le connaître, et que ce sont les mêmes lois physiques qui fonctionnent sur la terre comme dans le cosmos, ce qui conduisit Galilée à rejeter la science d'Aristote quand elle opposait le fonctionnement contingent du monde sublunaire à la nécessité du monde supra-lunaire.

2. À propos du récit de la création.

Cette manière d'envisager l'Écriture donne à Augustin une audace incroyable dans sa lecture du récit biblique de la création, bien que cette lecture soit elle-même fondée sur l'Écriture puisqu'il est dit en toutes lettres dans le livre de *l'Ecclésiastique* (Si 1,18) : « *Celui qui vit éternellement a tout créé en même temps* » (*omnia simul*)¹⁰. C'est pourquoi il écrit : « *C'est seulement en raison de la perfection du nombre six qu'on raconte que les choses furent parfaitement achevées en six jour, le même jour se répétant six fois, et non parce que Dieu aurait eu besoin d'une telle longueur de temps, comme s'il n'avait pas pu créer tout à la fois* » (XI,30). Autrement dit, ces six jours ne correspondent pas à la manière dont les choses sont effectivement apparues en ce monde et donc à ce que nous cherchons à reconstituer par nos méthodes et nos moyens scientifiques, ni même à quelque chose qui ressemblerait à notre théorie de l'évolution, selon l'intuition stoïcienne des « raisons séminales », reprise par Augustin¹¹. Mais si Dieu est éternel et si le temps ne compte pas pour lui, il n'en est pas de même pour nous qui vivons et mourrons dans le temps et qui ne pouvons dire les choses que l'une après l'autre. C'est pourquoi nous pouvons dire que le récit de la création en six jours a une valeur essentiellement pédagogique : il ne s'agit ni d'un reportage, fautive, et pour cause, d'un témoin humain qui puisse en rendre compte (cf. XI,4), ni, à plus forte raison, de l'énoncé d'une science infaillible qui, venant de chez Dieu, rendrait inutile toute recherche scientifique dont il convient de dire qu'à l'époque de la rédaction de la *Genèse*, le savoir à propos des origines n'était pas encore sorti de la mythologie¹²! Ce récit nous dit essentiellement *qui* nous sommes, que nous ne pouvons nous accomplir pleinement qu'en nous tournant vers Dieu et que, selon le chapitre 3 de la *Genèse*, c'est précisément ce dont nous prive le péché.

Mais ce récit en six jours, en contraste avec le septième, s'accorde avec notre science pour dire l'apparition tardive de l'homme au soir du sixième jour, ce qui conduit Augustin à poser la question : *pourquoi si tard ?* C'est pour tenter de dater de manière plus précise cette apparition qu'Augustin n'hésite pas à rapprocher ce qu'en dit la Bible de ce qu'ont pu dire les ouvrages des païens sur les temps très anciens. Ainsi, alors que, « *d'après l'Écriture, nous calculons que six mille ans ne se sont pas écoulés depuis l'apparition de l'homme* » (XII,11), selon des

¹⁰ Texte auquel Augustin se réfère implicitement deux fois dans *De la Genèse contre les manichéens* (I,33 ; 2,4) et, au début de sa prêtrise, dans *De la Genèse au sens littéral livre inachevé* §28. Pendant quelques années, il ne sera plus question de cette phrase qui ne réapparaîtra que dans *De la Genèse au sens littéral en douze livres* (IV 52) pour y occuper une grande partie des livres V et VI. Cf. Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*, 2000, p.151-152.

¹¹ Selon Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 1987, p.269, « on peut dire que le monde a été créé par Dieu gros des causes à venir », : *invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta*

¹² Rappelons que Thalès et les autres « physiologoi » (« qui étudient rationnellement la nature ») grecs n'apparaissent qu'au VI^e s avt. J-C et qu'Alexandre ne partira à la conquête du monde et n'hellénisera la Palestine qu'au IV^e siècle !

chroniqueurs païens, les grandes dynasties égyptienne ou assyro-babylonienne remonteraient à plusieurs centaines de milliers d'années, un chiffre manifestement impossible et en tout cas contredit par les historiens grecs qui donnent à l'empire assyrien une durée d'environ 1300 ans depuis son premier roi, Bélus, et que, dans sa lettre à sa mère Olympias, Alexandre le Grand qui cite à ce sujet un prêtre égyptien, donne à cet empire plus de 5.000 ans (CD XII, 11). Augustin se sort de cette impasse en disant que, « comparés à une éternité sans fin, tous les espaces de siècles qui ont une fin doivent être tenus pour peu de chose » (XII,13) mais tout en remarquant, ce qui pour nous est d'une audace incroyable, que, si au lieu de cinq ou six mille ans, on trouvait « soixante ou six cent mille, ou soixante et six cents millions d'années », on devrait encore se demander : « pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé [l'homme] plus tôt ? » (cf. XII,13)!

À cette question, nous avons deux réponses qui se neutralisent, car il y a deux récits de la création dont, curieusement, le second ne commence qu'au verset 4 du chapitre 2 et par ces mots : « Voici les origines des cieux et de la terre quand ils furent créés », ce qui n'est pas très différent du début du premier si l'on traduit le latin *In principio*, par « au commencement ». Mais il n'en est pas de même si, selon la Septante¹³, l'on traduit par « Dans le principe », une traduction qui trouve sa confirmation dans le Prologue de l'Évangile de Jean, où il est dit que « tout a été fait par lui » (1,3), mais surtout dans la réponse de Jésus aux pharisiens qui lui demandent « Qui es-tu ? ». Sa réponse : « Je suis le principe, moi qui vous parle » (Jn 8, 25)¹⁴. Si Dieu crée dans le Principe, c'est-à-dire dans son Verbe, cela voudrait dire que c'est en idée que Dieu a d'abord tout créé, avant, si tant est que cela ait un sens pour lui, de le faire concrètement sortir du néant¹⁵. Or, alors que le premier récit situe la création de l'homme en dernier, ce qui s'accorde avec notre science, le second récit la situe en tout premier, juste après le ciel et la terre, avant que Dieu ne plante « un jardin en Éden pour y mettre l'homme qu'il avait formé » (Gn2,8), ce qui rend ce récit manifestement encore plus symbolique que le premier tout en nous donnant à penser que si ces deux récits se trouvent ainsi mis bout à bout, c'est pour souligner par l'un l'insuffisance de l'autre par rapport à ce qui s'est objectivement passé, ou plutôt pour signaler leur caractère parabolique à tous deux, car ce que raconte le second est un défi à l'expérience et au simple bon sens.

En effet, selon le premier récit, qui serait celui du plan divin, alors que tous les animaux terrestres furent créés « chaque genre selon son espèce », l'homme fut créé en un seul exemplaire et « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Gn1, 26). Ce qui veut dire que l'homme ne peut pas se définir, sinon partiellement, à partir de la nature et de ses cycles reproductifs, mais seulement par rapport à Dieu, ce qui souligne, selon Augustin, le caractère « prodigieux » de sa création, car « on ne saurait appeler prodige (*prodigia*) ce qui arrive selon le cours ordinaire de la nature » (XII, 28). Selon ce premier récit, il fut un temps, et même un très long temps, où l'homme n'était pas, ce qui souligne sa place extraordinaire dans la nature, à quoi il faut ajouter que c'est parce qu'il a des mains pour « faire » et le langage pour exprimer et développer son intelligence, que la création, déclarée « bonne » les autres jours, fut déclarée « très bonne » au terme du sixième (Gn 1,31). En effet, non seulement Dieu avait fini son travail, mais l'homme allait devoir se mettre à l'ouvrage pour s'aménager une place dans la nature en fonction de ses besoins tout en la « dominant » par son intelligence, non pour en faire n'importe quoi, selon son bon plaisir, mais, comme cela lui sera dit à propos du jardin : « pour la cultiver et la garder » (Gn2,15), en responsabilité devant Dieu. Autrement dit, serions-nous tentés d'ajouter, les choses furent déclarées « très bonnes » pour l'homme et en raison de leur inachèvement même, car si tout lui avait été livré « clef en main », l'homme n'aurait eu plus rien à faire, non seulement pour se connaître lui-même, mais aussi pour se développer et s'organiser en cité.

¹³ Gn 1,1 : Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς... Jn 1,1 : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος,

¹⁴ Jn 8,25 : Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν

¹⁵ Sur le problème posé par ces deux récits, cf. *De la genèse au sens littéral*, VI, 6, 9-11.sq.

Mais c'est dans le second récit que les choses sont absolument incroyables et qu'il ne nous est plus possible aujourd'hui de taire la différence entre nos énoncés scientifiques et le caractère inouï de la Parole de Dieu. Autrement dit, la Bible n'anticipe pas sur notre science humaine, mais elle nous indique *le sens des choses* afin que nous puissions le retrouver en nous-mêmes et revenir vers Dieu. Où l'on peut voir que ce qu'Augustin nous invite à penser est bien différent de ce qu'on a cru et même de ce que l'Église a imposé durant des siècles, jusqu'à ce qu'elle finisse par reconnaître l'évidence des découvertes scientifiques et de leurs applications techniques. Le temps de l'affaire Galilée au début du XVII^e siècle, est définitivement dépassé. Mais écoutons Augustin :

XII, 22 [...] Dieu créa l'homme un et singulier (*unum ac singulum*), non certes pour qu'il reste isolé de toute société humaine, mais pour que de cette manière il ait plus profondément à cœur l'unité de sa propre société et le lien de la concorde, à savoir que les hommes ne soient pas seulement liés entre eux par une ressemblance de nature, mais aussi par un sentiment de parenté (*cognationis affectu*). Bien plus, la femme elle-même, destinée à s'unir à l'homme (*copulandam viro*), il lui a plu de la créer, non pas comme il fit pour l'homme, mais en la tirant de lui, pour que ce fût absolument d'un seul que se propageât le genre humain.

Ce que Dieu nous dit à travers ce récit, c'est *ce que sont les choses selon Dieu* : quelle que soit la manière concrète dont ils sont apparus sur cette terre, tous les hommes sont fondamentalement frères et leurs premiers parents ne sont pas de purs produits de la nature. Quant au fait que la femme ait été tirée du côté de l'homme, il annonce ce que sera l'Église, née du côté du Christ, l'Église qui, selon saint Paul, est « *le corps dont il est la tête* » (Ep 1,22). Ce lien de parenté, qui *devrait* réunir tous les hommes relève donc de la connaissance et de la reconnaissance : il est d'un tout autre ordre que l'instinct animal qui conduit le mâle et la femelle à s'unir pour la survie de leur espèce, tout en « se sacrifiant » pour la protection et l'éducation de leur progéniture. Selon ce récit et en raison de leur commune origine, le lien entre les humains *devrait* être de solidarité et de fraternité. Sans exclure la sexualité, ce lien va au contraire en exiger la régulation, avec des interdits, comme celui de l'inceste, dont le but est d'assurer non seulement la paix sociale, mais le respect entre les personnes en vue du développement du sentiment. Et l'on sait le temps qu'il faudra pour que cela passe dans les normes et dans les mœurs.

C'est dans sa lecture de ce livre XII de *La Cité de Dieu* qu'Hannah Arendt, qui a fait sa thèse sur *Le concept d'amour chez saint Augustin* (1929), a trouvé l'un des thèmes qui lui sont chers : celui de la naissance qui est toujours un commencement et le fondement de notre liberté. Elle a le mérite d'en avoir fait lire à ses lecteurs la dernière phrase du chapitre 21, même si ce fut au prix d'une légère modification pour aller dans le sens de sa thèse : *Initium ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*¹⁶ : « *Pour qu'il y ait un commencement, Dieu créa l'homme, avant lequel il n'y eut personne* » ; alors que, dans le texte d'Augustin, la phrase commence par *Hoc ergo ut esset* : « *Or, pour que cela soit* », « *cela* » renvoyant à l'accroissement du nombre des âmes qui effectivement eût été impossible, sans un commencement ! En fait, là où Augustin insiste sur l'unicité du premier homme qui ne doit rien au cycle naturel des naissances, mais tout à une initiative divine, l'étudiante de Heidegger et de Jaspers découvre un énoncé anthropologique concernant tout homme et la nouveauté radicale de chaque naissance humaine. Comment le lui reprocher quand on sait que, dans le texte biblique, cette nouveauté de l'homme est soulignée par deux fois ? Par la « réflexion » divine qui précède la création de l'homme au sixième jour et, par le fait que dans le second récit l'homme soit présenté comme ayant été créé en premier, et que la femme ait été tirée de lui, après la création de toutes les autres choses, comme la seule compagne qui lui soit assortie. Tout homme, par sa naissance même, est une nouveauté...

¹⁶ Cité dans *Crise de la culture*, article *Qu'est-ce que la liberté ?* Gallimard, Idées 1972, p. 217

Souligner ainsi le commencement (*initium*) de l'homme comme fruit d'une initiative divine, c'est également dire que le temps compte pour l'homme d'une tout autre façon que pour l'animal. En effet, nous sommes non seulement capables de souvenirs et de projets, mais encore de responsabilité dans nos choix, de promesse et de fidélité dans nos engagements. D'où deux questions : celle de la nature et de l'origine du mal et celle du sens de l'Histoire en tant qu'elle est la résultante de nos multiples initiatives aux conséquences imprévisibles.

3. *L'origine du mal*

Augustin a été manichéen pendant neuf ans et selon la doctrine de cette secte, le mal était une « réalité » en rivalité avec le bien. C'était, dirions-nous, le diable contre le Bon Dieu, ou plus exactement, pour eux et les gnostiques, la matière opposée à l'esprit. Or, pour Augustin qui était prédisposé à rencontrer la philosophie de Plotin¹⁷, une telle manière de voir devint peu à peu inacceptable : d'une part, parce qu'elle supposait deux dieux au lieu d'un seul et d'autre part parce qu'elle faisait du Dieu unique, la seule cause possible du mal.

Augustin fut vraiment libéré de ses interrogations sur le mal quand il comprit que « *le mal n'est pas une substance* », formule qui suppose que, en références aux catégories d'Aristote, on distingue le *sujet* (la « substance » est ce dont on parle) de ce que l'on peut lui attribuer comme par exemple ses qualités. Le mal, en effet, relève de la catégorie de la qualité : c'est un défaut, un manque d'être, qui n'est visible que dans ses effets sur ceux qui en sont atteints et sur leurs « victimes ». D'autre part, le mal n'a de sens que par rapport à un but – la santé, le bonheur – qu'il compromet ou détruit. Il est ce qui vient perturber ou interrompre nos existences, qu'on le commette ou qu'on le subisse. En effet, il y a, venant de la nature ou des autres, des choses qui, pour nous, sont bonnes (utiles, agréables) et d'autres mauvaises (nuisibles, douloureuses) et à propos desquelles nous devons réfléchir pour savoir quoi en faire. Mais il y a le mal que nous commettons et qui consiste à aller à l'encontre de notre véritable intérêt qui, selon le plan de Dieu, ne peut pas aller à l'encontre de celui des autres puisque nous sommes fondamentalement frères. Comment donc un être intelligent et libre peut-il agir contre son intérêt, contre son véritable bien ? Pourquoi ce « *vice contre nature* » (cf. XI,17), cette perversion de la volonté ?

Pour Augustin le mal précède l'homme. Il remonte au choix qui a fait les mauvais anges quand, au lieu de rendre gloire à Dieu pour leur beauté, ils ont préféré s'en contenter en se passant de Dieu. Augustin assimile leur séparation d'avec les bons anges, à celle de la lumière et des ténèbres au premier jour de la création, alors que la création du soleil et des luminaires, sources de notre lumière visible datent du quatrième jour. Et c'est de ce choix que le serpent se fera l'écho quand il dira à la femme : si vous mangez de ce fruit, « *vous serez comme des dieux* » (Gn 3,5). La lumière et les ténèbres du premier jour sont de l'ordre de l'invisible et de la connaissance. C'est pourquoi Augustin précise que, « *pour éviter que soient considérées comme bonnes ces deux choses, alors que l'une des deux était mauvaise en raison non pas de sa nature, mais de son vice* » (XI,20), c'est avant de la séparer des ténèbres que « *Dieu vit que la lumière était bonne* » (Gn1,4). Donc, d'un côté une connaissance de plus en plus claire dans la lumière de Dieu, car les bons anges perçoivent en Dieu la raison de toutes choses (cf. XI,29), et de l'autre, une connaissance de plus en plus obscure parce que se contentant de sa propre lumière, ce qui n'empêchera pas le diable et ses anges de chercher à entraîner à leur suite le maximum d'hommes, eux qui naissent en ayant tout à apprendre et qui, en raison du rôle de l'imitation dans leur devenir, subissent aussi bien la contagion du mal que celle du bien.

Mais ce qui est à retenir, d'où la nécessité d'admettre un « péché originel »¹⁸ qui soit le fait de l'homme, c'est que le mal ne vient pas de Dieu. Comme le confirment ces paroles de Jésus,

¹⁷ Plotin (205-270) est le grand représentant du néoplatonisme par son savant retour à Platon (428-348 av. J.-C.), qui intégrait des éléments empruntés à d'autres écoles philosophiques. Augustin lut quelques-uns de ses livres à Milan, au printemps 386, ce qui facilita grandement sa conversion.

¹⁸ Si l'expression est une invention d'Augustin, la doctrine est de saint Paul (cf. Rm 5,12 sq.)

il vient du diable : « *il est homicide (ἀνθρωποκτόνος) dès l'origine et il ne s'est pas tenu dans la vérité ; et parce que la vérité n'est pas en lui, quand il ment il parle de son propre fonds, car il est menteur et père du mensonge* » (Jn 8,44).

En effet, le principe du péché c'est l'orgueil qui, comme Augustin l'expliquait dans son traité *De la Genèse au sens littéral*, a paradoxalement pour effet de nous « *privatiser* », :

De la Genèse au sens littéral, XI

18 [...] On a prétendu que la cause de la chute [du démon] fut la jalousie que lui inspira la vue de l'homme créé à l'image de Dieu. Mais la jalousie est la suite et non le principe de l'orgueil ; on ne devient pas orgueilleux par jalousie, on devient jaloux par orgueil; pour s'en convaincre, il suffit de voir que l'orgueil est l'amour de sa propre élévation, tandis que l'envie est la haine du bonheur d'autrui. [...]

19. L'Écriture définit avec raison l'orgueil comme le commencement de tout péché : « *Le commencement de tout péché, c'est l'orgueil* » (Si 10,13 *Initium omnis peccati superbia*). On peut sans inconvénient rapprocher de ce témoignage ce dit de l'Apôtre : « *L'avarice est la racine de tous les maux* » (1Tm6,10), en prenant l'avarice dans son sens général, comme ce par quoi chacun désire quelque chose, en vue d'accroître sa supériorité, par un certain amour de son bien propre : bien auquel, dans sa sagesse, la langue latine a donné le nom de « *privé* » (*privatum*) révélant ainsi que par lui on perd plus qu'on acquiert. En effet, toute privation amoindrit (*privatio omnis minuit*). Ainsi, alors qu'il veut s'élever par orgueil, il est refoulé dans les difficultés et le manque, parce que par un funeste amour de soi il est ramené de ce qui est commun à ce qui lui est propre. [...] Par conséquent, le pervers amour de soi prive (*privat*) l'esprit orgueilleux de la société sainte, et le réduit à la misère lui qui désirait se combler par son injustice. De là vient que l'Apôtre après avoir dit ailleurs: « *Il s'élèvera des hommes s'aimant eux-mêmes,* » ajoute : « *et amoureux de l'argent* » (1Tm 3,2) ; de cette avarice générale dont l'orgueil est le genre (*caput*), il descend à l'avarice qui en est l'espèce propre aux hommes. En effet, les hommes n'aimeraient pas l'argent s'ils ne croyaient que leur grandeur est proportionnelle à leurs richesses. C'est à cette maladie qu'est opposée la charité : « *elle ne cherche point ses intérêts propres* » (1Co 13,5), en d'autres termes, elle ne se réjouit pas de sa grandeur privée (*privata excellentia*) et, à juste titre : « *elle ne s'enfle point d'orgueil* » (1Co 13,4).

20. Et voilà deux amours dont l'un est saint, l'autre impur; l'un tourné vers les autres (*socialis*), l'autre centré sur soi (*privatus*); l'un soucieux de l'utilité commune, en vue de la société d'en haut (*supernam*), l'autre allant jusqu'à subordonner l'intérêt général à son propre pouvoir en vue d'une domination arrogante ; l'un est soumis à Dieu, l'autre est son rival ; l'un est tranquille, l'autre turbulent ; l'un est pacifique, l'autre fauteur de troubles (*seditiosus*) ; l'un préfère la vérité aux louanges venant d'une opinion flottante (*errantium*); l'autre est avide de louange d'où qu'elle vienne (*quoquo modo*) : l'un est amical, l'autre envieux ; l'un veut pour autrui (*proximo*) ce qu'il veut pour lui-même ; l'autre veut se soumettre autrui ; l'un gouverne autrui dans l'intérêt d'autrui, l'autre pour son propre intérêt. Ces deux amours ont d'abord commencé chez les anges, l'un chez les bons, l'autre chez les mauvais ; et ils ont différencié les deux cités fondées dans le genre humain, sous le contrôle de l'admirable et ineffable Providence de Dieu qui règle et ordonne tout ce qu'elle crée : la cité des justes et celle des méchants. C'est en quelque sorte par un

mélange temporaire de ces deux cités que le siècle est traversé, jusqu'à ce qu'elles soient séparées au jugement dernier : l'une, réunie (*conjuncta*) aux bons anges, pour atteindre en son Roi (*in rege suo*) la vie éternelle, l'autre réunie aux mauvais anges, pour être précipitée avec son roi (*cum rege suo*) dans le feu éternel. Peut-être traiterons-nous plus tard de ces deux cités dans un autre ouvrage, s'il plaît à Dieu.

Le péché des anges fut donc un péché d'orgueil et il en fut de même de celui des « premiers hommes » qui, selon le récit biblique, n'étaient pas des enfants au moment de leur faute. Mais, à la différence des hommes qui vivent dans le temps et qui, tant qu'ils sont en vie, ont la possibilité de se convertir, les anges sont « *de tout temps* » et, comme pour nous avertir de l'enjeu de notre choix pour ou contre Dieu, leur choix nous est présenté comme définitif. Ainsi, contrairement à une légende tenace, ce n'est pas la chair qui est la cause du péché ; elle en est tout au plus l'occasion, celle d'utiliser et de dominer autrui au lieu de l'aimer et de le respecter. L'interdit posé par Dieu sur « l'arbre de la connaissance du bien est du mal » n'est donc pas une manière symbolique d'interdire la sexualité, mais bien plutôt comme un premier signe d'alliance entre Dieu et l'homme, une limite invitant l'homme à se reconnaître comme une créature prédestinée à vivre avec Dieu, tout en lui rappelant qu'il n'est pas le maître du bien et du mal. C'est pourquoi ayant fait de cet arbre un arbre comme les autres, l'homme s'est retrouvé nu, totalement démuné, devant Dieu, et les sanctions qui le frappèrent, en dehors de la mort à laquelle il aurait dû s'attendre (cf. Gn2, 17), vont rendre pénible et douloureux tout ce qui devait remplir sa vie terrestre et le rendre heureux: le travail, l'amour dans la réciprocité et l'enfantement.

Car, à la différence de la faute morale qui affecte la rectitude de nos actes, nous permet de nous bien conduire, d'être en paix avec les autres et qui relève de notre raison, *le péché est une rupture de relation avec Dieu, quelque chose qui nous éloigne de lui jusqu'à le faire totalement disparaître de notre champ de conscience*, où il ne peut réapparaître que de sa propre initiative, ne serait-ce qu'en nous faisant ressentir le besoin de le rechercher et de nous rendre plus attentifs à sa parole. Mais parler de son « initiative » n'est ici qu'une manière humaine de dire son *altérité* qui fait qu'il n'est pas le pur produit de notre imagination. En effet, selon notre foi, Dieu « *veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1Tm 2,4), ce qui veut dire que, malgré la faute des premiers hommes, nous sommes toujours *prédestinés* à partager sa vie, comme l'étaient les anges avant que certains ne se révoltent. C'est donc bien lui qui a l'initiative de se laisser chercher, comme il a eu celle de nous créer, même si l'efficacité de sa volonté de nous sauver est tout entière suspendue à notre réponse, à notre foi en ce qui pour nous n'est pas visible, ou du moins pas encore. C'est un peu comme dans une histoire d'amour où la seule manière de s'assurer de l'attachement de quelqu'un est d'attendre qu'il se manifeste et parfois même de le faire attendre.

Notre point de départ est donc l'inverse de celui des anges : ils furent tous créés bons alors que, « fils d'Adam », nous naissons tous pécheurs, c'est-à-dire éloignés de Dieu et ignorants de son existence. C'est en fonction de leur choix, que les anges furent séparés en bons et en mauvais, donnant ainsi naissance aux deux cités. Les mauvais anges ont voulu être et faire comme Dieu, mais ne sachant ni ne pouvant aimer comme lui, leur seule satisfaction consiste à entraîner à leur suite le plus possible d'hommes, en les détournant de leur prédestination de devenir, en choisissant de vivre selon Dieu, ses enfants. C'est ainsi que le diable a réussi à faire tomber Adam, en qui se trouvait concentrée toute l'humanité, de sorte que, par leur naissance, ses descendants ne peuvent que grossir la *massa damnata*, cette « masse damnée », de laquelle la grâce de Dieu, par la médiation de son Fils devenu homme, tentera de nous arracher, car ce qui, comme la mort corporelle, fut châtement pour les premiers hommes en raison de leur faute, est devenue nature pour tous leurs descendants (cf. XIII, 3),

XIV, 26 [...] *Cependant il n'a pas manqué au Dieu tout puissant, au créateur suprême et suprêmement bon de toutes les natures, à celui qui soutient et récompense les volontés*

bonnes, abandonne et condamne les volontés mauvaises, à celui qui ordonne les unes et les autres, la résolution (*consilium*) par laquelle il remplirait sa cité du nombre déterminé de citoyens prévus par sa sagesse, même à partir d'un genre humain condamné, les choisissant non pas d'après leurs mérites, alors même que la masse tout entière fut condamnée à partir de sa racine viciée, mais par grâce, et montrant ainsi aux délivrés ce qui leur était accordé, non seulement à eux, mais aussi à ceux qui n'auront pas été délivrés. Chacun reconnaît, en effet, que c'est par une bonté toute gratuite et non due, qu'il a été arraché du milieu des méchants, quand il se voit soustrait à la communauté de ces hommes dont il aurait dû partager le juste châtement. Pourquoi donc Dieu n'aurait-il pas créé des hommes dont il prévoyait qu'ils pécheraient, quand c'est en eux et par eux qu'il pourrait montrer ce que leur faute mériterait et ce que sa grâce donnerait, alors qu'avec un tel créateur et un tel ordonnateur des choses, le désordre pervers des pécheurs ne pourrait pervertir l'ordre des choses ?

L'ordre divin est imperturbable, mais l'Écriture qui nous a été donnée pour notre salut nous révèle le sort définitif des bons et des mauvais anges, en vue d'éclairer notre choix, car grâce à elle nous avons de quoi espérer la béatitude éternelle tout en sachant ce qu'il en coûtera de refuser le don de Dieu. Mais, même si les difficultés de notre existence relèvent du châtement, *autre chose l'avertissement, autre chose la damnation*, d'autant qu'il ne nous est pas donné de connaître maintenant, de quel côté nous nous retrouverons au jour du Jugement, Jésus ne nous ayant rien laissé d'autre indication à ce sujet que la parole qui lui servira de critère : tout ce que vous aurez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'aurez fait (Mt 25, 31-46).

Bref, Dieu n'est pas l'auteur du mal et c'est bien sur ses actes que chacun sera jugé.

4. La question du sens de l'histoire et celle des « signes des temps ».

L'Écriture donne un sens à l'Histoire, elle nous permet même de la penser comme Histoire par le but qu'elle lui donne : la croissance de la cité de Dieu qui doit se détacher de la cité du monde et qui en sera séparée pour toujours à la fin des temps. Le point culminant de cette histoire, car elle a un centre avec son avant et son après, c'est l'incarnation de Dieu, devenu homme à part entière pour affronter la violence des hommes qui prétendent se passer de lui, avec, parmi eux, les prêtres d'Israël et les pharisiens qui prétendront en savoir plus que Dieu.

D'autre part, Jésus, vrai Dieu et vrai homme, résume tout ce que Dieu a à nous dire sur lui-même, et tout ce que nous devrions savoir sur l'homme destiné à s'accomplir en vivant selon Dieu. Dans tous ses actes, Jésus restera un homme, au point que, plus tard, des humanistes athées tenteront d'en récupérer la figure exemplaire tout en déclarant ne pas avoir besoin de Dieu pour faire le bien. Mais tenir un tel propos, c'est encore se prendre pour Dieu, car, pour faire vraiment le bien, sans y être contraint et sans compensation d'amour-propre, il faut être réorienté vers Dieu et cela ne peut nous venir qu'avec l'aide de la grâce de Dieu.

C'est par rapport à ce plan de salut que Dieu ne cesse de nous faire signe, même si nous n'y prêtons pas toujours attention. En effet, le propre d'un signe est de renvoyer à quelque chose d'absent ou de non directement visible, sinon de ceux qui partagent, au moins partiellement, l'intention de celui qui fait signe, ce qui explique que des signes ne « disent » rien à certaines personnes qui ne les perçoivent même pas. C'est tout particulièrement vrai de l'Écriture, le seul signe qui puisse nous servir de norme pour savoir si un signe nous vient de Dieu ou du démon qui le singe : elle peut toucher quelqu'un qui n'a jamais entendu parler du Christ, et laisser des chrétiens, que Péguy dirait « habitués », totalement indifférents.

Mais Augustin insiste : il la compare à un miroir. Écoutons-le prêcher dans une basilique de Carthage, le 26 mai 418, alors que les évêques d'Afrique viennent de gagner contre Pélage. Il médite sur la justice à partir de ces mots du prophète Michée : « *On t'a fait connaître, ô*

homme, ce qui est juste et ce que le Seigneur attend de toi : rien d'autre que de pratiquer la justice, d'aimer avec miséricorde et de marcher humblement avec ton Dieu » (Mi 6,8).

Sermon 49,5¹⁹

[...] Que l'Écriture te serve de miroir ! Ce miroir possède une clarté qui ne trompe pas, qui ne flatte pas, qui ne fait acception de personne. Si tu es beau, il te renverra fidèlement ta beauté ; ta laideur si tu es laid. Si tu présentes au miroir un visage difforme et qu'il te reproduit fidèlement, n'en accuse pas le miroir ! Rentre en toi-même, le miroir ne ment pas. Prends garde à ne pas te tromper toi-même. Juge-toi, sois triste de ta laideur. Si cette tristesse t'aide à t'éloigner de ta laideur, tu reviendras avec la beauté que tu auras recouvrée en te corrigeant. Après t'être jugé toi-même sans te flatter, tu peux juger ton prochain avec amour. Tu juges en lui ce que tu vois. Mais laisse à Dieu le soin de juger ce que tu ne vois pas. Quand tu juges ton prochain, aime-le tout en haïssant ses fautes. C'est ton prochain. Ses fautes, voilà l'ennemi ! Tu aimes vraiment ton ami, si tu hais ce qui lui cause du mal. Voilà comment tu agis si tu as la foi ; car il agit selon la justice, celui qui vit de la foi [...]

Comment mieux dire, et de manière plus simple, le caractère immuable de la lettre de l'Écriture depuis que le canon en a été fixé par la tradition de l'Église²⁰, et comment mieux faire comprendre que la Parole de Dieu, qui a besoin des hommes pour se faire entendre, ne cesse de les accompagner dans leur devenir, pour continuer à prendre chair en leur temps et à les éclairer ? Comme un miroir, elle ne leur prescrit rien, ni ne les change, mais elle leur renvoie ce qu'ils sont et, par là, les incite à se transformer et à approfondir leur foi, dont Augustin vient de dire, dans le même sermon, que « le nom *fides* vient de ce que l'on fait ce que l'on dit. Car il y a deux syllabes dans *fides* : la première vient de *faire, a facto* ; la seconde de *dire, a dicto* » (*Sermon 49,2*). Nous voyons par là que la foi n'est pas seulement une croyance, une opinion, mais une attitude de l'être total éclairée bien sûr par l'intelligence, mais pas seulement, car le diable a reconnu Dieu en Jésus de Nazareth, mais il ne l'a pas aimé : il voudrait seulement s'installer à demeure dans le cœur du possédé.

Nous avons donc encore affaire au même miroir que saint Augustin, sauf que notre monde n'est plus du tout le sien et qu'il ne cesse de changer, ce qui ne va pas sans nous inquiéter.

3. Depuis quel monde pouvons-nous lire aujourd'hui *La Cité de Dieu* ?

Il y eut, avec la naissance de la science moderne, le passage du monde clos des anciens, celui d'Aristote qui fut aussi celui d'Augustin, à l'univers infini. Il y eut la prise en compte du temps, non plus seulement comme un paramètre s'ajoutant aux trois dimensions de l'espace pour mesurer la durée des choses, mais comme un facteur de nouveautés, aussi bien dans la théorie de l'évolution que dans celle du Big-Bang selon laquelle l'univers a 13,7 milliards d'années. Ces recherches scientifiques nous apprennent la modestie en nous amenant à faire la différence entre ce que nous connaissons et ce que nous ne connaissons pas. Raison de plus pour en distinguer la parole toujours vivante que Dieu nous adresse.

Mais il y eut aussi la mutation du mot « histoire » qui, d'*enquête* (c'est le sens du mot grec *historia*) sur le passé, s'est mis à désigner, à partir du XVIII^e siècle, *le devenir de l'humanité tout entière*, avec une majuscule en initiale pour la distinguer de la science des historiens. Une telle mutation vient du fait que des peuples ont alors rompu, ou allaient le faire, avec leur tradition monarchique pour se donner un régime constitutionnel en vue de prendre en main

¹⁹ Traduction prise dans *Une année avec saint Augustin*, Bayard 2013, p.569

²⁰ Ce dont Augustin n'a jamais douté pour avoir entendu la liste des livres retenus, au concile d'Hippone de 393 auquel il participa comme simple prêtre à la demande d'Aurelius le nouvel évêque de Carthage, cette liste étant reconnue par la suite aux conciles de Carthage de 397 et 419.

leur propre destin. Ils se croyaient ainsi capables de changer la face du monde. C'est alors que des philosophes se demandèrent où cela pouvait mieux mener. C'est ainsi que naquit la philosophie de l'Histoire, avec l'italien Giambattista Vico et les deux éditions de *La Science nouvelle relative à la nature commune des nations* (1725 et 1744). Quelques années plus tard, en 1784, il y eut le remarquable article d'Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* dont le titre annonçait clairement qu'il traitait de l'humanité tout entière. Se fondant sur la nouvelle science des statistiques, il pensa en neuf propositions que l'humanité allait, selon sa nature, s'acheminer vers « *une société administrant le droit de manière universelle* », ce qui amènerait la création d'une *Société des Nations*. C'est cette idée que reprit Hegel, au début du XIX^e siècle²¹ : pour lui, l'Histoire est la réalisation de l'Absolu devenant conscient de lui-même à travers l'histoire des hommes, une réalisation qui doit trouver son achèvement dans l'État moderne, puisque « *c'est seulement dans l'État que l'homme a une existence conforme à la raison* »... C'est de cette vision idéaliste et dialectique de l'Histoire que s'inspirera, non sans la réduire au terrestre, le matérialiste Karl Marx, pour annoncer une société sans classes et la victoire inéluctable du prolétariat... On a vu depuis les fruits d'une telle utopie, qui n'ont rien à envier à ceux de l'idéologie nazie...

Ces visions de l'Histoire constituent ce que nous appelons depuis Marx, des idéologies et c'est ainsi que le monde, dès la fin de la seconde guerre mondiale, a connu l'affrontement du communisme et du capitalisme libéral. Mais, après la chute du mur de Berlin et l'effondrement du système soviétique, le combat cessa faute de combattants si bien que certains en vinrent à conclure que nous étions parvenus à la fin de l'Histoire, selon le titre du livre du politologue américain Francis Fukuyama *La fin de l'histoire et le dernier homme* (1992) : non pas la fin du monde, qui peut arriver à tout moment, du fait des hommes ou de la nature, mais le fait que les hommes n'auraient plus rien à inventer de meilleur pour eux que la démocratie et le libéralisme économique, ce qui, bien sûr, n'exclut nullement de nouvelles guerres commandées par des rivalités et des conflits d'intérêts, mais risque bien de donner raison au Macbeth de Shakespeare qui définissait l'existence humaine comme « *une histoire contée par un idiot, pleine de bruit et de fureur et qui ne signifie rien* » (*Macbeth* V,5).

Ce non sens de l'Histoire, quand on ne tient plus compte du but annoncé par le christianisme, correspond à ce *nihilisme* dont Nietzsche se fit le prophète à la fin du XIX^e siècle, en particulier dans son *Gai savoir* (1882) où un insensé fait irruption dans la foule, tenant une lanterne allumée en plein jour et répétant : « *Je cherche Dieu* ». Voici quelques-unes de ses phrases : Nietzsche, *Le Gai savoir* §125, L'Insensé

[...] « Où est allé Dieu? s'écria-t-il, je vais vous le dire. *Nous l'avons tué*,... vous et moi ! C'est nous, nous tous, qui sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné une éponge pour effacer tout l'horizon ? Qu'avons-nous fait quand nous avons détaché la chaîne qui liait cette terre au soleil ? Où va-t-elle maintenant ? Où allons-nous nous-mêmes ? [...] Ce que le monde a possédé de plus sacré et de plus puissant jusqu'à ce jour a saigné sous notre couteau ;... qui nous nettoiera de ce sang ? Quelle eau pourra nous en laver ? [...]

Cet événement énorme est encore en chemin, il marche, et il n'est pas encore parvenu à l'oreille des hommes. [...] Cette action leur demeure encore plus lointaine que la plus lointaine constellation ; *et ce sont eux pourtant qui l'ont accomplie* ! [...] Que sont donc encore les églises sinon les tombeaux et les monuments funèbres de Dieu ? »

²¹ Dans ses *Leçons sur l'Histoire*, regroupées en français dans *La Raison dans l'Histoire*.

Comme on le voit dans cette fable qui demande à être interprétée, ce meurtre fut collectif et idéologique : il marque la fin du monde commun informé par la foi chrétienne, ce monde qui pendant des siècles s'est maintenu et s'est formé et réformé en se fondant sur le Dieu de Jésus Christ. C'est de ce Dieu que le monde n'a plus voulu. En France, cela s'est traduit par une politique anticléricale, avec les jours sanglants de la Terreur, qui aboutit à la loi de 1905 séparant l'Église et l'État ; et, en Italie, au moment où le pays réalisait son unité, par la perte des États Pontificaux (1870), derniers restes de puissance temporelle des Papes qui retrouveront le statut d'État (44 ha !) avec les accords du Latran de 1929. Mais comment ne pas voir, à en juger par nos derniers papes, la formidable transformation de la papauté depuis plus d'un siècle : le dimanche des Rameaux 1937, Pie XI ose défier le régime hitlérien en répandant dans toutes les églises d'Allemagne son encyclique en allemand contre le nazisme, à la barbe des autorités ; puis ce furent la sagesse de Pie XII, l'audace de Jean XXIII convoquant le concile Vatican II qui reprit, mais sur des bases toutes nouvelles – l'ouverture aux autres Églises, aux autres religions et au monde – le concile inachevé de 1870 ; Paul VI à l'ONU et à Jérusalem ; le très bref pontificat de Jean-Paul I dont on eut à peine le temps d'entrevoir le sourire ; le géant Jean-Paul II et ses JMJ ; notre pape François... Certes les actions de ces papes ne manquèrent pas d'être discutées et le sont toujours, mais n'est-ce pas une bonne occasion d'aller consulter le miroir de l'Évangile, plutôt que d'écouter ceux qui se posent en garants de l'orthodoxie catholique, jusqu'à soutenir que le siège de Pierre est vacant ! Mais l'Église ne se réduit pas à ses papes, pas plus que, selon l'enseignement d'Augustin, la Cité de Dieu ne se confond avec l'Église visible : c'est même à l'intérieur de l'Église – de nos Églises – que l'esprit du monde est le plus visible, par les divisions qui la déchirent et qui ne viennent certainement pas de l'Esprit Saint, lui qui brille dans tous les saints et saintes sans lesquels l'Église ne serait pas. Car, contrairement à l'esprit de la Réforme, on ne réinvente pas l'Église sans la dénaturer, car elle est la *convocation* par son Seigneur de tous les pécheurs qu'il a rachetés. La vérité est que chacun doit se réformer lui-même, mais, selon l'enseignement de *La Cité de Dieu*, en vivant, comme dans la parabole de l'ivraie, le mélange des justes et des pécheurs et tout en distinguant comme le recommandait Jean XXIII, l'erreur et ceux qui la commettent. Car l'Église est travaillée aussi bien par l'Esprit Saint que par le démon et il n'y a que le miroir de l'Écriture qui puisse nous permettre de les distinguer et d'apprendre ce que nous devons faire.

Si le but spirituel de notre existence, prédéfini par le Créateur, est que nous travaillions, éclairés et soutenus par l'Esprit Saint, à la construction de la Cité de Dieu, il n'en est pas de même de l'Histoire de l'humanité envisagée « selon l'homme ». L'année qui suivit la parution du livre de Francis Fukuyama annonçant la fin de l'Histoire, paraissait un article de Samuel Huntington *Le choc des civilisations* (1993)²², dont le titre résume ce que nous avons à redouter dès maintenant avec la menace de plus en plus lourde d'un Islam qui a retrouvé son esprit de conquête et qui, depuis le 11 septembre 2001, a montré que ses « soldats » pouvaient semer la terreur à tout moment et partout dans le monde. Rien à voir avec la chute de Rome au temps d'Augustin, car aucun rempart ne pourra nous protéger d'un ennemi qui reste non identifiable tant qu'il ne s'est pas, par le crime ou par sa préparation immédiate, manifesté comme tel... Rien à voir non plus avec cette théocratie que fut la chrétienté durant des siècles, qui, en se contentant du titre de l'ouvrage d'Augustin, tenta de justifier le pouvoir du Pape sur les princes de ce monde, tout en oubliant, outre le commandement d'aimer tous les hommes y compris son ennemi, que la foi ne peut être contrainte, ce qui fera naître l'idée de laïcité et qui n'est autre que la nécessité de distinguer les deux cités pour choisir laquelle aimer.

C'est dans ce contexte que nous pouvons lire aujourd'hui *La Cité de Dieu*.

²² Développé dans le livre publié à New York en 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, traduit en français aux éditions Odile Jacob en 1997 (en poche 2008).