

2. DE LA CRÉATION DU MONDE (XI, 4-8)

Après nous être arrêtés longuement sur le *Préambule* de ce livre XI, où il est dit que c'est seulement par l'Écriture que nous pouvons apprendre l'existence de la cité de Dieu (XI, 1), nous avons examiné ce que nous pouvons connaître de Dieu par la raison et d'autre part, dans ce qu'il nous a révélé de lui-même. Aujourd'hui, nous poursuivons notre lecture de ce livre qui traite de la création des anges, mais qui commence par la création du monde en général, cinq chapitres que nous considérerons comme une troisième section.

3. Dieu a créé le monde sans être lui-même dans le temps (XI, 4-8)

Augustin ne répète pas ici tout ce qu'il a déjà dit sur la création dans ses quatre précédents commentaires de la *Genèse*¹, et en particulier dans son long traité en 12 livres, *De la genèse au sens littéral*, qu'il vient d'achever. Son but est d'introduire l'histoire des deux cités dont font partie les anges qui, par leur choix d'aimer ou de refuser Dieu, en constituent pour ainsi dire le prototype.

a) *De la grandeur de Dieu et de celle de l'homme (XI, 4,1)*

XI, 4. 1. De tous les êtres visibles, le plus grand, c'est le monde ; de tous les invisibles, c'est Dieu. Mais que le monde existe, nous le voyons ; que Dieu existe, nous le croyons.

Cette première phrase reprend celle du début du chapitre 2 où il était dit : « *Il est grand et tout à fait exceptionnel (magnum et rarum) de pouvoir dépasser par un effort de la pensée (intentio mentis) l'ensemble des créatures corporelles et incorporelles pour atteindre l'immuable substance de Dieu et, en outre, apprendre 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* ». Autre chose, l'idée de Dieu que nous pouvons atteindre par notre raison, autre chose la connaissance de son dessein tel qu'il le révèle par ses « prophètes » dans les Écritures. Ici, il est question des deux réalités « les plus grandes » (*maximus*) : le monde parmi les choses visibles et Dieu parmi les invisibles.

Cette phrase nous suggère deux remarques : l'une à propos des choses moindres dans l'invisible, c'est-à-dire essentiellement des âmes humaines ; l'autre à propos du monde dans sa totalité qui, à la différence des choses qu'il contient, et contrairement à ce qu'en dit ici Augustin, n'est pas visible en tant que tel.

1) Que l'âme n'ait « pas de grandeur corporelle, mais qu'elle soit cependant quelque chose de grand »², faisait l'objet d'un des tout premiers traités d'Augustin, composé à Rome en 388, peu de temps après son baptême, alors qu'il attendait de pouvoir rentrer en Afrique. Il s'agit du *De animae quantitate*, que Jean-Louis Dumas, dans l'édition de la Pléiade (1998) a choisi de traduire par *La dimension de l'âme*, mais qui est plus souvent intitulé : *De la grandeur de l'âme*³, le mot « grandeur » désignant en français tout aussi bien la taille d'un corps, que la valeur morale d'un être humain : sa grandeur d'âme, sa magnanimité. C'est ainsi que vers la fin de ce traité (§70-76), Augustin distinguait sept degrés dans la progression de l'âme, les trois premiers correspondant aux trois formes de vie distinguées par Aristote : celle qui nous est commune avec les plantes, celle qui nous est commune avec les animaux, et enfin celle qui, par le langage et la pensée, nous fait hommes, que nous soyons savants ou ignorants,

¹ Rappelons : *De la Genèse contre les manichéens* (388), *De la Genèse au sens littéral un livre inachevé* (vers 394), les livres XI-XIII des *Confessions* (vers 400) *De la genèse au sens littéral en douze livres* (achevé en 415).

² Révisions I, 8,1. Nous sommes amenés à signaler comme erronée la note de G. Bardy (BA 35, p. 38, note 3) : « Saint Augustin s'exprime ici selon la langue courante des approximations. Il fera de même (futur !) lorsqu'il parle de la quantité de l'âme », alors que ce traité date de 388 !

³ Dans la *Bibliothèque augustiniennne* (BA 5) comme dans la traduction du XIX^e siècle, accessible sur le site <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/>

bons ou méchants. C'est seulement à partir du quatrième degré, celui où l'âme prend conscience de sa dignité par rapport à son corps mortel et aux corps extérieurs, qu'elle commence à vraiment se manifester et à « grandir » tout en se purifiant de son amour (= adoration) des corps. Le cinquième degré est celui de la sérénité du sage qui n'éprouve plus de crainte ni aucune attirance pour le mal; le sixième consiste pour l'âme à se tourner sereinement « vers ce qu'elle doit regarder », et le septième dans la contemplation de la vérité « ce bien suprême et vrai, souffle de sérénité et d'éternité » (§76). On voit par là que c'est en grandissant elle-même dans sa quête de Dieu que l'âme le reconnaît non seulement comme plus grand qu'elle, mais comme « le plus grand ».

2) Quant au monde, qualifié par Augustin comme « le plus grand » parmi les choses visibles, nous savons bien, depuis notre abandon du monde clos, limité par la visible voûte du ciel, pour l'univers infini, qu'il n'est pas visible, mais seulement pensable, en tant que tout. Et c'est même en pensant cette infinité du monde, que, comme l'a magnifiquement dit Pascal, l'âme découvre sa propre grandeur, car « Pensée fait la grandeur de l'homme », ce « roseau pensant » :

Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurais pas davantage en possédant des terres : par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends⁴.

Autre chose « englober physiquement » et autre chose « me faire une idée juste de quelque chose afin de l'intégrer à mon savoir et à ma conduite, ou tout simplement afin de « m'en sortir », car telle est bien notre destinée, appelés que nous sommes à vivre pour toujours en Dieu.

Ajoutons que c'est seulement par la pensée que nous pouvons prendre conscience du temps, et, grâce au langage, donner une réalité communicable à ce qui n'est pas présent : à ce qui n'est plus, par le souvenir, et à ce qui n'est pas encore, par l'attente. Et il en est de même du présent que nous percevons mais qui ne cesse de passer, puisqu'il nous faut nous le « représenter » par les mots pour pouvoir nous entendre à son sujet. Mais cela ne veut pas dire que le temps ne soit que subjectif, car, sans modifications dans les corps qui nous entourent et d'abord dans le nôtre, nous n'aurions rien à penser, mais que seul peut prendre conscience du temps un être capable de se représenter, en paroles, la réalité, présente ou non présente.

Revenons au texte. Augustin, dans cette première phrase, oppose voir et croire comme deux sources de connaissance, chose qui pour un croyant reste toujours vraie. Cependant la science moderne de la nature, qui ne peut être objective qu'en construisant son objet - en le modélisant et le rendant ainsi mesurable et calculable - permet d'affiner cette opposition en introduisant la dimension de l'hypothèse qui, parce qu'elle prépare et appelle la vérification expérimentale, ne peut se confondre avec l'imaginaire du poète qui « crée » un monde distinct de celui que, dans nos propos habituels, nous tenons pour « réel », même s'il nous invite à le voir autrement.

A mi-chemin entre la physique et la littérature, la science historique s'efforce de reconstruire objectivement le passé au lieu de le rêver. Elle ne peut le faire qu'en recoupant ce qu'en ont dit les témoins directs de « ce qui s'est passé », car c'est le seul moyen qu'elle ait de connaître ce qui n'est plus, tout en se démarquant de ce que l'idéologie a pu en conserver. Toutefois un tel témoignage n'a pas sa place en physique où seul compte le protocole expérimental que tout scientifique peut refaire à nouveau. C'est pourquoi, dans sa *Critique de la raison pure* et pour répondre à la question de ce qui peut fonder la physique comme science, Kant oppose savoir et penser, mais tout en excluant le témoignage et l'autorité d'un autre, qui n'ont de sens qu'à partir de ce qui n'est pas observable, et dans la mesure où cela nous intéresse en vue de vivre et de bien vivre. Le propos de Kant, dans cette *Critique*, est de déterminer les conditions d'un savoir objectif, qui soit universel et nécessaire, ce qui ne peut se faire qu'en éliminant la singularité subjective du sujet percevant, c'est-à-dire son affectivité et tout ce qui touche au sens de l'existence.

⁴ Pascal, *Pensées*, dans l'édition Brunschvicg, §§ 346-348.

Mais, comme Descartes en a manifesté le souci, pour fonder la physique comme science, il faut un minimum de métaphysique et c'est ainsi que Kant ne peut pas manquer de faire référence à la cause première inventée par Aristote et qui est devenue Dieu dans l'Occident chrétien. Mais ce Dieu n'est pas le Dieu vivant qui interpelle le chrétien et qui l'écoute. Il ne fait que répondre à une exigence de la raison. C'est, en fait, un *postulat* de la raison théorique sans lequel, le monde ne serait qu'un rêve, et la science sans fondement stable sur lequel se construire⁵. De même, son Dieu juge, postulat de la raison pratique - condition de possibilité de la morale - n'est rien d'autre que le fondement de notre conscience, une sorte de dédoublement du moi permettant de tenter de se juger soi-même en faisant abstraction de sa partialité. Mais, dans les deux cas, en tant que « postulat » de la raison, ce dieu n'est rien d'autre qu'un *présupposé*, « l'idéal de la raison pure » – qui ne tire pas son autorité de l'expérience sans laquelle elle ne pourrait fonctionner, mais qui la rend possible. Ce n'est pas le Tout Autre qui s'est manifesté dans l'histoire comme ayant quelque chose à nous dire : ce que nous ne pouvons pas connaître par nous-mêmes, mais dont nous avons besoin pour pouvoir devenir nous-mêmes en vérité, au lieu de nous égarer et de nous perdre.

Et tel est précisément le Dieu d'Augustin et celui de la foi chrétienne, qui se révèle dans l'Écriture comme créateur et rédempteur. Comme créateur, c'est ce dont traite notre texte, et comme rédempteur, en raison du péché qui constitue l'état devenu habituel de l'humanité, fait d'ignorance et de difficulté⁶. À la différence de celui de la métaphysique, c'est un Dieu qui nous précède, qui nous interpelle et nous écoute, car il « *veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1Tm 2,4). Ajoutons que pour Augustin qui cherche à comprendre ce qu'il croit, c'est un Dieu juste et bon et dont le dessein, qu'il s'agit pour nous de découvrir avec notre intelligence, ne peut-être que cohérent.

Bref, la phrase « *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* » déborde le discours des scientifiques, incapables par les moyens qu'ils peuvent se donner – le calcul et l'expérience – d'expliquer un commencement « à partir de rien ». Cette phrase nous dit que notre monde dépend de Dieu, qu'il nous est *donné par Dieu*, et pas seulement « par l'expérience », car l'expérience, c'est nous qui la faisons. Elle nous fait donc rejeter, sans hésitation, la thèse de l'éternité du monde qui nous enferme, avec nos « dieux » - ces forces surhumaines qui nous dépassent - dans un monde clos sur lui-même qui ne nous permet pas vraiment de grandir en tant qu'esprits, si ce n'est, comme les sages stoïciens, dans une autosuffisance qui n'est peut-être pas la meilleure manière d'être un homme. Cette phrase nous dit que tout nous vient de Dieu, y compris notre être propre, et qu'il est juste et bon de lui rendre grâce pour tous ses dons, non seulement l'être du monde, mais le nôtre propre, car qu'étions-nous avant que, par nos parents, il nous donne la vie ? Éclairés par la réflexion d'Augustin, nous pouvons donc lire dans cette phrase beaucoup plus qu'un énoncé de foi répondant à une question que nous ne nous serions pas posée. Elle nous met en relation avec quelqu'un qui est « *plus intérieur que l'intime de moi-même et plus haut que le plus haut de moi-même* » (*Confessions*, III, 11).

On le voit, Augustin, qui s'adresse à des païens, n'élimine pas les questions, à commencer par cette objection : Comment Moïse, qui est censé être l'auteur de la *Genèse*⁷, a-t-il pu écrire cette phrase, alors que, bien évidemment, il ne pouvait pas être le témoin de ce commencement ? La réponse d'Augustin déborde, par la vivacité de sa foi, les résultats de la critique textuelle :

⁵ Rappelons que « science » se dit en grec *épistémè*, littéralement, [le discours] qui se tient (debout) sur ». Ajoutons que chez la plupart de ceux qui se réclament de « la Science », cette question ne se pose pas !

⁶ C'est ainsi qu'Augustin caractérise ce qu'est devenu l'état « des hommes qui proviennent de la condamnation à mort », *Du libre arbitre* III, 50 sq.

⁷ Rappelons que pour la Tradition, la Torah, la Loi, (devenue en Grec, le Pentateuque, c'est-à-dire les cinq premiers livres de la Bible) est attribuée à Moïse. Augustin, qui s'efforçait de *comprendre le texte dans sa lettre*, n'avait pas les moyens de penser comme nous que les deux récits de la création pouvaient provenir de deux traditions différentes.

XI, 4, 1 [...] La Sagesse de Dieu était là, par laquelle tout a été fait (Pv 8,27), elle qui se communique aussi aux âmes saintes, en fait les amis et les prophètes de Dieu (cf. Sg 7, 27), et sans bruit leur raconte intérieurement (*intus*) ses œuvres. Les anges de Dieu leur parlent aussi, eux qui voient toujours la face du Père (cf. Mt 18, 10) et annoncent sa volonté à qui il faut.

Autrement dit, non seulement cette phrase est inspirée par l'Esprit de Dieu, mais nous la tenons pour telle parce qu'elle correspond à l'attente du plus profond de notre cœur. Elle nous confirme dans la reconnaissance d'un principe au-delà du donné, donateur de ce donné. Voilà pourquoi le prophète a pu « *prédire, si longtemps à l'avance ce que serait notre foi* » (XI, 4, 1).

Mais qu'en est-il de ce « principe » que nous trouvons dans le texte latin : *In principio Deus fecit caelum et terram* ? Dès son traité *De la Genèse contre les manichéens*, en 388, Augustin en a précisé le sens le plus probable :

Ce n'est pas dans un principe temporel, mais dans le Christ, quand il était Verbe auprès du Père, en raison de quoi par lui et en lui tout a été fait. En effet, notre Seigneur Jésus-Christ, alors que les Juifs lui avaient demandé qui il était, leur répondit : « *Je suis le Principe, moi qui vous parle* (Jn 8,25)⁸.

Tout se passe donc comme si le Père avait pensé le monde dans son Verbe *avant* de le poser dans l'être, mais c'est là une manière inexacte de dire les choses, car il n'y a pas de temps pour Dieu. Augustin s'inspire ici des platoniciens : la création existe en quelque sorte en idées *avant* de trouver sa réalité *temporelle* dans la parole créatrice de Dieu, comme cela peut se lire, nous allons le voir, dans les premiers versets du récit de la *Genèse*. Mais c'est un « avant » qui n'a de sens que pour nous et ces idées sont *créées* par Dieu, car elles sont « *tirées, non de sa propre substance, mais du néant* », cette formule *ex nihilo* apparaissant dès le tout premier commentaire de la *Genèse* par Augustin⁹. L'éternité de ces idées par rapport aux réalités sensibles dont elles sont en quelque sorte les modèles ou les archétypes, n'est pas celle de Dieu : elles sont créées et non pas engendrées comme le Fils « de même nature que le Père ».

b) À propos des questions que pose le temps de la création (XI, 4,2)

La première question que soulève Augustin et qu'il a souvent entendue venant des manichéens dans l'intention de réfuter la foi chrétienne, porte sur la décision prise par Dieu de créer le monde : pourquoi à ce moment-là et non pas avant ? En effet, cette décision, qui crée une rupture avec l'état antérieur, ne ruine-t-elle pas l'immutabilité de Dieu ?

Si cette question, souvent entendue de ses anciens amis, vise à nier que le monde ait été créé par Dieu, cela revient à tourner le dos à la vérité et, à une époque où ce mot avait encore un sens même pour les païens, se laisser aller à la « *folie mortelle de l'impiété* ». Autrement dit, c'est faire preuve de démesure. Car la nature parle à qui sait l'entendre :

XI, 4, 2 [...] Le monde lui-même par ses changements et ses mouvements si bien ordonnés, ainsi que par la très grande beauté de toutes les choses visibles, proclame, sans paroles, et qu'il a été créé et qu'il n'a pu l'être que par un Dieu ineffablement et invisiblement grand, ineffablement et invisiblement beau.

Le temps n'est pas en Dieu, mais dans la créature, car pour qu'il y ait temps, il faut qu'il y ait du changement, ce qui suppose une multiplicité de corps interférant les uns sur les autres. Il n'y a pas de temps en dehors du monde créé et l'erreur serait d'imaginer l'éternité comme un temps qui engloberait le monde. Il n'y a pas d'*avant* en Dieu. Il n'y a d'*avant* que pour nous, et c'est pourquoi notre foi nous fait dire de Dieu : « il est, il était et il vient ».

⁸ *De la Genèse contre les manichéens*, I, 2, 3. Thème développé par Origène et par Ambroise, qui l'a sans doute enseigné à Augustin dans ses prédications milanaïses.

⁹ Cf. *De la Genèse contre les manichéens*, I, 2, 4 : « Il ne les a pas engendrées en les tirant de lui-même, pour qu'elles soient ce qu'il est, mais il les a fait de rien » (*nec ea genuit de se ipso... sed ea fecit de nihilo*).

Autre hypothèse : ne pourrait-on pas parler d'un « commencement de création » (*creationis initium*) qui ne serait pas dans le temps, mais qui ferait dépendre l'être du monde, considéré lui-même comme éternel, de l'être de Dieu ?

Une telle hypothèse se fonde pour nous dans le sentiment que le monde a commencé bien avant nous et continuera bien après, et même bien après la fin de la biosphère, ainsi que sur le caractère cyclique du *temps de la nature* selon lequel les espèces nous apparaissent éternelles, grâce au remplacement des individus, alors que le *temps des hommes*, qui se savent mortels, est linéaire et irréversible, car chacun se pense unique. Rappelons que c'est à partir de ce temps humain qu'à la fin du XVIII^e siècle, on en est venu à supposer une évolution des espèces, puis, au XX^e, un devenir de l'univers que les anciens réduisaient au ciel étoilé, stable et permanent dans son mouvement circulaire, ce qu'il convient d'appeler le monde.

Cette hypothèse a l'avantage de ne pas introduire de changements en Dieu, mais l'inconvénient de diviniser le monde en le pensant coéternel à Dieu ce qui contredit la lettre de l'Écriture. De plus, elle se heurte à l'objection soulevée au livre X (§31) à propos de la béatitude éternelle à laquelle le sage aspire au-delà de sa mort. En effet, si le monde est éternel, il faut bien, comme le soutiennent les partisans de la migration des âmes et en particulier Platon au livre X de sa *République* – sa cité idéale –, que l'âme immortelle, le soit aussi et alors, « d'où lui vient cette misère nouvelle, jamais connue auparavant dans son éternité ? » alors que, créée bonne par un Dieu bon, et éternelle comme lui, elle n'aurait jamais dû connaître un tel changement ?

À moins que, comme le suppose Platon, elle n'ait choisi son sort dans l'éternité, avant de s'incarner pour mourir à nouveau ? Mais l'alternance ne concernerait que sa vie terrestre à venir et on peut se demander la raison d'être d'un tel choix plutôt que celui d'être toujours heureuse ?

Ce choix qui la condamnerait à vivre cette alternance de misères et de bonheurs serait-il celui de Dieu ? Cela serait sans doute plus proche de notre expérience, mais que devient l'aspiration du sage à un bonheur qui ne finira pas ? Cette aspiration ne contredit-elle pas la nécessaire alternance voulue pour elle par le créateur ? Ici, c'est la nouveauté de la béatitude pour toujours qui fait problème, puisqu'elle serait contraire à la volonté du créateur ! En effet,

XI, 4,2 [...] Même quand on la dit heureuse, de toutes façons elle ne l'est pas, soit qu'elle prévoie sa misère et sa honte futures, soit que, ne prévoyant ni cette misère ni cette honte futures, elle estime pouvoir être heureuse pour toujours, car son bonheur futur repose alors sur une idée fautive, sur la chose la plus insensée que l'on puisse dire !

Comme certains le savent, une telle perspective est très proche de la sagesse bouddhiste qui cherche à atteindre le *nirvana* en se libérant de la chaîne des réincarnations et des répétitions (*samsara*), en s'attachant, par la méditation, à l'ici et au maintenant de sa propre présence dans un monde qui passe. Mais le bouddhisme est une religion sans Dieu, et, pour un chrétien, estimer pouvoir atteindre la béatitude, sans avoir besoin de Dieu et de sa grâce, est très proche de la doctrine qui a fait condamner Pélage. En effet,

XI, 4, 2 [...] Si l'on nie que Dieu, par un dessein éternel, est la cause de cette nouveauté, on nie par le fait même qu'il soit également l'auteur de cette béatitude, ce qui est d'une abominable impiété. Si l'on dit par contre que ce Dieu par un dessein nouveau a décidé que l'âme serait par la suite heureuse pour toujours, comment le dire étranger à cette mutabilité qu'eux-mêmes répugnent à lui attribuer ?

La seule manière de ne pas remettre en cause l'immutabilité divine, est donc d'admettre que l'âme a été créée pour vivre dans le temps, au cours duquel elle change, en bien ou en mal par rapport à sa destination, mais sans pouvoir aller jusqu'à s'anéantir elle-même. Exactement comme dans l'énumération des nombres nous avons un commencement mais pas de fin... En

effet, selon la fameuse phrase du début des *Confessions*¹⁰, nous sommes créés pour vivre de la vie de Dieu et nous ne pourrions sortir de notre inquiétude tant que nous n'aurons pas atteint ce but auquel nous sommes destinés. L'alternance de misères et de bonheurs constitue notre vie temporelle et temporaire, mais nous avons aussi par la raison – la sagesse des philosophes qui nous permet de « faire la part des choses » – et surtout par la grâce de Dieu qui nous fait aimer ce qu'il nous commande, la possibilité de nous libérer pour toujours de ce malheur, sans que cela ne change rien au dessein immuable de Dieu, puisque notre bonheur ou notre malheur éternels n'auront pas d'autre cause que notre propre choix de vivre, quelles que puissent être notre chance ou nos épreuves, avec ou sans Dieu. Tel est le sens de notre existence, même s'il est le plus souvent ignoré ou contredit par un grand nombre de nos contemporains qui préfèrent douter de Dieu ou se révolter contre lui qui est incapable de nous éviter les maux que nous subissons, plutôt que de faire preuve de courage, de confiance et par là de grandeur d'âme, ce qui, loin d'arranger les choses, sinon de manière illusoire, ne fait le plus souvent que les aggraver. Le chemin de vie du chrétien est de porter sa croix à la suite du Christ, qui nous promet, par sa présence, de nous la rendre légère.

c) Pas plus de temps infinis avant le monde que de lieux hors du monde (XI, 5)

Pour éliminer par l'absurde la question des « *espaces infinis de temps* » (*infinita spatia temporis*) avant le monde, ce qui est une manière d'*imaginer* l'éternité de Dieu au lieu de la *penser*, Augustin examine l'hypothèse « *d'espaces infinis de lieux* » (*infinita spatia locorum*) hors du monde, un peu, dit-il, comme Épicure « *rêve d'une infinité de mondes, formés et détruits par le mouvement fortuit des atomes* ».

Soit dit en passant, cette hypothèse d'une multiplicité de mondes suppose un au-delà de la sphère des fixes et donc la négation de la cosmologie antique pensant le monde clos, ce qui, quand on croit que « rien n'est impossible à Dieu », n'est pas absolument impensable. Mais penser comme Épicure que ces mondes soient régis par le hasard ne permet absolument pas de fonder une science de la nature totale, car, comme son objet, cette science ne peut pas être vraie par hasard ou seulement « pour un certain temps ». La science a besoin d'un monde stable, au moins dans son principe et dans les lois physiques qui règlent son cours.

Cependant ce n'est pas avec Épicure, cette grande figure du matérialisme antique, qu'Augustin veut débattre, mais avec les « platoniciens », tels qu'ils les a compris quand, grâce à eux, il a découvert l'immatérialité de Dieu et de l'âme, eux qui « *pensent comme nous que Dieu est incorporel et créateur de toutes les natures autres que lui* » (XI, 5).

XI, 5 [...] Au sujet de la substance de Dieu qu'ils n'enferment ni ne limitent, ni ne déploient dans un lieu, mais dont ils reconnaissent, comme il est digne de le penser de Dieu, qu'elle est tout entière partout (*ubique totam*) d'une présence incorporelle, diront-ils qu'elle est absente de ces espaces si grands s'étendant hors du monde et qu'elle n'occupe que le lieu de ce monde, bien exigü en regard de ces espaces infinis ? Je ne pense pas qu'ils en viennent à ce vain bavardage. Ils disent donc qu'il n'y a qu'un seul monde, formé d'une énorme masse corporelle, mais limitée et circonscrite en son lieu, et qu'il est l'œuvre de Dieu.

« *Dieu est tout entier partout d'une présence incorporelle* », voilà ce que donne à penser, même si sa « substance » est, bien sûr, à comprendre comme radicalement différente de celle des choses créées. Platon, lorsqu'il parle de l'idée de Bien qui, comme le soleil dans le monde visible, éclaire et fait vivre toutes choses le dit transcendant au monde – « au delà de l'*ousia* – de ce qui est »¹¹, – et comme faisant vivre et rendant connaissables toutes les réalités du

¹⁰ *Confessions* I, 1 : *Fecisti nos ad te et inquietum cor nostrum donec requiescat in te* (« Tu nous as faits tournés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne reposera pas en toi »).

¹¹ Platon, *République* VI, 509 b « quelque chose qui dépasse la réalité en ancienneté et en puissance »

monde, lui-même pensé, selon la cosmologie antique, comme « une énorme masse corporelle limitée et circonscrite en son lieu », c'est-à-dire comme ce monde clos que nous voyons de nos yeux, avec ses dieux imaginés, mais dont nous savons qu'il n'est qu'une illusion d'optique puisqu'il n'y a de « voûte céleste » que pour nous. Mais Platon le nomme « Bien », non seulement pour souligner qu'il ne peut produire que du bon, mais pour dire que nous ne pouvons l'atteindre qu'en étant nous mêmes bons. En effet comme le dit son Socrate dans le *Phédon* : « Pour un être impur, s'approcher de ce qui est pur, voilà qui n'est pas permis »¹², et cela nous renvoie pour le moins à la quatrième étape du progrès spirituel du *De animae quantitate* : c'est seulement en dépassant les réalités corporelles et leurs images en nous, que nous pouvons nous découvrir esprit, mais c'est en outre en tentant de nous approcher de Dieu.

On perçoit ici comment c'est le Dieu créateur que rien ne peut limiter et qui est unique, qui donne son fondement à l'unité de l'univers, ce qui, plus tard, rendra possible la nouvelle physique, mise au monde par Galilée, selon laquelle les mêmes lois physiques fonctionnent dans tout l'univers, dans le ciel comme sur terre. C'est ce dont un Épicure rêvant de mondes innombrables, « formés et détruits par le mouvement fortuit des atomes » était bien incapable de rendre compte, lui selon qui, par ailleurs, les dieux, s'ils existent, ont bien autre chose à faire que de s'occuper de nous. C'est ce qui fait de lui le premier prophète de l'athéisme.

Tout autre était la position des platoniciens. Dans un dialogue qui traite de l'origine des mots, Platon fait dériver *theos* du verbe *théein*, « courir », du fait que « les premiers habitants de la Grèce n'ont connu d'autres dieux que ceux de la plupart des Barbares : Soleil, Lune, Terre, Astres, Ciel, et du fait qu'ils les voyaient tous engagés dans une course sans fin, theonta » (*Cratyle* 387 c-d). C'est pourquoi il ne semble pas déplacé, même si on a du mal à en trouver confirmation sur l'Internet, de voir une parenté entre *théos*, « dieu » et *théorein*, « regarder », « contempler », d'où viennent « théâtre » et « théorie ». Il suffit pour cela de passer du « regardé » au « regard » et de se dire que l'intention d'une « théorie » (dont le « théorème » est l'objet) est de dire les choses comme elles sont, c'est-à-dire *comme Dieu les voit*, manière subtile pour l'homme, sinon de se mettre à la place de Dieu, du moins de tenter d'en adopter le point de vue. Or ce point de vue, celui de l'objectivité, ne peut être qu'unique, valable pour tous, alors que nos perceptions sont multiples, partielles et partiales, car limitées par notre localisation, nos intérêts, bref, par une perspective et un temps déterminés. Mais c'est abusivement que l'on parle de point de vue de Dieu, puisqu'il est omniprésent.

Il n'y a donc qu'un seul monde en raison de l'unicité de son créateur « tout entier présent de manière incorporelle en chacune de ses parties », et cela ne peut se dire que d'un monde créé, qui n'est pas divin. Seul un monde « dédivinisé » peut être objet de science et si l'hypothèse d'une pluralité de mondes peut donner lieu à des films de science-fiction, elle ne peut qu'imposer une limite au progrès scientifique qui, au moyen de ses principes et de ses méthodes, ne peut s'appliquer qu'à ce qui est donné comme soumis aux mêmes lois physiques. Ainsi, l'unité du monde, postulat de la raison scientifique, est une évidence pour le croyant.

d) Le temps est créé avec et dans le monde (XI, 6)

XI, 6. Si en effet, l'exacte différence entre l'éternité et le temps réside dans le fait qu'il n'y a pas de temps sans une mobilité changeante, tandis que dans l'éternité il n'est aucun changement, qui ne verrait qu'il n'y aurait jamais eu de temps sans créature modifiant telle ou telle chose par quelque mouvement ? De ce mouvement et de ce changement d'une chose à une autre, qui ne peuvent être simultanées, qui se remplacent et se succèdent, par des intervalles de temps plus brefs ou en se faisant attendre, il en est résulté le temps.

¹² Platon, *Phédon* 67 b, la pureté consistant à « séparer le plus possible l'âme du corps, à l'habituer à se concentrer en elle-même à partir de tous les points du corps » (67c), allusion à une pratique de méditation.

Que le temps soit une « *image mobile de l'éternité* » (*Timée* 37d), ou que l'expression « *est* » ne puisse s'appliquer en propre qu'à Dieu, être éternel, et, de manière seulement temporaire, aux choses changeantes du monde, qui naissent et progressent dans le temps – qui *étaient* et qui *seront* –, Augustin l'a lu dans le *Timée* de Platon ou chez quelque platonicien. Mais pour lui le temps et du côté des créatures comme le fruit de leur mobilité changeante, elles qui ont chacune leur place dans l'espace et leur situation dans le temps, alors que *Dieu n'est pas localisable*, « *tout entier partout d'une présence incorporelle* » (XI,5).

Ainsi, la foi ne peut répondre aux questions de la science, mais elle a de bien autres préoccupations. Autre chose la recherche scientifique, qui vise à maîtriser des choses, au moins par leur prévision ou en tentant de détourner leur cours à notre avantage, autre chose ce que la foi nous permet de penser. Que le monde ait été créé par Dieu, loin de gêner la recherche scientifique, lui donne au contraire sa propre consistance et le « dédivinisant », et le dépouillant par là de toute intention, le rend scientifiquement connaissable et techniquement utilisable. À condition d'en prévoir le comportement, il n'y a plus rien à redouter des choses.

XI, 6 [...] *C'est donc, comprenant le temps, qu'a été fait le monde, puisque en créant le monde, Dieu a créé en lui le mouvement du changement; ainsi que le montre l'ordre même des six ou sept premiers jours, où sont nommés un matin et un soir, jusqu'à ce que, toutes les œuvres de Dieu étant achevées au sixième jour, le septième nous découvre en un grand mystère, le repos (vacatio) de Dieu. Mais de quel genre sont ces jours? Il est très difficile, impossible même de le penser et encore plus de le dire!*

Force nous est de constater, chez saint Augustin, déjà au début du V^e siècle, le sentiment que ces six jours de la création ne sont pas à prendre à la lettre, d'une manière « historique », mais qu'ils n'ont probablement qu'une valeur symbolique en vue de nous faire entendre autre chose, comme, par exemple, l'institution de la semaine juive avec le repos du sabbat. Loin de nous dire comment les choses se sont passées en nous décrivant le mode opératoire de Dieu et de rivaliser avec la théorie de l'évolution, ce récit a une valeur pédagogique pour nous qui sommes des êtres temporels. Il nous invite à prendre conscience de la grande diversité de la création et à en rendre grâce à Dieu. Dieu n'est pas dans le temps, mais le monde qu'il a créé comprend le temps, ce qui rend tout à fait pensable qu'il puisse y avoir en lui évolution¹³, le jeu du hasard et de la nécessité, et toute l'aventure humaine au gré de ce qu'en font les hommes. Mais il l'a créé, « *tout entier et partout présent d'une manière incorporelle* » (XI, 5), dans un passé qui ne vaut que pour nous, d'une manière non temporelle, dans un « instant » éternel qui ne peut cesser sans que tout ne cesse d'être et retourne au néant. Il n'est pas le monde, entendu comme l'ensemble de ce qui est, ni l'un de ses éléments, mais ce qui le rend réel dans sa totalité.

Réponses orales à quelques questions

« *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* », cette phrase n'a aucune valeur scientifique mais doit plutôt être prise comme un aveu d'ignorance. Elle nous dit qu'avant ce Big Bang, que nous considérons aujourd'hui comme le commencement du monde, il s'est passé quelque chose que nous ne connaissons pas et même que nous ne pourrions jamais connaître scientifiquement. Elle nous invite à l'humilité, car il faut un minimum d'humilité pour reconnaître notre totale et radicale dépendance par rapport au Dieu créateur ! Mais ce Dieu qui nous crée a peut-être quelque chose à nous dire, à nous qui sommes naturellement habités par un besoin de savoir, alors que, si le monde était éternel, je n'aurais rien d'autre à en attendre que ce qu'il me donnerait à voir, réduit à me penser comme l'un de ses éléments, sans aucune transcendance qui me permette de penser ma dignité ni ma responsabilité d'être pensant. C'est ce qu'il conviendrait d'entendre dans ces mots de Pascal : « *Le silence éternel de ces espaces*

¹³ Contre le fixisme du créationnisme né du récit de la *Genèse* pris à la lettre, mais l'intelligence de la foi.

infinis m'effraye »¹⁴, car l'infinité du monde, qui est la grande découverte de la modernité, n'est pas l'infinité de Dieu dont la voix a retenti dans notre histoire, car avant la découverte de cette infinité du monde, *les cieux chantaient la gloire de Dieu* (Psaume 18). Mais, à ce désenchantement du monde s'ajoutent les moments où nous ne comprenons plus ce qui nous arrive et où, comme Job et dans le meilleur des cas, le pire étant de nous enfermer dans une révolte stérile, nous demandons des comptes à Dieu.

- Dieu, en nous dotant d'intelligence et du désir d'être heureux et d'être heureux ensemble, nous a faits les intendants d'une création qu'il nous a donnée inachevée « *pour la cultiver et la garder* » (Gn 2,14). C'était au paradis, dans lequel il avait placé l'homme et cette parole donne son sens premier au repos de Dieu après avoir achevé son œuvre et nous avoir créés, homme et femme, quand, posant son regard sur son ouvrage, il vit que tout cela était très bon. Cela était « très bon » pour l'homme qui, sinon, n'aurait rien eu à faire ni pu devenir l'artisan de son propre développement. Mais c'était avant que la chute ne transforme le travail et la mort corporelle en châtiments.

L'interdit posé par Dieu de ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal n'a rien d'arbitraire : son but était de nous éviter de « mourir », ce qui nous arrive, inévitablement, lorsque nous décidons nous-mêmes de statuer sur le bien et le mal, c'est-à-dire de nier ce que nous sommes, car bien et mal n'ont de sens que relativement à notre destination, qui est de vivre avec Dieu : est bien ce qui va faciliter cet accomplissement, et mal, ce qui va l'entraver en nous rendant incapables de travailler à notre propre bonheur, ou pire, faire que, pensant travailler à notre bonheur, nous creusions le lit de notre malheur. Or, si nous suivons le discours du monde qui cherche aujourd'hui à s'imposer comme vrai, nous sommes entrés dans un monde sans Dieu, où la nature ne peut plus servir de norme, mais où c'est l'homme qui, par loi qu'il institue, va décider du bien du mal. C'est ainsi que l'idéologie qui nous berce nous prive de nos racines.

- Le dessein de Dieu ? On peut dire que l'homme, avant la chute, tel le petit enfant protégé par sa mère, ou le fils prodigue de la parabole qui quitte son père pour vivre sa vie, ne le connaissait pas ; mais, en ami de Dieu qu'il rencontrait « se promenant dans le jardin à la brise du soir » (Gn 3,8), il n'avait pas besoin de savoir... Ce n'est que plus tard, éprouvé par les conséquences de son péché, que l'homme apprendra ce dessein par les prophètes et surtout par le message de Jésus...

- Nous sachant mortels et vivants dans un monde complexe et marqué par la violence, nous ne pouvons pas ne pas nous poser certaines questions. [...] Si Dieu a créé le monde inachevé, c'est pour que nous ayons quelque chose à y faire, et c'est ce qui souvent échappe à nos discours mécontents ou révoltés. L'homme en violant l'interdit, s'est coupé de Dieu, et, se coupant de Dieu, il s'est pris pour Dieu et, voulant tout régir à sa façon - le pluriel serait plus juste, car les hommes sont multiples -, le désordre s'est installé. Cependant, ce désordre nous vient essentiellement de notre manière de voir les choses et surtout de notre prétention à être servi plutôt que de servir. Nous sommes « désorientés » par notre refus de Dieu, en grande partie hérité de l'oubli que nous ont légué nos devanciers. Tel est le sens du péché originel : notre vision du monde n'est plus harmonieuse, parce que nous n'avons pas confiance en Dieu. Mais ce que nous dit *La Cité de Dieu*, c'est que nous avons à construire le Royaume de Dieu, ou plus précisément à participer à cette construction, mais sans jamais oublier la manière dont règne Dieu. Ce n'est jamais en nous faisant violence pour nous imposer sa volonté. Sa toute-puissance réside dans le fait qu'il parle au cœur de chacun et qu'il peut le changer. Quand le *Psaume* fait dire à Dieu : « *Domine jusqu'au cœur de l'ennemi* » (Ps 109,3), ce n'est pas dans un sens militaire ; cela veut dire : transforme ton ennemi

¹⁴ Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, 206.

en ami, par le pardon, en ne te comportant pas comme lui... Appelle-le dans son cœur à se tourner vers Dieu, à revenir vers lui - chose que Dieu seul est capable de faire¹⁵.

e) Que dire des premiers jours de la création ? (XI,7)

Augustin relève une énigme qui ne peut manquer d'apparaître à un lecteur attentif :

XI, 7 [...] Les trois premiers jours de la création se sont écoulés sans le soleil, dont il est rapporté qu'il fut créé le quatrième. Il est raconté, il est vrai, que la lumière fut créée en premier lieu par la parole de Dieu et que Dieu la sépara des ténèbres appelant jour cette lumière et nuit les ténèbres (Gn 1, 4). Mais quelle était cette lumière et par quel mouvement alternant faisait-elle le soir et le matin, cela échappe à nos sens et nous ne pouvons comprendre ce qu'il en est, même si nous devons le croire sans aucune hésitation. Car, ou bien c'est une lumière corporelle située loin de nos regards dans les régions supérieures du monde - un feu dont aurait été plus tard allumé le soleil - ou bien le mot lumière désigne la sainte Cité des saints anges et des esprits bienheureux dont l'Apôtre dit : « Elle est la Jérusalem d'en haut, notre mère éternelle dans les cieux » (Ga 4, 26) ; et ailleurs : « Vous êtes tous fils de la lumière et fils du jour ; nous ne sommes pas de la nuit ni des ténèbres » (1 Th 5, 5) ; si toutefois nous pouvons donner une explication convenable au matin et au soir de ce jour-là.

Que sont donc le matin et le soir du premier jour, alors qu'il n'y a pas encore de soleil pour permettre de les distinguer ? « Cela échappe à nos sens et à notre compréhension, même si nous devons le croire sans hésitation ». Voilà quelque chose de bien réel et d'utile à notre salut sinon l'Écriture n'en dirait rien, quelque chose que nous devons croire, mais que nous ne pouvons nous empêcher de tenter de comprendre avec notre intelligence, en cherchant ce que Dieu a bien pu vouloir nous dire ici, à partir de ce qu'il a nous révélé par ailleurs de son dessein.

Car cette lumière du premier jour a quelque chose que, de nos jours, nous dirions irrationnel. En effet, précédant la création du ciel et de la terre ainsi que celle des luminaires au quatrième jour, elle n'avait rien de visible sur quoi se réfléchir – il est même dit, au verset 2, que « les ténèbres couvraient l'abîme », que l'hébreu nomme *tohu bohu*. Cette lumière, à supposer que nous y fussions, aurait été tout à fait imperceptible à nos yeux de chair. Il s'agit donc d'une réalité incorporelle et c'est pourquoi, tout en écartant l'hypothèse d'une lointaine « lumière corporelle » comme ce feu qu'Héraclite posait comme principe de toutes choses et comme visible pour nous dans le soleil et dans les astres, Augustin propose d'y voir « la sainte cité des saints anges et des esprits bienheureux ».

Il s'appuie, pour cela, sur deux citations de saint Paul, mais non sans avoir sensiblement modifié la première, tirée de l'épître aux Galates, qui d'après la Septante grecque, la *Vetus latina*, et la *Vulgate*, devrait se lire : « Mais cette Jérusalem d'en-haut est libre, elle qui est notre mère »¹⁶. Ici, sans qu'Augustin ne s'en explique, l'éternité a remplacé la liberté qui, dans l'épître aux Galates, renvoie à l'image des deux fils d'Abraham : celui de la femme libre, figure de la Jérusalem d'en-haut, et celui de l'esclave, figure de la Jérusalem actuelle (Ga 4,25). En fait, si Augustin ne s'explique pas sur ce changement, c'est qu'il s'agit d'une évidence qui s'est profondément imposée à lui dans sa compréhension de cette mystérieuse lumière du premier jour de la création et cela, à partir de ce qu'il lui a été donné d'entendre, depuis son *Commentaire de l'épître aux Galates* qui date de 393, du temps de sa prêtrise :

¹⁵ Dans le commentaire de ce verset du Ps.109 (*Discours sur les Psaumes*, 109,11), Augustin fait référence à ce que dit saint Paul du destin du peuple juif et de sa future conversion totale (Rm 11, 25, 32), « car les dons de Dieu sont sans repentance » (v 29). « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (v 32).

¹⁶ *Vulgate* : *Illa autem quae sursum est Hierusalem libera est, quae est mater nostra.*

40. [...] Quant à la vieillesse des parents d'Isaac, elle a cette signification : bien que soit nouveau le peuple du Nouveau Testament, sa prédestination dans la pensée de Dieu et cette Jérusalem du ciel sont encore plus anciennes (*antiqua*).

Antiquus désigne ce qui se situe avant et ici, dans le cas de la Jérusalem d'en-haut, ce qui se situe avant les hommes. Ce qui revient à dire que, sans se confondre pour autant avec Dieu, dont elle est la créature – à moins qu'elle ne tienne sa divinité de son Chef, le Christ, Tête de ce grand Corps qu'est l'Église à naître – cette Jérusalem céleste n'est pas mortelle comme nous, mais bien la cité de Dieu, en laquelle nous aspirons à habiter pour toujours, comme nous y invite toute la suite de l'ouvrage.

Par contre la seconde citation, qui oppose lumière et ténèbres, jour et nuit, correspond exactement à la différenciation opérée au premier jour dans le récit de la *Genèse*.

Mais les anges ne sont pas nommés et, en l'absence de soleil pour éclairer les corps et distinguer le jour et la nuit, il ne nous reste plus qu'à donner à cette « lumière », qui permet pourtant de distinguer la « lumière » des « ténèbres » une valeur symbolique ou métaphorique qu'elle-même donne aux mots « jour » et « nuit ». Augustin y voit la connaissance, dont sont capables les anges, mais sans qu'ils soient limités comme nous le sommes par un corps matériel et mortel, eux qui en se tournant ou se détournant de Dieu, nous indiquent ce qu'il en est de la connaissance, en positif comme en négatif. En fait, il s'agit ici de connaissance par la pensée pure, celle qui, pour Kant, ne cherche pas son critère dans l'expérience, mais dans « ce qui doit être », et qu'elle découvre peu à peu, car il y a pour lui une histoire de la raison pure. Il s'agit très précisément de cette connaissance qui nous permet de nous reconnaître esprits, quand, comme Augustin, nous cheminons de l'extérieur vers l'intérieur et quand, sans nous arrêter à nous-mêmes, nous reconnaissons, à l'intérieur de nous, ce qui nous est supérieur.

XI, 7. [...] Parce que, comparée à la science du Créateur, la science de la créature est comme un crépuscule, elle commence à luire et à devenir matin, quand elle se rapporte elle-même à la louange et à l'amour du Créateur, et elle ne tombe pas dans la nuit tant qu'elle n'abandonne pas le Créateur pour l'amour de la créature. C'est pourquoi, quand elle énumère dans l'ordre ces premiers jours, l'Écriture n'y intercale pas le terme de nuit. En effet, elle ne dit nulle part : La nuit a été faite, mais : « *Il se fit un soir, et il se fit un matin, un jour* ». De même pour le deuxième et pour les autres jours. En effet, comme je l'ai dit, la connaissance de la créature est en elle-même moins claire, que lorsqu'elle est reconnue (*cognoscitur*) dans la sagesse de Dieu, cette dernière étant reconnue comme l'art par lequel elle-même a été créée.

Le crépuscule que nous rencontrons entre le jour et la nuit, qu'il soit matinal ou vespéral, avec tous les degrés possibles de lumière et d'obscurité, se prête à une interprétation qualitative. D'où une première différence entre la connaissance du créateur et celle de sa créature, qui ressemble, en elle-même, à un crépuscule, et une seconde différence, entre une connaissance de plus en plus lumineuse et une autre, de plus en plus obscure, comme si en ce premier jour, assez particulier pour être qualifié d'unique¹⁷, Dieu n'avait créé que le jour et non la nuit, cette dernière n'ayant d'ailleurs qu'une valeur métaphorique, selon l'orientation de la créature qui connaît par rapport à la sagesse de son créateur. En effet, non seulement il n'est pas de véritable connaissance qui ne se connaisse elle-même comme connaissance, mais aucune créature ne peut se connaître en vérité, si ce n'est dans la lumière de Dieu. Quant aux ténèbres, elles désignent l'éloignement de Dieu et la nuit, son oubli, ce qui suppose que la créature puisse *décider* de son orientation. Mais Augustin ne soulève pas cette question pour l'instant.

¹⁷ Comme cela sera souligné plus loin (XI, 9), l'Écriture dit « un jour » et non pas « premier jour ».

Cette manière de se référer à Dieu me fait penser à ce que dit Descartes dans sa troisième méditation : « *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* »¹⁸. En effet, sans l'idée, en moi, d'un être parfait je ne pourrais pas me reconnaître imparfait, ni donc tenter de tendre à ma propre perfection. Même si le texte d'Augustin se suffit à lui-même, j'aime trouver en Descartes un compagnon qui m'aide à comprendre, lui qui sur ce point précis, semble avoir été quelque peu négligé, sinon trahi, par ses héritiers. Mais notre connaissance change de coloration, en même temps que d'efficacité, selon qu'elle est dans la lumière de Dieu ou sans Dieu : lumineuse ou enténébrée. La lumière de la connaissance est plus ancienne que les ténèbres de la nuit.

Il me semble que nous vivons une époque où les choses deviennent criantes, où les vérités refoulées comme « métaphysiques » se révèlent au grand jour. Ne serait-ce que pour nous inviter à ne pas confondre Dieu avec une idée contraire à celle du créateur source de la vie, car un dieu qui commande de tuer ne peut pas être le vrai Dieu. De même, une politique fermée à la transcendance ne saurait porter les mêmes fruits qu'une politique qui lui est ouverte, ce qui ne veut pas dire que cette politique doit matérialiser cette transcendance, car l'institutionnaliser ce serait la détruire, ou s'en servir pour imposer sa propre loi. Au contraire, une politique ouverte à la transcendance est avant tout respectueuse des consciences : non pas du bon plaisir de chacun, ce qui ne peut engendrer que violence, mais de cet espace intérieur dans lequel il s'ouvre à la vérité qui s'impose d'elle-même et qui ne se décide pas, ne serait-ce par voie législative. Ce serait une politique qui ne se substituerait pas à la parole des gens, ni ne leur imposerait ce qu'il leur faut dire. Ce serait une politique qui ne trafiquerait pas les mots, mais qui n'aurait pas peur de s'ouvrir aux forces de l'esprit. C'est ce qui fit, en son temps, le rayonnement de l'idéologie des droits de l'homme, jusqu'à ce qu'elle ne serve à justifier des interventions militaires aveugles à leurs conséquences, comme on a pu le voir en Irak, avec, pour faire bonne mesure, le mensonge relatif aux armes de destruction massive. Comment ne pas reconnaître que la confusion qui règne au Proche Orient est le fruit de ces « ténèbres » ? Un régime totalitaire, qu'il soit dit « de gauche » ou « de droite », est un régime de ténèbres parce qu'il veut tuer l'esprit qui travaille les consciences. Mais cet « esprit » ne peut pas se réduire non plus aux productions de Charlie Hebdo, si tant est que l'on puisse à leur sujet parler d'esprit, car ce n'est pas par le blasphème, et qui plus est, par la négation du délit de blasphème (qui méprise la croyance des autres) que je vais manifester ma liberté de pensée ! En effet, en m'attaquant à une certaine représentation de Dieu, qui pour moi n'est pas Dieu – à supposer que je croie en son existence – je risque de tuer chez les autres leur aspiration à le reconnaître comme étant la source de leur être et donc comme la lumière qui rend possible, mais dans le respect mutuel, notre vivre ensemble. Tel est le véritable sens de la laïcité, et qui serait viable sans guerre de religions, ni persécutions des croyants ou des incroyants.

XI, 7 (suite) *C'est pourquoi « soir » convient mieux ici que « nuit ». Si pourtant, comme je l'ai dit, cette connaissance se rapporte à la louange et à l'amour du Créateur, elle redevient matin. Quand c'est dans la connaissance de soi-même (in cognitione sui ipsius), c'est un jour ; quand c'est dans la connaissance du firmament qui, situé entre les eaux d'en haut et d'en bas, est appelé ciel, c'est le deuxième jour; quand c'est dans la connaissance de la terre, de la mer, de toutes les plantes enracinées dans la terre, c'est le troisième jour; quand c'est dans la connaissance du grand et du petit luminaires et de tous les astres, c'est le quatrième jour; quand c'est dans la connaissance de tous les animaux de l'air et de l'eau, c'est le cinquième jour; quand c'est dans la*

¹⁸ Descartes, *Méditations métaphysiques* III, 23. Cf. notre séance précédente p.13-15.

connaissance de tous les animaux terrestres et de l'homme lui-même, c'est le sixième jour.

C'est volontairement que j'ai gardé la répétition de la formule « *Quand c'est dans la connaissance de...* ». Augustin ne parle pas ici des choses créées, mais de leur connaissance, ce qui prouve bien que le récit biblique de la création, loin de nous décrire les choses pour elles-mêmes, telles qu'elles se sont passées, nous guide vers ce que nous devons reconnaître en elles, l'œuvre de Dieu pour pouvoir lui en rendre grâce.

C'est donc par la connaissance de soi que tout commence, par une conversion du regard fasciné par la multitude des choses extérieures vers sa propre intériorité, qu'il ne s'agit pas de confondre avec ce que nous nommons jardin secret ou monde intérieur, construit et reconstruit par l'imagination, mais qui consiste dans la puissance même de notre pensée, l'*intentio mentis* dont nous parlions la dernière fois et qui ne peut grandir et se développer qu'en reconnaissant, en elle, l'aspiration à ce qui lui est supérieur, c'est-à-dire au Seigneur son Dieu, à ce que timidement et comme pour ne pas nous compromettre, nous appelons la transcendance...

Car, autre chose se connaître soi-même en Dieu, et autre chose se connaître sans Dieu ou, pire, en se posant par rapport à lui en rival, comme certains de nos humanistes modernes nous en ont montré le chemin. Ce qu'incarne l'ange, le saint ange, c'est la connaissance de soi en tant que créature de Dieu, dans la sagesse de Dieu.

Commentaires des Psaumes, celui du Psaume 144, n.14 :

Interroge la créature et la créature te répond ; et cette réponse de la créature, qui est comme une confession de louange, te porte, toi le saint de Dieu, à bénir le Seigneur, à publier sa puissance.

Quand on prend le temps d'interroger la créature sur sa provenance, on est dans une tout autre attitude que celle qui consiste à vouloir l'asservir à ses besoins et surtout aux besoins de son ambition. Au contraire, on se prépare dans l'humilité à la reconnaître comme don de Dieu. Comme le font le poète, le mystique ou plus modestement le croyant, quand ils entendent les créatures chanter la gloire de Dieu. C'est alors que, sans autres paroles que celles qu'elles éveillent dans nos cœurs, elles nous ouvrent à la transcendance. Elles nous parlent de Dieu et nous font grandir en nous tournant vers lui.

f) Le repos du septième jour

Ce repos ne doit bien évidemment pas être entendu de manière infantile (*pueriliter*) comme si Dieu avait pu se fatiguer alors qu'il « *a dit et les choses ont été faites* » (Ps 148,5), et cela, « *d'un mot intelligible et éternel, non sonore ni temporel* » (XI, 8). En réalité,

XI, 8 [...] Le repos de Dieu signifie le repos de ceux qui se reposent en Dieu, comme la joie d'une maison, la joie de ceux qui se réjouissent dans la maison, même si ce n'est pas la maison, mais autre chose qui les rend joyeux. Combien plus si la maison même, par sa beauté, rend les habitants heureux!

On voit pointer ici la nature de la cité de Dieu. Ce n'est pas seulement le contenant qui est pris pour le contenu – la cité pour ses citoyens –, mais l'effet qui est pris pour la cause, comme quand on parle d'une joyeuse nouvelle, parce qu'elle apporte de la joie. Le repos du septième jour désigne « *le repos de ceux qui se reposent en Dieu et que lui-même leur donne* ». C'est ce que l'Écriture promet à ceux qui la recevront dans leur cœur : « *le repos éternel en Dieu, à la suite des bonnes œuvres que Dieu opère en eux et par eux, si d'abord en cette vie ils se sont pour ainsi dire approchés de lui par la foi* ». C'est ce repos qui est figuré par celui du sabbat prescrit par la Loi à l'ancien peuple de Dieu (cf. Ex. 20, 8-11), mais il en sera question en son temps.

En conclusion, ces sept jours de la création ont une valeur symbolique. Ils nous invitent à l'action de grâce en nous montrant ce qu'il y a de remarquable dans le monde et, pour nous, dans l'univers. Ils nous disent ici que l'invisible précède le visible, selon la distinction qui se trouve dans le *Credo* de Nicée-Constantinople... cet invisible qui, il faut bien le dire, ne fait plus guère partie de la conscience de nos contemporains.

Mais c'est dans cet invisible que la cité de Dieu prend naissance.

Nous parlerons la prochaine fois plus en détail de la création des anges.