

## 2. CAÏN ET ABEL ET LES DEUX GÉNÉALOGIES (XV, 1-21)

Notre séance d'aujourd'hui comprendra trois parties : l'histoire de Caïn et Abel, relue dans une perspective chrétienne ; un certain nombre de remarques sur la vraisemblance du début du récit de la *Genèse*, et une comparaison des généalogies des deux cités. Le Livre XV traite en effet, pour Augustin, de la petite enfance de l'humanité – l'*infantia*, durant laquelle l'enfant ne parle pas – depuis son commencement, quand apparaissent chez les hommes les deux cités, jusqu'au déluge (dont nous parlerons la prochaine fois) où, suite à la confusion résultant de leur mélange, ces deux cités seront englouties à l'exception de Noé et des siens, à partir desquels l'humanité reprendra un nouveau départ.

Nous l'avons dit, la Bible n'est pas un livre historique au sens où nous l'entendons. Elle ne nous révèle pas ce que nous pouvons reconstituer avec nos méthodes et nos moyens modernes d'investigation<sup>1</sup>, mais seulement ce qui nous est utile en vue de notre salut. D'abord, elle nous apprend que nous avons besoin d'être sauvés et que ce salut n'a rien à voir avec ce que nous appelons, à partir de ce que nous savons être devenus, « les progrès de l'hominisation », car il ne s'agit ni de progrès technique, ni même de sagesse humaine, mais de retrouver, parce que c'est pour la partager que nous avons été créés, et créés dotés du libre arbitre de la volonté, l'intimité avec Dieu que l'humanité a perdue dès ses commencements. En effet, la Bible nous apprend que l'humanité, dès ses premiers jours, a préféré « vivre selon elle-même », plutôt que de partager la vie de Dieu et que c'est en cela que consiste proprement le péché : un état de séparation et d'ignorance par rapport au vrai Dieu. Or c'est cet état qu'« Adam » – nom donné par Dieu au premier couple humain (cf. Gn 5,2) – a transmis à toute sa descendance, au point de constituer une « masse de damnation » (*massa damnata*) à partir de laquelle Dieu, qui veut « sauver tous les hommes » (cf. 1Tm2,4), va extraire, par grâce, ceux et celles qui acceptent de se laisser sauver. Car, si l'humanité s'est perdue par orgueil et volonté de se passer de Dieu, il n'est pas en notre pouvoir, sinon de manière illusoire, ou en nous fabriquant un Dieu, ou des dieux, à notre image, de retrouver par nous-mêmes cette intimité perdue mais sans laquelle nous ne pourrions jamais être vraiment heureux pour toujours.

L'histoire de Caïn et Abel n'a pas d'autre but que de nous montrer comment, dès l'origine, Dieu a voulu sauver l'humanité. Caïn est, en effet, le père de la cité terrestre, cette « masse de damnation » dans laquelle nous naissons tous et que nous ne quitterons que par la mort corporelle, et Abel, le premier témoin de la cité céleste qui comprendra tous ceux et celles qui auront accepté par grâce de se laisser sauver, mais cette cité, qui ne s'accroît pas par génération charnelle, mais par régénération spirituelle, ne sera vraiment visible qu'à la fin des temps, quand Dieu séparera le bon grain de l'ivraie. En effet, s'il n'y a rien sur terre de plus visible que ce qu'y font les hommes, rien n'y est plus mystérieux que la relation intime de chacun avec Dieu et c'est pourquoi cette cité céleste ne peut avoir de réalité pour nous que *signifiée* par ceux qui, dans ce monde, où ils ne font que passer, en sont les témoins tout en nous rappelant au choix fondamental qui scellera pour toujours le sens de notre vie.

Le récit de la *Genèse* est donc bien un récit mythique, mais il nous apprend ce que nous sommes, car c'est seulement en ayant conscience que nous pouvons tendre vers ce à quoi nous sommes prédestinés : la vie éternelle. Ne pas choisir entre foi et raison – entre la révélation de ce que Dieu seul peut nous apprendre et ce que nous pouvons découvrir par nous-mêmes – mais les rendre complémentaires, voilà ce qu'a su faire, et de manière exemplaire, saint Augustin au 5<sup>e</sup> siècle, avant qu'on ne les confonde. Cette confusion se fera d'abord, au bénéfice de la foi, mais ce ne sera qu'une apparence, car celle-ci s'en trouvera

---

<sup>1</sup> Aujourd'hui nous remontons à environ 3 millions d'années pour ce qui est du début des hominidés...

transformée en idéologie au service d'une théocratie, parfois cruellement totalitaire ; puis, après la naissance de la science moderne, au bénéfice de la seule raison dans un monde désenchanté par le retrait du divin où ne régneront plus que les rapports de force et la loi du profit, sous le patronage du dieu Argent, au point que la réussite dans ses affaires deviendra pour certains protestants un signe de l'élection divine. D'où le cercle augustinien « croire pour comprendre » et « comprendre pour croire ». En effet, ce qui nous est révélé de manière totale et définitive par le Christ, unique médiateur entre Dieu et les hommes, est non seulement cohérent, mais, pour celui qui s'en laisse inspirer, ce qui éclaire d'une manière tout à fait singulière le sens de sa vie. De plus, si nous avons du mal à l'entendre et à le reconnaître, c'est que nous sommes aveuglés par le préjugé dans lequel nous nous tenons enfermés le refus du vrai Dieu auquel nous préférons des dieux à notre façon et qui nous ressemblent. Cependant, contrairement à la résignation du sage devant l'inéluctable ou à la prétention du savant de la vaincre un jour, la Révélation nous présente la mort comme une transformation, comme le passage vers quelque chose qui nous sera alors visible et qui est sans commune mesure avec tout ce dont nous aurons pu rêver au cours de cette vie terrestre, cette vie où nous manquerons toujours de quelque chose – où nous n'aurons jamais tout – mais sans savoir que cette insatisfaction est le signe d'un manque beaucoup plus grand, celui du divin qui seul pourrait combler notre cœur. Cependant cette vie éternelle, encore invisible mais seulement signifiée par des hommes et des femmes « depuis Abel le juste », il nous est donné de pouvoir déjà en vivre quelque chose par la foi, l'espérance et la charité.

C'est dans ce but que toute la partie de l'Écriture que nous partageons avec les Juifs nous a été donnée, pour nous soutenir dans notre attente de la venue du Messie – *christos* étant la traduction grecque de l'hébreu *Mashia'h* – qui amènera une ère de paix et de bonheur éternelle, non seulement pour le peuple d'Israël, mais pour toutes les nations qui reviendront vers le Seigneur. Et même si pour nous chrétiens, ce Messie est vraiment venu en Jésus de Nazareth, vrai Dieu et vrai homme, les différentes étapes qui ont préparé son incarnation sont pour nous autant de *signes* pour éclairer notre pérégrination en terre d'exil et l'attente de son retour au dernier jour. Comme nous l'avons vu la dernière fois et selon l'analogie des jours de la semaine, l'incarnation du Christ marque le début du sixième jour – celui de la création de l'homme – un jour dont Dieu, dans sa providence, a voulu nous cacher la durée pour nous inciter non seulement à l'espérance, mais à la vigilance. Mais comparé aux âges de la vie, ce sixième jour est celui de la vieillesse durant laquelle s'use l'homme extérieur alors que l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour<sup>2</sup>, ce qui correspond tout à fait à ce temps où les deux cités se trouvent inextricablement mêlées.

Mais voyons comment se distinguent ces deux cités à partir des tout premiers-nés du genre humain : Caïn et Abel, dont les noms respectifs renvoient pour le premier au fait de sa naissance et à l'avoir (de *qânâh*, procréer, « avoir un enfant »<sup>3</sup>), et pour le second à la « buée » qui se forme et se dissipe.

## **1. L'histoire de Caïn et Abel et l'allégorie paulienne (XV, 1-7)**

Cette première section qui traite du péché de Caïn, péché qui ne sera commenté qu'au chapitre 7, est pour Augustin l'occasion de faire d'importantes remarques sur l'art de lire et d'interpréter les Écritures et nous prendrons le temps de nous y arrêter.

### **1. L'apparition des deux cités parmi les hommes : Caïn et Abel (XV,1)**

XV, 1. Caïn naquit donc le premier des deux parents du genre humain : il appartient à la cité des hommes, et après lui, Abel, qui relève de la cité de Dieu (cf. Gn 4,1-2). En

<sup>2</sup> Cf. Introduction au livre XV à XVIII, p.4

<sup>3</sup> Cf. Gn 4,1 « Ève (HWH)... dit : j'ai formé un homme (ish) avec l'aide de l'Éternel » (YHWH), manière de dire que l'homme n'est pas un vivant comme les autres puisqu'il est prédestiné à vivre avec Dieu.

effet, selon l'Apôtre et comme dans un seul individu : « *Ce n'est pas le spirituel qui vient en premier, mais ce qui est animal et seulement après ce qui est spirituel* » (1Co 5,46). Ainsi, parce qu'il provient d'une souche condamnée, celle d'Adam, chacun se trouve être d'abord nécessairement mauvais et charnel, et il ne deviendra bon et spirituel qu'à condition de progresser en renaissant [sans cesse] dans le Christ ; et il en fut de même pour tout le genre humain, quand, au fil des naissances et des morts, les deux cités commencèrent à prendre leur cours : le premier à naître fut le citoyen de ce siècle, et, après lui, celui qui, étranger à ce siècle, appartient à la Cité de Dieu (*peregrinus in saeculo et pertinens ad Civitatem Dei*), prédestiné par grâce, élu par grâce, par grâce étranger ici-bas et par grâce citoyen d'en haut. Car en lui-même, il naît de la même masse, tout entière condamnée dès l'origine. Mais Dieu, comme un potier (cette comparaison, l'Apôtre l'introduit non par hasard mais à bon escient) a tiré de la même masse, ici un vase d'honneur, là un vase vulgaire (cf. Rm 9,21). Le vase vulgaire a été fait le premier, et seulement ensuite le vase d'honneur. Car dans un seul et même homme, comme je l'ai déjà dit, se trouve d'abord ce qui est condamnable, par quoi nous commençons nécessairement mais en quoi il n'est pas nécessaire que nous restions ; et c'est ensuite seulement que vient ce qui est honnête, à quoi nous parvenons en progressant et où nous demeurons en y parvenant. Il ne s'ensuit pas que tout homme mauvais deviendra bon, mais que personne ne deviendra bon qui n'ait été mauvais ; et plus vite quelqu'un s'améliore, plus vite il obtient d'être nommé ce qu'il opère en lui et qui recouvre ainsi son ancienne appellation.

Il est donc écrit de Caïn qu'il a fondé une cité (Gn 4,17) ; mais Abel en tant qu'étranger de passage (*peregrinus*) n'en a pas fondé. Car la cité des saints est d'en-haut, même si elle enfante ici-bas ses citoyens, dans lesquels elle est en marche jusqu'à ce que vienne le temps de son règne, quand elle sera rassemblée dans tous ceux qui ressusciteront dans leurs corps, là où sera donné le Royaume promis où ils régneront à jamais avec leur prince, le Roi des siècles.

La raison d'être du péché originel, c'est de dire que le mal que nous commettons, n'est pas naturel : il n'est pas voulu par Dieu, mais refus de ce que Dieu veut et nous propose. C'est par la faute d'Adam, en qui se trouve toute l'humanité que nous naissons tous « coupés » de Dieu et dans l'ignorance de notre salut possible, tant que nous entrons pas dans son plan de salut. C'est par orgueil, en voulant se passer de Dieu et décider lui-même du bien et du mal, c'est-à-dire en refusant ses limites de créature, qu'Adam a péché, comme les mauvais anges avant lui.

Caïn est né le premier et Abel le second, pour signifier que l'humanité commence par le mal et que c'est uniquement par la grâce du Christ que seront sauvés tous ceux qui accepteront de l'être. Puis Caïn, après le meurtre de son frère, fondera une cité à laquelle il donnera le nom de son fils Énoch (Gn 4,17), ce qui pose un problème de vraisemblance, car il n'y avait alors presque personne sur terre problème sur lequel Augustin reviendra à partir du chapitre 8. Pour le moment il importe de bien voir que la différence entre Caïn et Abel et qu'elle ne se situe pas dans leur mode de vie : dans le fait que Caïn soit un laboureur et Abel un berger. La différence est tout entière dans leur attitude par rapport à Dieu telle qu'elle se manifeste dans leurs deux sacrifices : dans le fait que celui de Caïn ait été refusé et celui d'Abel accepté. Il y a là une énigme qu'Augustin va tenter d'éclaircir, car à moins de faire de Dieu un être injuste ou pervers, c'est bien entre les deux sacrifices que doit se situer la différence et si les deux frères sont au principe des deux cités, cela ne peut être que parce que Caïn « vit selon l'homme » et « Abel, selon Dieu » : Caïn en ne comptant que sur lui-même, Abel en étant conscient de tout recevoir de Dieu.

SGJ Je ne comprends pas [...] Caïn n'a-t-il pas obéi à Dieu en travaillant la terre ?

JM Oui, mais c'est comme si Caïn, en offrant ce qu'il avait fait par lui-même, pouvait exiger quelque chose de Dieu. [...] Son sacrifice semble avoir consisté à se mettre en valeur devant Dieu, comme s'il avait acquis des droits sur lui. Car pourquoi donc offrir un sacrifice au point de devenir triste quand on se rend compte que ce sacrifice est refusé ? N'y a-t-il pas là quelque chose qui annonce l'idolâtrie dans laquelle la divinité est considérée comme « achetable » ou dans l'obligation de rendre quelque chose, en oubliant que c'est Dieu qui donne en premier ? On est dans le donnant-donnant, alors qu'on peut supposer qu'Abel remercie Dieu pour ses dons. Voilà ce que va dévoiler la jalousie de Caïn quand il verra que le sacrifice de son frère est accepté et pas le sien. Caïn est dans la comparaison, d'où la tristesse qui va suivre et, ce qui se joue ici est, à mon sens, très important pour comprendre ce qu'est le péché.

Mais Augustin prend d'abord le temps de s'arrêter sur ce que signifie l'ordre des naissances et, pour cela, il va chercher dans la suite de la Bible des faits analogues pour aboutir à ce que dit saint Paul du « fils de la chair » et du « fils de la promesse ».

## **2. Une explication figurée : le fils de la chair et le fils de la promesse (XV,2).**

Les choses sont un peu compliquées parce que nous avons affaire à une image signifiant une réalité qui sert elle-même d'image pour désigner une autre réalité. Abraham a eu deux fils, l'un d'une esclave, Agar, et l'autre de sa femme Sara, car, Sara se reconnaissant stérile et croyant bien faire, avait demandé à Abraham d'obtenir un enfant de sa servante, une sorte de « gestation pour autrui ». Mais ce premier-né, Ismaël, né selon la chair et selon les calculs humains, devra céder la place au fils de la promesse, Isaac, né de la femme libre.

Or, si pendant tout l'Ancien Testament, Isaac a représenté le peuple d'Israël, peuple élu parmi les peuples païens, saint Paul opère un véritable renversement en faisant du peuple d'Israël la figure de l'Église, née du côté du Christ. Illustrées par les sacrifices de Caïn et d'Abel nous avons donc deux attitudes contraires : celle qui ne compte que sur soi-même tout en prenant Dieu à témoin – c'est la prière du pharisien qui consiste à demander à Dieu de reconnaître que « je ne suis pas comme le reste des hommes », alors que sa prière aurait été acceptable si, sans se comparer aux autres, ni les condamner ou les mépriser, il avait rendu grâce à Dieu de lui avoir permis de devenir ce qu'il était – et l'autre attitude celle d'un pauvre de Dieu, qui attend tout de lui et lui rend grâce pour ses dons.

Mais voyons comment saint Augustin cite saint Paul à propos de ce renversement:

*XV, 2. Une certaine ombre ou une image prophétique de cette cité servit sur terre à la signifier plutôt qu'à la rendre présente, au temps où il était opportun de la mettre en évidence, et elle-même est dite aussi 'cité sainte', à titre d'image signifiante, et non à celui de l'expresse vérité de ce qu'elle sera. De cette cité esclave et de la cité libre dont elle est l'image, l'Apôtre parle en ces termes dans son Épître aux Galates : « Dites-moi, vous qui voulez vous soumettre à la Loi, n'avez-vous pas entendu la Loi ? Il est écrit en effet qu'Abraham eut deux fils, l'un de l'esclave, l'autre de la femme libre. Mais celui de l'esclave est né selon chair, celui de la femme libre, selon la Promesse. Il y a une allégorie : ces deux femmes sont les deux alliances : l'une, celle qui vient du mont Sinai, engendre pour la servitude : c'est Agar - car le mont Sinai est en Arabie. - et Agar correspond à la Jérusalem actuelle puisqu'elle est esclave avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre et c'est elle notre mère. Car il est écrit : « Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfantas pas; éclate en cris de joie, toi qui ne connais pas les douleurs de l'enfantement; car les enfants de la délaissée dépassent en nombre ceux de la femme qui a un époux » (Is 54,1) Quant à nous, mes frères, nous sommes, comme Isaac, les enfants de la Promesse. Mais de même qu'alors l'enfant de la chair persécutait l'enfant de l'esprit, il en est encore de même aujourd'hui. Or que dit l'Écriture : « Chasse l'esclave et son fils; car le fils de l'esclave n'héritera pas*

avec le fils de la femme libre » (Gn 21,10). *Nous, mes frères, nous sommes les enfants non pas de l'esclave mais de la femme libre, et c'est pour nous assurer cette liberté que le Christ nous a affranchis* » (Ga 4,21-31).

Pour Paul, le salut apporté par le Christ dispense d'observer la loi mosaïque qui, par rapport au commandement de l'amour de Dieu et du prochain, ressemble désormais à un esclavage, si bien qu'il n'est plus besoin de devenir juif pour être chrétien et que la Jérusalem terrestre n'est que l'image sur terre de la Jérusalem céleste.

XV,2 [...] Ce mode d'interprétation que nous tenons de l'autorité de l'Apôtre, nous ouvre ici à l'intelligence des Écritures au sujet des deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau. En effet, une partie de la cité terrestre a été faite image de la cité céleste, non pas pour se signifier elle-même [comme cité céleste] mais signifier l'autre (*alteram*), c'est-à-dire en la servant. Car ce n'est pas pour se signifier elle-même mais pour en signifier une autre qu'elle a été instituée et étant donné qu'une autre interprétation la précède, elle s'est trouvée elle-même, elle qui préfigure, préfigurée. Car Agar, esclave de Sara, et son fils, fut en quelque sorte l'image de cette image. Et parce que les ombres devaient disparaître à la venue de la lumière, la libre Sara, qui signifie la cité libre, à qui servait aussi d'une autre façon cette ombre pour la signifier, dit : *Chasse l'esclave et son fils, car le fils de l'esclave n'héritera pas avec mon fils Isaac* (Gn 21,10) ou comme dit l'Apôtre, *avec le fils de la femme libre* (Ga 4,30). Nous trouvons donc dans la cité terrestre deux formes : l'une manifestant sa propre présence, l'autre servant par sa présence à signifier la cité céleste.

Si la cité terrestre ne peut pas ne pas se manifester elle-même, bien qu'elle soit habitée par les « étrangers domiciliés » ou les « pèlerins » – les *peregrini*, relevant de la cité céleste – cette « autre cité » ne peut avoir de réalité ici-bas que *signifiée* par une partie de la première cité, de laquelle nous naissons tous et dans laquelle finira notre vie mortelle. Cette partie de la cité terrestre qui signifie l'autre cité, ce fut, par exemple, après « Abel le juste », Sara la femme libre, en contraste avec son esclave, Agar, ces deux femmes représentant alors respectivement, pour un juif, le peuple d'Israël – alors « fils de la promesse » – et les païens.

Mais, dans la lumière du Christ ressuscité, le peuple d'Israël, préfiguré par Sara, n'est plus que la préfiguration de la véritable cité de Dieu – qu'il n'était pas lui-même, mais à laquelle il *servait* d'image – à tel point que, sous le régime de la Nouvelle Alliance qui rassemblera tous les saints « vivant par la foi », les fils d'Israël se répartiront, selon le choix de leur cœur, et au même titre que tous les autres hommes, entre l'une et l'autre des deux cités. Et c'est bien ce que veut dire saint Paul quand il déclare qu'il n'y a plus de différence entre Juifs et païens ; et Augustin ici ne dit pas autre chose : les deux cités concernent désormais tous les hommes et, si aucun homme ne peut naître, vivre et mourir ailleurs que dans la cité terrestre, il en est qui, par grâce, se laisseront sauvés par le Christ. Ce sont eux qui, renaissant « en esprit et en vérité » (Jn 4,23), deviennent les véritables « fils de la promesse », ce qui signifie que leur vraie vie, dès cette terre où ils ne font que passer, ne sera plus que celle du Dieu vivant auquel ils se trouvent reliés par la foi.

SGJ Si le salut est étendu à tous les hommes, comment comprendre une phrase comme « *chasse l'esclave et son fils, car il n'héritera pas avec le fils de la femme libre ?* »

JM Cet ordre donné par Sara est une image qui souligne la différence entre le statut du fils de la femme libre et le statut du fils de la servante. Ces statuts sont prédéfinis à titre de possible, mais nul n'est prédéterminé, indépendamment de son libre choix de vivre selon Dieu ou de vivre selon l'homme, à avoir l'un ou l'autre de ces statuts.

SGJ Mais cette phrase n'est-elle pas en contradiction avec celle qui dit qu'il n'y a plus d'esclaves ni d'hommes libres ?

JM Bien sûr : il y a une interprétation terrestre de cette formule qui va consister à exclure, voire même à exterminer, alors que c'est en nous-mêmes que nous avons à

« chasser l'esclave »... C'est dans le choix de chacun, et Dieu seul connaît ce choix, que se décide son appartenance soit à la cité terrestre soit à la cité de Dieu. [...] C'est en nous que « la chair » combat contre « l'esprit », selon le sens que Paul donne à ces deux formules qui reviennent à dire : « selon soi-même » et « selon Dieu ». Certes, c'est à ses fruits que l'on reconnaît l'arbre et, pour autant que nous puissions en juger, les actes des autres sont bien des manifestations, au moins partielles de ce qu'ils sont, mais nous ne pouvons pas voir ce qui se passe dans leur cœur, ni ce que sera finalement leur destin selon le cœur de Dieu. Ce n'est pas pour rien que saint Luc nous livre la prière du bon larron (Lc23,42-43), car tant que nous sommes en vie, nous pouvons choisir pour le bien ou pour le mal et si nous ne sommes pas profondément enracinés dans l'amour de Dieu, nous pouvons à tout moment retomber dans le péché dont nous avons pourtant le sentiment d'être sortis.

Voilà donc ce que signifient les naissances des deux fils d'Abraham :

XV, 2 [...] L'un fut engendré en manifestant l'ordre habituel de la nature ; alors que l'autre fut donné dans une promesse qui signifie la grâce. Là se montre l'usage humain, ici nous est révélé (*commendatur*) le bienfait divin.

L'usage humain, c'est d'agir en ne voyant les choses que de manière terrestre. Quant à la promesse, elle est destinée à tous les hommes. Mais encore faut-il que les hommes l'entendent et c'est pour cela que l'évangélisation est un devoir pour les croyants, s'ils veulent vraiment travailler à l'avènement du Royaume de Dieu.

### **3. Ce que donnent à penser et à prévoir ces deux naissances (XV, 3-4)**

Il y a, non seulement la stérilité de Sara quand « l'âge ne faisait pas défaut à la fécondité, mais la fécondité à l'âge », mais aussi le pronostic que l'on peut porter, à partir de leurs naissances, sur ce que deviendront ces deux enfants, même si ce n'est pas uniquement par un choix divin, mais aussi par son propre choix et le sens qu'il aura donné à sa vie, que chacun deviendra et se révélera fils de la terre ou « *fils de la grâce* » :

XV,3 [...] Or que la nature dans un tel état ne puisse prétendre porter un fruit de postérité signifie que la nature humaine viciée par le péché et, en raison de cela, justement condamnée, est à l'avenir déçue de toute félicité véritable. C'est donc à bon droit qu'Isaac, né de la promesse, désigne les fils de la grâce, les citoyens de la cité libre, les alliés dans une paix éternelle où ne règne plus l'amour né d'une volonté propre et pour ainsi dire privée (*privatae*), mais la jouissance du même et immuable bien commun, qui de plusieurs fait un seul cœur : la parfaite concorde dans l'obéissance à la charité (*oboedientia caritatis*).

À cela s'oppose ce qui est prévisible pour les citoyens de l'autre cité :

XV, 4. Quant à la cité terrestre qui ne sera pas éternelle, - car, condamnée au dernier supplice, elle ne sera même plus une cité -, c'est ici-bas qu'elle a son bien dont jouit la société pour autant que de telles choses puissent donner de la joie. Et comme ce bien n'est pas tel qu'il puisse épargner toute angoisse à ceux qui s'en éprennent, cette cité est le plus souvent divisée contre elle-même, en litiges, en guerres et en combats, en quête de victoires ou porteuses de mort ou en tout cas mortelles.

Rome, dont il était question dans les dix premiers livres, donne un bon exemple de ce que devient une cité, « *recherchant la victoire sur les peuples alors qu'elle est captive de ses vices* », car une victoire ne saurait garantir une perpétuelle domination sur les vaincus. Bien que devenue chrétienne, Rome a été prise par les barbares, car malgré sa longue durée qui a pu la faire dire « éternelle », elle est temporaire, et finira par disparaître comme toute cité terrestre. Dans le plan divin, la cité terrestre n'est que le lieu à partir duquel les hommes doivent choisir de devenir ou non membres de la cité céleste et rien n'est plus précieux qu'une

vie humaine en tant que prédestinée à l'éternité. C'est pourquoi, par ceux et celles qui la composent, une cité est un bien supérieur à tous les biens terrestres qu'elle peut rechercher par la guerre et qui finiront par lui échapper. Certes, quand elles sont obtenues dans la défense d'une juste cause, il y a d'heureuses victoires, suivies d'une « paix souhaitable » (*optabilem*) :

XV,4 [...] Ce sont là des biens et sans aucun doute des dons de Dieu. Mais si, au mépris des biens meilleurs qui relèvent de la Cité d'en haut où la victoire sera assurée pour toujours dans la plus grande paix, on convoite ces biens jusqu'à les considérer comme les seuls véritables, ou qu'on les préfère à ceux qui sont considérés comme meilleurs, il est inévitable que la misère ne s'ensuive et aggrave celle qui était déjà.

La misère de la cité terrestre, c'est que ses membres sont attachés à des biens qui ne se laissent pas partager si bien qu'ils vont devoir se battre pour s'en emparer ou les conserver tout en oubliant qu'ils sont appelés à un autre bien, qui ne passera pas et dont ils peuvent déjà goûter la saveur. Car il y a une grande différence entre vivre dans la charité – dans l'amour qui vient de Dieu et s'étend à tous nos frères en humanité – et vivre dans la rivalité avec les autres et la menace d'être dépossédé de ses biens ou de sa situation. Dans tous les cas, c'est bien Dieu qui donne la paix, mais dans la cité terrestre cette paix ne peut être que provisoire dans la mesure où le plus souvent elle ne s'obtient que par la destruction ou la soumission de l'ennemi, et sans pouvoir faire taire bien longtemps la convoitise des hommes.

#### **4. Le premier fondateur de la Cité terrestre fut un fratricide (XV, 5)**

Voilà un fait, « caché depuis la fondation du monde », qui a dû inspirer René Girard<sup>4</sup>...

XV, 5. Ainsi le premier fondateur de la Cité terrestre fut un fratricide : vaincu par sa jalousie (*invidia*), il tua son frère, citoyen de la Cité éternelle voyageant (*peregrinatem*) sur cette terre. C'est pourquoi, il ne faut pas s'étonner que, bien plus tard, lors de la fondation de cette cité qui prendra la tête de cette Cité terrestre dont nous parlons, et qui régnera sur tant de peuples, réponde une certaine image de ce genre, à ce premier exemple ou comme disent les Grecs, à cet « archétype » (*archetypos*).

La différence, c'est que Remus et Romulus appartenaient tous deux à la cité terrestre alors que les deux premiers frères de l'humanité représentaient les deux cités, celles du ciel et elle de la terre. Les deux fondateurs de Rome rivalisaient pour une gloire qui, à leurs yeux, n'aurait pas pu être aussi grande s'ils avaient dû la partager, à la différence des biens spirituels qui, à moins d'être gâtés par la jalousie, ne font qu'augmenter quand ils sont partagés. Il n'y a aucune rivalité chez Abel, mais elle ronge le cœur de son frère aîné qui va finir par le tuer au nom de « cette jalousie diabolique par laquelle les méchants envient les bons » (XV, 5). Voilà ce que les hommes dans leur raisonnement ont du mal à comprendre n'ayant en général pas d'autre solution que de « couper la poire en deux », comme prendra le risque de le faire le sage Salomon quand, en ordonnant de couper l'enfant en deux, il donnera l'occasion à la vraie mère de se faire reconnaître.

XV, 5 [...] La bonté est une possession d'autant plus étendue qu'est plus grande la concorde (*concordius*) dans laquelle elle est possédée par la charité indivise (*individua caritas*) de ceux qui la partagent (*sociorum*). Du reste, une telle possession, nul ne l'aura s'il refuse qu'elle soit commune ; et elle apparaîtra d'autant plus grande que l'on aimera davantage celui avec qui on la possède (*consortem*).

---

<sup>4</sup> Cf. son livre « Des choses cachées depuis la fondation du monde, recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort », Grasset 1978.

Il n'est pas possible de s'approprier le don de Dieu : on ne saurait en faire une affaire privée sans le perdre ; on ne peut que le partager. À la rivalité toute terrestre des jumeaux Remus et Romulus, qui montre « *comment la cité terrestre se divise contre elle-même* », s'oppose ici ce qui distingue les citoyens du ciel de ceux de la terre, car, « *s'ils sont parfaits, ils sont bons et les bons ne peuvent pas se combattre entre eux* ». Mais ce n'est pas encore tout à fait le cas des « progressants » (*proficientes*) qui peuvent avoir à lutter contre un autre « *à la manière dont tout homme bon est en lutte contre lui-même, car en chacun la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair* » (cf. Ga 5, 17). Ce qui revient à dire que l'appartenance à l'une des deux cités est une manière imagée, inspirée de l'Écriture<sup>5</sup>, de dire l'opposition du bien et du mal, ou plus exactement du péché et de la grâce, entre lesquels nous devons sans cesse choisir en nous-mêmes, même si cette lutte a toujours lieu pour nous dans un contexte social, aussi bien dans sa source que dans ses conséquences, dans ses incitations que dans ses complicités qui toutes proviennent de la *massa damnata* dont nous provenons. Nous sommes tous, que nous le voulions ou non, solidaires et nous servant d'exemple les uns aux autres, que ce soit pour nous laisser attirer vers la cité de Dieu ou pour écouter ceux qui nous disent que charité bien ordonnée commence par soi-même et qu'il nous faut calculer en vue de notre avenir terrestre, tout en oubliant que cet avenir peut s'arrêter à tout moment.

### 5. Du péché et de ses remèdes (XV, 6)

XV, 6. Cette maladie (*languor*), en effet, cette désobéissance dont nous avons parlé au livre quatorzième, est le châtement d'une première désobéissance et c'est pourquoi elle n'est pas nature, mais vice.

Dieu n'est pas responsable du mal que nous commettons et c'est tout le sens du dogme du péché originel : cet état dans lequel nous naissons en ignorant Dieu, est pour nous la sanction de la faute d'un autre homme, qui *impliquait* en lui tous ses descendants. Mais cet état natif n'est pas notre état définitif puisque Dieu a prévu de nous sauver tous, mais pas malgré nous.

C'est sans doute parce que nous sommes solidaires que nous ne pouvons recevoir le salut qu'en solidarité avec les autres, et tel est le sens mystique de l'Église. Suit une série de prescriptions ou d'exhortations au soutien mutuel, à la correction fraternelle, mais aussi au pardon et à la miséricorde en vue de sortir de ce mal qui nous rend esclaves en nous détournant de notre véritable bien. Mais tous nos efforts, et toutes les bonnes paroles qui peuvent nous être adressées, même en rêve, resteront inefficaces sans l'action de l'Esprit Saint « *qui opère au-dedans pour rendre efficace le remède appliqué du dehors* ». C'est ainsi que, selon l'image donnée par saint Paul, « *Dieu procède en séparant les vases de colère des vases de miséricorde* (Rm 9, 22-23), *par une répartition qu'il est seul à connaître, très secrète, mais cependant juste* » :

XV,6 [...] C'est assurément avec son aide et de manière admirable et cachée que, lorsque le péché qui habite nos membres, ou plutôt lorsque ce qui n'est plus alors que la peine du péché, selon le précepte de l'Apôtre, « *ne règne (regnat) plus dans notre corps mortel pour le soumettre à ses désirs* » et que « *nous ne lui présentons plus nos membres comme des armes d'iniquité* » (cf. Rm 6,12-13), l'homme se tourne vers son esprit (*convertitur ad mentem*) qui, sous la conduite de Dieu (*Deo regente*), n'est plus complice de lui-même pour le mal, mais ce qui le conduit (*regentem*) d'une manière plus tranquille. Et c'est ainsi que, plus tard, libéré de la maladie et de la mort, il régnera (*regnabit*) sans aucun péché dans l'éternelle paix.

Phrase qui demande un peu d'attention en raison des citations qu'elle intègre mais qui dit clairement les conditions requises pour que l'homme en vienne à « *se tourner vers son*

---

<sup>5</sup> Tel est le sens de l'adverbe *mystice* que nous avons rencontré dans notre première séance en XV, 1, 1



*esprit* » : la nécessité de l'aide divine et la rupture avec le péché. Mais ce retour sur soi – la « réflexion » – ne suffit pas puisque c'est seulement en se laissant conduire par Dieu que la partie supérieure de l'âme (*mens*) devient capable de se conduire elle-même dans et pour la liberté ! « Se tourner vers son esprit », c'est donc aussi se reconnaître créature et en venir à dire, comme le fils prodigue de la parabole : « Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi » (Lc 15,17). C'est seulement à partir de cette humilité se soumettant à la loi de Dieu, une loi d'amour, qu'il est possible de se conduire « de manière plus tranquille » et de « régenter ses passions » – les mouvements de son affectivité –, c'est-à-dire de les écouter et de les orienter dans le sens de l'amour de Dieu et du prochain. C'est ainsi seulement que l'on peut sortir de la servitude du péché qui est le fruit de l'orgueil et du refus de se reconnaître pécheur devant Dieu. Ce qui est indiqué ici, c'est, proprement, le remède contre le péché. Il consiste à assumer son propre péché, ce qui est la condition requise pour pouvoir être pardonné et rentrer dans l'intimité de la vie de Dieu tout en espérant, comme le bon larron, être un jour dans son Royaume. Et, plus profondément, c'est reconnaître que Dieu seul peut nous donner la direction pour bien vivre, car il ne nous appartient pas de décider du bien et du mal.

MB Il faut que l'homme reçoive un choc pour se laisser conduire par la grâce...

JM Oui, il faut que l'homme se mette en marche et il ne le peut que par grâce et la manière dont la grâce intervient dans la vie de chacun, c'est le secret de Dieu. Comme dans le cas du santon de Provence auquel il vient un matin l'idée de travailler. Mais, même s'il peut m'arriver de me dire que je vivrais mieux en me comportant autrement, ce n'est pas moi qui peut me sauver de mon péché.

#### **6. C'est la jalousie qui a conduit Caïn à pécher (XV, 7)**

Ce scénario de libération est précisément ce dont Caïn n'a pas voulu, alors que c'est bien ce que Dieu lui avait suggéré, au vu de sa tristesse, en l'invitant à se demander ce qui pouvait bien manquer à son sacrifice: « Pourquoi es-tu devenu triste et pourquoi ton visage est-il abattu? Si ton offrande est juste, mais non ton partage (si recte offeras, recte autem non divides, peccasti ?), n'as-tu pas péché? Calme-toi; vers toi il se retournera, et tu le domineras » (Gn 4,6-7). Telle est la traduction littérale, faite en latin par Augustin, avec les verbes *offrir* et *diviser*, d'un texte qui ne se trouve tel quel que dans la Septante<sup>6</sup>, mais ni dans la *Vetus Latina*, traduction latine de ce texte grec (*si bene egeris*, « si tu agis bien »...) ni dans le texte hébreu qui, traduit par saint Jérôme, deviendra la Vulgate : « Si tu t'améliores tu pourras te relever » (traduction du Rabbinat). Quant à la *Traduction œcuménique de la Bible* de 2010, qui signale ce verset comme « difficile », elle le traduit par : « Si tu agis bien ne te relèveras-tu pas ? Si tu n'agis pas bien, le péché tapi à ta porte te désire. Mais toi domine-le ».

Comme on peut le voir, le scénario de « conversion » décrit par Augustin en XV,6, éclaire de manière singulière cette phrase dont il reconnaît lui-même que « l'obscurité des mots a fait naître plusieurs sens », car διέλῃς, aoriste du verbe διαίρῶ, veut dire « diviser » et « choisir », ce qui prouve, outre le fait qu'Augustin ne manquait pas de consulter le texte grec, que son interprétation n'est pas pure invention de sa part, mais bien une lecture de l'Écriture « selon les règles de la foi ». Pour Augustin, « si Dieu se détourne de l'offrande de Caïn, c'est qu'il la répartissait mal : à Dieu quelque chose de son bien ; mais pour lui, lui-même » (*sibi autem se ipsum*):

XV,7, 1 [...] Tel est le propre de la Cité terrestre : servir Dieu ou les dieux afin de régner avec leur aide dans les victoires et la paix terrestres : non en se concertant [avec les autres] dans la charité (*caritate consulendi*), mais en dominant par cupidité.

---

<sup>6</sup> ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἤμαρτες « Si tu as bien présenté ton offrande, mais en la divisant/choisissant mal, n'as-tu pas péché ? Calme-toi, le péché est sous ta puissance, et c'est à toi de le dominer ». Rappelons que la Septante doit son nom aux soixante-douze traducteurs de la Bible, qui vers 270 av. J-C, ont tous rendu le même texte grec au roi d'Égypte Ptolémée II. Utilisée par les auteurs du Nouveau Testament c'est elle qui était lue dans les églises grecques ce qui suffisait à en garantir l'autorité (cf. plus loin XV, 11)

Car les bons usent du monde pour jouir de Dieu ; les mauvais, au contraire, veulent utiliser Dieu pour jouir du monde. Mais ceux-là du moins croient que Dieu existe ou prend soin des choses humaines, alors qu'il en est de pires qui n'y croient même pas.

Et en revenant au cas de Caïn :

XV, 7,1 [...] En en le renvoyant à la raison pour laquelle il n'avait pas voulu recevoir son offrande, Dieu lui montra qu'en toute justice, il ne devait s'en prendre qu'à lui-même et non pas, de manière injuste, à celui dont il était le frère, car il avait été injuste en partageant mal, c'est-à-dire en vivant mal - ce qui l'a rendu indigne de voir son offrande agréée - et encore plus injuste pour avoir haï sans raison son frère qui était juste.

Le texte que nous lisons dans nos Bibles est une mise en garde contre « le péché tapi à ta porte », mais sans nous dire comment le vaincre, alors qu'Augustin nous présente le texte de la Septante comme une invitation, faite à Caïn, à *réfléchir* sur la cause de sa tristesse, et donc une aide pédagogique indiquant à Caïn comment vaincre le péché et retrouver la joie :

XV,7,2. Cependant, pour ne pas le laisser sans une recommandation (*mandatum*) sainte, juste et bonne, Dieu lui dit: « *Calme-toi, vers toi son retour et tu le domineras* ». S'agit-il du retour de son frère? Certainement pas ! De quoi donc ce retour, sinon du péché ? En effet, c'est après avoir dit: « *Tu as péché* », que Dieu ajoute: « *Calme-toi, vers toi son retour et tu le domineras* ». On peut en effet comprendre que le retour du péché doit être dirigé vers l'homme lui-même, afin qu'il sache qu'il doit attribuer son péché à nul autre qu'à lui-même. En effet, il s'agit là du remède salutaire de la pénitence et de la seule demande de pardon qui ne soit pas déplacée ; on le trouve dans ces mots: « *vers toi son retour* », dans lesquels on ne doit pas sous-entendre : *Sera*, mais *Qu'il soit !*, c'est-à-dire, non pas une prédiction, mais un précepte. Car on est dominé par le péché si, sans se défendre, on le place au-dessus de soi, mais on le soumet en faisant pénitence ; d'ailleurs, celui qui lui offre sa protection (*patrocinium*) dès qu'il se présente ne manque pas de servir sous sa domination.

Celui qui se fait le défenseur du péché en se trouvant toutes les bonnes excuses pour le commettre ou ne rien changer à sa situation de péché, en deviendra inévitablement l'esclave. Ce retour vers soi-même, c'est pratiquer son examen de conscience pour reconnaître la manière très particulière dont on est pécheur et en demander pardon, car Dieu ne demande pas autre chose pour pouvoir accomplir en nous son œuvre de salut. Il ne s'agit pas seulement ici d'une mise en garde, mais bien du remède contre le péché. Et, de fait, on voit mal comment, en ne comptant que sur ses propres forces, Caïn pourrait éviter de pécher à nouveau.

DA Est-ce qu'on peut dire que si on fait sien le péché, on peut le dominer ?

JM Faire sien le péché c'est reconnaître 1) que c'est un péché, en violation de la loi de Dieu, et 2) que c'est moi et pas un autre qui l'ai commis, alors que j'aurais dû faire un autre choix.

DA Est-ce qu'on peut dire qu'on a prise sur lui parce qu'il nous appartient ?

JM Il m'appartient en tant que je l'assume et l'en fait le responsable. Mais toute la difficulté est de reconnaître son besoin d'être sauvé, car, si l'on se fait l'avocat du péché on est sûr de pécher.

MB Nous péchons parce que nous sommes faibles [...]

JM Il faut bien voir que le péché est essentiellement un état qui consiste à vouloir se passer de Dieu, à vivre sans Dieu, « selon soi ». De là vient la difficulté à comprendre le péché originel qui pour nous n'est pas un acte qui nous serait imputé alors que nous ne l'avons pas commis, mais un état, une manière d'être sans Dieu. [...]

Cet état nous précède. Il vient d'un autre ; nous naissons dans un monde soumis au péché, au point que nous sommes nous-mêmes péchés au sens où saint Paul a pu dire « *Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu* » (2Co 5,21). Le Christ a pris sur lui notre péché pour nous permettre de vivre sans pécher et il nous aide dans ce sens par sa présence agissante, par sa grâce, en nous incorporant à lui...

DA Est-ce qu'on peut aller jusqu'à dire qu'on n'a pas à se croire victime, quand on a péché ?

JM On peut l'être, au sens où l'on peut subir une injustice sans en être coupable, comme Job qui ne comprend pas... Mais si j'ai péché, il me faut voir, à la racine de mon péché, ma mauvaise relation à Dieu. Si elle avait été bonne je n'aurais pas péché. [...] Notre seule manière d'écarter le démon, c'est de dire « Seigneur aie pitié de moi », car ce n'est pas avec nos seules forces que nous allons vaincre l'esprit du mal. Mais si notre cœur est pris par l'amour de Dieu, nous allons aller vers la solution qui est de l'ordre de la charité, quelle que soit la situation complexe dans laquelle nous pouvons nous trouver. Car tout dans la réalité ne dépend pas de nous, et on ne peut pas faire comme si cela n'était pas. Toute la question est de savoir quelle réponse nous allons donner ? Une réponse selon Dieu ou selon nous ? D'où l'importance de la prière pour être sans cesse en relation avec Dieu. Et la qualité de cette relation se mesure à notre ouverture de cœur aux autres.

À propos du verbe « dominer » Augustin fait un rapprochement avec ce que dit saint Paul aux Éphésiens : « *Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur* » et « *Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église jusqu'à se livrer pour elle* » (Ep. 5,22-33). Je ne vois pas comment le mari peut aimer sa femme sans tenir compte de ce qu'elle désire et je pense que c'est ce que pratiquent la majorité des couples qui durent : les choses se sont décidées à deux et non pas chacun de son côté. Rien à voir avec une relation sado-masochiste, mais bien l'expression de *ce que devrait être la relation reliant un couple humain selon Dieu*, image pour Augustin, dès son traité de la *Genèse contre les manichéens*, de ce que devrait être en nous la juste relation de notre esprit et de notre affectivité :

XV,7,2 [...] Dans ce passage, ce qui est dit à Caïn à propos du péché ou de la convoitise vicieuse de la chair reprend ce qui a été dit à la femme après le péché ; où il faut comprendre que l'homme appelé à « conduire » sa femme doit être absolument (*esse oportere*) semblable à l'esprit qui doit conduire la chair. C'est pourquoi l'apôtre dit : « *Celui qui aime sa femme s'aime lui-même ; car personne n'a jamais haï sa propre chair* » (Ep 5, 28-29). Ces choses mauvaises doivent donc être traitées comme étant les nôtres, et non pas à condamner comme étant celles d'un autre. Mais ce précepte de Dieu, Caïn le reçut en prévaricateur et, renforcé dans sa jalousie, il tendit un piège à son frère et le tua. Tel était le fondateur de la cité terrestre.

Où l'on voit clairement le lien entre l'amour de Dieu et celui du prochain. En voulant « *utiliser Dieu pour jouir du monde* », ou pour y dominer, Caïn est, dans son cœur, pourrait-on dire le premier idolâtre, car il a sacrifié à un Dieu qu'il imaginait comme pouvant être utilisable dans la conduite de ses affaires, et non comme la source de sa propre vie. Tout cela, bien sûr, n'est pas explicité dans le texte biblique, mais c'est la manière dont Augustin, à partir du texte de la Septante, nous propose de comprendre la raison bien mystérieuse du refus du sacrifice de Caïn. C'est le caractère vicié de sa relation à Dieu, dont il méconnaît ce que nous nommerions la transcendance, et surtout tout ce qu'il en a reçu, qui le conduit, par jalousie, à éliminer son frère dont la vie était droite parce qu'il vivait selon Dieu. Et c'est en cela que Caïn « *est d'une certaine manière celui qui aura signifié, de manière prophétique, les Juifs par qui sera tué le Christ, le pasteur des brebis que sont les hommes, préfiguré en Abel le pasteur de brebis animales* » (XV,7, 2)<sup>7</sup>. « Juif » désignant ici une attitude « religieuse », et non une race !

<sup>7</sup> Augustin renvoie ici à ce qu'il en a dit dans son *Contre Faustus le manichéens* XII, 9

SGJ Caïn n'aurait pas reconnu la transcendance de Dieu ?

JM Dans la manière dont Caïn a offert son sacrifice, il s'est comporté avec Dieu comme avec un partenaire commercial, à égalité, sur le mode du donnant-donnant. Pour lui, Dieu n'avait pas le droit de refuser son sacrifice...

SGJ C'est écrit où ? On dit qu'il apporte les prémices, ce qu'il a de meilleur...

JM « Il offre les fruits de la terre », les produits de son travail. Mais pourquoi est-il jaloux de son frère ?

SGJ Parce que Dieu préfère le sacrifice de son frère...

JM C'est donc la faute de Dieu ?

SGJ. Dieu préfère son frère et la jalousie de Caïn est seconde par rapport à cela.

JM Mais le refus de Dieu est second par rapport au sacrifice de Caïn. Sa jalousie révèle ce qu'il a dans le cœur : il s'estime victime d'une injustice, car le sacrifice d'Abel est accepté et pas le sien. Mais Dieu lui dit, et c'est l'intérêt du texte de la Septante : as-tu bien vu ce que tu m'offrais ? En fait, Caïn voyait son sacrifice comme étant sinon meilleur, du moins équivalent à celui de son frère... Il ne voyait pas Dieu comme un autre...

DA C'est un peu comme dans la parabole des ouvriers de la onzième heure...

JM Oui, un peu... C'est reconnaître que l'amour de Dieu n'est pas du même ordre que nos actes et nos affaires terrestres.

SGJ Mais ici on a deux frères et Dieu qui accepte le sacrifice de l'un et rejette celui de l'autre.

JM Mais Dieu invite Caïn, dont il connaît la jalousie, à se demander pourquoi... Et Augustin développe cette interrogation en XV,7,1 :

XV,7,1. [...] *Un sacrifice est juste quand il est offert au vrai Dieu à qui seul nous devons sacrifier. Mais il n'est pas justement réparti (dividitur) quand on ne fait pas un juste discernement ou des lieux, ou des temps, ou des choses mêmes que l'on offre, ou de qui les offre, ou de celui à qui on les offre, ou de ceux à qui on distribue en nourriture ce qui a été offert. Ainsi partage (divisionem) est synonyme de discernement (discretionem), soit qu'on offre où cela ne convient pas, ou que cela conviendrait non pas ici mais ailleurs; soit qu'on offre quand cela ne convient pas, ou que cela conviendrait non pas maintenant mais à d'autres moments; soit qu'on offre ce qu'on n'aurait absolument jamais dû offrir ni nulle part ; soit que l'homme retienne pour lui le meilleur des choses à offrir au lieu de les offrir à Dieu ; soit que l'on fasse participer à cette offrande un profane ou quelqu'un à qui cela n'est pas permis.*

Autant de questions qui font tout le sérieux des religions instituées comme celui d'une âme délicate et scrupuleuse, mais qui n'étaient certainement pas celle que se posait Caïn.

SGJ Mais avec le Nouveau Testament, on n'en est plus là.

JM Absolument, mais avec Caïn, on n'en est pas encore là. Pour nous, le vrai sacrifice, comme le Christ nous l'apprendra, c'est de s'offrir soi-même à Dieu : « *C'est pourquoi le Christ entrant dans le monde dit : Tu n'as voulu, ni sacrifice ni offrande, mais tu m'as formé un corps [...] Alors j'ai dit : Voici, je viens avec le rouleau du livre écrit pour moi, pour faire, ô Dieu, ta volonté* » (He 10, 5-7). Et ces paroles sont du Psaume 40,6, la même idée se retrouvant dans le Psaume 51, 16-17 ! Pour Augustin « *si Dieu se détourne de l'offrande de Caïn, c'est qu'il la répartissait mal : à Dieu quelque chose de son bien ; mais pour lui, lui-même* » (sibi autem se ipsum, XV,7,1). Ce qui est suggéré par la question de Dieu à Caïn au sujet de son sacrifice se trouve ainsi explicité dès l'Ancien Testament, à tel point que vouloir reconstruire le Temple pour y sacrifier à nouveau des animaux, serait une véritable régression par rapport à l'esprit du judaïsme... Pour nous, chrétiens, depuis celui du Christ, le véritable sacrifice, consiste à s'offrir soi-même à Dieu en faisant sa volonté. Cela, aucun rite ne peut le compenser : je ne peux pas plus acheter Dieu, que payer mon amende. Le sacrifice qui

veut dire rendre sacré (*sacrum facere*) ne consiste plus à verser le sang, la vie d'un être vivant pour Dieu, mais à s'offrir soi-même. Il est de l'ordre de la relation et d'une relation confiante à Dieu qui n'a pas besoin de nos dons, alors que c'est nous qui avons besoin de lui rendre grâce car « cela est juste et bon », comme nous le disons au début de la prière eucharistique, avant de participer à l'unique sacrifice du Christ, offert une fois pour toutes...

SGJ Moi, j'ai deux enfants et je ne fais pas de préférence, même si l'un d'eux est maladroit.

JM Soit, mais ce récit est pour notre instruction et l'on peut penser que c'est par pédagogie que Dieu refuse le sacrifice de Caïn : non seulement pour l'amener à se convertir, mais pour nous apprendre ce que doit être un véritable sacrifice.

SGJ Mais c'est parce qu'il ne se sent pas aimé que Caïn tue son frère... Cette préférence de Dieu pour Abel au point de rejeter le sacrifice de Caïn est pour moi incompréhensible et très différente de ce que dit le pape François de la miséricorde.

X Mais Dieu voit quelque chose de pas clair dans le cœur de Caïn

SGJ Mais justement, si on voit quelque chose de pas clair dans le cœur de son enfant, on ne va pas en rajouter...

JM Il faut bien voir que cette histoire a pour fonction de nous dire ce que doit être notre relation à Dieu et comment nous pouvons, avec son aide, sortir du péché. Si Dieu avait accepté les deux sacrifices, on n'aurait rien appris. Et d'autre part, on ne sait pas ce qu'il en est du sort éternel de ce Caïn. L'Écriture nous dit seulement qu'il s'éloigna de la face de Dieu et habita dans la terre de Nod à l'est d'Eden (Gn4,16), l'est étant le lieu où se lèvera « *le Soleil d'en haut venant nous visiter* », comme le chantera Zacharie (Lc 1, 78). Cela ne veut donc pas dire que Caïn, soit damné, mais il représente ici le citoyen de la cité terrestre. Or selon le plan divin, tout citoyen de la cité terrestre est appelé à être sauvé, à condition qu'il le veuille, c'est-à-dire à condition de vivre selon Dieu et non plus selon lui-même. Mais Caïn peut aussi représenter le pécheur endurci qui ne veut rien savoir de Dieu, ni rien envisager d'autre que ce qui se passe sur terre.

## **2. Quelques questions sur la vraisemblance du récit de la Genèse (XV, 8-16)**

XV,8.1. Mais maintenant c'est l'histoire qui me semble devoir être défendue, afin de ne pas enlever toute crédibilité à l'Écriture quand elle dit qu'une cité fut construite par un seul être humain (*hominem*), alors qu'ils ne semblent pas avoir été plus de quatre hommes (*virii*) à vivre sur terre, ou plutôt trois après que le frère eut tué son frère : le premier homme, père de tous (*primus homo pater omnium*), ce Caïn et son fils Énoch dont cette ville porta le nom. Ceux qui s'en étonnent devraient davantage prendre en considération qu'il n'était pas nécessaire à l'écrivain de cette histoire sacrée de nommer tous les hommes qui avaient pu alors exister, mais seulement ceux que réclamait la logique de l'œuvre entreprise. Or le propos de cet auteur, en qui agissait l'Esprit Saint, était, par une suite de générations déterminées issues d'un homme, de parvenir jusqu'à Abraham, puis, de sa postérité jusqu'au peuple de Dieu (*populum Dei*), distinct des autres peuples (*gentibus*), dans lequel seraient préfigurées et annoncées toutes les choses futures prévues dans l'Esprit-Saint, au sujet de la Cité dont le règne sera éternel, et de son Roi et Fondateur, le Christ. Mais il ne fallait pas oublier de parler de l'autre société humaine que nous appelons la cité terrestre, autant qu'il serait suffisant de l'évoquer pour que brille, par contraste, la cité de Dieu.

Le livre de la *Genèse* n'est pas un ouvrage historique au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais un récit composé de faits *signifiants* destinés au croyant pour qu'il puisse

connaître le développement des deux cités qui sont aussi anciennes que l'humanité. En effet, à la différence de la cité terrestre, parfaitement visible puisque c'est en elle que nous sommes nés et mourrons tous, la cité de Dieu ne se construit en ce monde que dans les cœurs et ne peut donc se révéler qu'à travers des signes et des signes qui ne peuvent parler qu'au croyant. C'est pourquoi entre le meurtre d'Abel, qui est un condensé du péché de l'homme dans ses deux dimensions – injustice envers les hommes et impiété envers Dieu –, et l'histoire de Noé dont l'arche flottant sur les eaux du déluge préfigurera l'Église au milieu du monde, et qui sera le signe d'un nouveau départ pour l'humanité, se situe forcément un long intervalle de temps dont la durée nous échappera toujours, mais qui est, pour Augustin, l'occasion de répondre à des objections de simple bon sens contre la vraisemblance du récit de la *Genèse*.

### **1. À propos de la construction de la première cité (XV, 8)**

Le problème est de passer des trois « messieurs » (*virii*) dont nous connaissons les noms après le meurtre d'Abel, à un groupement d'hommes suffisamment nombreux pour qu'une ville puisse être construite, et même de passer à plusieurs groupes humains, car, si « *une cité n'est rien d'autre qu'une multitude d'hommes reliés par un lien de société* », pourquoi fonder une ville sinon pour se défendre contre d'éventuels ennemis (XV, 8, 2) ?

Réponse : il nous est dit que Seth fut conçu par Adam après le meurtre d'Abel, mais rien ne nous empêche de penser, ne serait-ce que pour qu'il y ait eu quelques filles, que Caïn ne fut peut-être pas le premier-né du premier couple ni que ce couple n'ait pas eu d'autres enfants.

### **2. De la longévité des hommes, avant le déluge (XV,9-16)**

L'autre procédé du rédacteur biblique est d'allonger, de manière pour nous démesurée, la durée de vie de ces premiers hommes. Ainsi, Adam avait cent trente ans après la mort d'Abel, quand il engendra Seth ; « *puis ses jours durèrent huit cents ans et il engendra des fils et des filles. Adam vécut en tout neuf cent trente deux ans et mourut* » » (Gn 5,3-5). Et, même si c'est avec des chiffres quelques peu différents, mais toujours en deçà de mille ans, c'est toujours le même refrain qui conclut chaque génération dans la lignée de Seth (Gn5) après l'engendrement de celui qui sera le chef de la lignée suivante. Bref, les personnages nommés dans le récit sont ceux qui ont quelque chose à nous apprendre. Ici, il est important que Caïn soit né avant Abel.

Mais comment croire une telle longévité ? Augustin va déplacer la question en utilisant l'argument des géants qui, selon la *Genèse*, auraient existé avant le déluge (Gn 6,4) et même selon Virgile (*Énéide* XII, 899-900), qui raconte que l'un d'eux aurait arraché une grosse pierre que douze hommes auraient pu à peine soulever, et l'aurait portée en courant avant de la jeter. Augustin dit son étonnement quand il vit de ses yeux sur une plage d'Utique une « molaire humaine, près de cent fois plus grosse que l'une des nôtres » (XV,9). Que l'on puisse douter de la provenance humaine de cette molaire n'enlève rien aux questions que nous nous posons devant certains mégalithes. D'où cette réponse à l'objection : « *est-il incroyable que ce qui n'est pas maintenant ait été dans un autre temps* » (XV, 9) ?

Augustin va chercher une réponse plus savante en comparant le texte de la Septante qu'il peut suivre dans une vieille traduction latine, au texte hébreu qui vient d'être traduit par Jérôme et cela durant plusieurs chapitres : « *Adam, avant d'engendrer son fils appelé Seth, avait, d'après nos livres, deux cent trente ans, cent trente d'après l'hébreu, mais après la naissance de ce fils il a vécu, selon notre texte, sept cents ans, selon l'hébreu, huit cents, si bien qu'il y a accord dans les deux pour le total* » (XV,10). Et il en va de même, à quelques détails près, pour les générations suivantes, jusqu'à Noé... Tout en remarquant que pour ceux qui s'en tiennent à la Septante, les Juifs, « *jaloux de voir passer en nos mains à la faveur de cette traduction la Loi et les Prophètes, auraient altéré leur texte pour diminuer l'autorité du nôtre* » (XV, 11), Augustin souligne que l'important est ici de montrer que la fondation d'une ville par Caïn n'avait rien d'impossible (cf. XV, 11).

Cependant, les Septante auraient très bien pu de leur côté et par souci de vraisemblance, retarder l'âge de la puberté en supposant par exemple que les années de cette époque en valaient

dix des nôtres. Mais cela ne tient pas avec la date du Déluge : « *au cours de la six centième année de la vie de Noé, le deuxième mois et le vingt-septième jour du mois* » (Gn 7, 11), ce qui veut dire que « *les mois d'alors étaient identiques à ceux d'aujourd'hui* » (XV, 14,1)<sup>8</sup>.

Et puis ce n'est pas le développement de la cité terrestre qui est objet de révélation, mais le fait que, dès le début, *signifiée* par Abel puis par certains descendants de Seth, la cité de Dieu, lui coexistait, mais seulement *signifiée*, de manière mystérieuse, par quelques individus.

Cependant, depuis que les recherches scientifiques nous ont conduits à admettre comme une évidence la théorie de l'évolution, toutes ces considérations chronologiques n'ont plus guère de sens pour nous, sinon celui de nous confirmer que les premiers chapitres de la *Genèse* n'ont aucune valeur « historique ». Mais ce livre nous dit ce qu'aucune découverte scientifique ne pourra jamais nous dire : ce qu'est l'homme et comment vivre en homme ; ce qu'il en est du bien et du mal ; ce qu'il en est du péché et comment s'en délivrer. Tout cela se trouve dans le péché de Caïn et dans le sacrifice d'Abel qui préfigure celui du Christ, devenu depuis la norme de tout sacrifice.

### **3. Les deux généalogies jusqu'à Noé (XV, 17-21)**

Il y a ici un point très important à ne jamais oublier : la cité terrestre se développe par génération, alors que la cité céleste le fait bien à partir des génération de la cité terrestre, mais par élection divine, laquelle suppose toujours le libre choix des hommes.

*XV, 17. Alors qu'Adam était le père de ces deux générations dont l'une appartient à la cité de la terre, l'autre à la cité du ciel, après la mort d'Abel dont le meurtre figurait un admirable mystère, il y eut deux pères, un pour chacune de ces deux séries de générations : Caïn et Seth, et c'est parmi leurs fils dont il fallait mentionner les noms, que commencèrent à se manifester de manière plus évidente chez les mortels les marques (indicia) des deux cités.*

Une question se pose, qu'Augustin ne semble pas avoir jugé utile d'explicitier : si l'entrée dans la cité de Dieu se fait par élection divine, pourquoi une « généalogie » à partir de Seth ? Nous pouvons supposer que c'est pour signifier que, selon le plan divin, cette cité de Dieu a non seulement été prévue, mais a effectivement commencé, *dès l'origine*. C'est en effet cette régénération par grâce que signifieront d'abord la circoncision pour les fils d'Abraham, puis le baptême pour les disciples du Christ, deux signes de l'action de la grâce qui certes ne peuvent suffire à garantir la qualité du cœur d'un homme, toujours libre de répondre ou de ne pas répondre aux avances de Dieu, mais qui relèvent cependant d'une transmission humaine, ce qui est manifestement le cas de la circoncision au huitième jour de l'enfant. Mais cela veut dire aussi que la grâce peut toucher le cœur d'un être humain en dehors de son appartenance au Peuple de Dieu ou à l'Église, car sinon, comment expliquer les mouvements de conversion ? En vérité, et c'est *ce que Caïn n'a pas reconnu dans la préparation de son sacrifice*, l'action de la grâce prévient toujours nos choix. Ce n'est donc pas Dieu qui a prédestiné Caïn à tuer son frère, ni ce frère à être tué. Mais parce qu'Abel vivait selon Dieu et Caïn selon lui-même, ils sont au principe des deux cités. Leurs métiers n'y étaient pour rien, mais seulement l'état de leur cœur.

Autrement dit, chaque témoin de la cité de Dieu a nécessairement un père de chair et vit jusqu'à sa mort parmi les hommes dont il partage l'histoire, mais son élection ne vient pas de la chair : elle vient de Dieu, même si c'est le plus souvent en passant par des hommes, et elle

---

<sup>8</sup> cf. XV, 14,1 : Dès lors chacune des neuf cents années et plus vécues par les premiers hommes furent aussi longues que plus tard les cent soixante-dix d'Abraham (cf. Gn 25, 7), et après lui les cent quatre-vingts de son fils Isaac (Gn 35, 28), les cent cinquante environ de Jacob fils d'Isaac (Gn 47, 28), et longtemps après les cent vingt de Moïse (cf. Dt 34, 7) ; et aussi longues que maintenant les soixante-dix, les quatre-vingts années, guère plus, des hommes de nos jours, dont il est dit : « *Au-delà, il n'y a pour eux que peine et douleur* » (Ps 89, 10).

n'est élection que dans la mesure où l'homme y répond positivement, car nul ne peut dire « avoir une vocation », avant d'y avoir effectivement répondu.

### **1. Ce que disent les noms**

La différence entre ces deux séries de génération apparaît déjà dans les noms à propos desquels Augustin se réfère au traité de saint Jérôme sur les nominations hébraïques. **Caïn** signifie « avoir » – d'où la réflexion d'Ève : « j'ai eu un homme (ἄνθρωπον) de par Dieu » – et il engendra **Énoch** (Ἐνώχ) qui signifie « dédicace », ce qui veut dire que la ville fondée par Caïn et qui portera le nom de ce fils, est bien la cité terrestre, pour laquelle ce monde, loin d'être un lieu d'exil, est l'unique horizon des aspirations humaines.

Par contre, **Seth** signifie « résurrection » et son fils **Énosh** (Ἐνώσ) signifie « homme », mais pas comme Adam, nom donné par Dieu à l'homme (*anthropos*), quand il le créa mâle et femelle (cf. Gn 5,2), si bien qu'il désigne l'humanité en tant que telle, alors que c'est l'homme (dans le texte, « l'Adam », et non pas *ish*) qui nomma sa femme (*isha*) **Ève** (*HvH*), car elle est mère de tous les vivants (cf. Gn 3,20)

XV, 17 [...] À partir de là, aucune ambiguïté : la femme fut ainsi appelée Ève de son nom propre, tandis qu'Adam du fait qu'il signifiait l'homme était le nom des deux. Énosh, en revanche, signifie « homme » de telle sorte que, selon les hébraïsants, il ne saurait désigner la femme ; cela parce qu'il est fils de la résurrection où l'on ne prendra plus ni époux, ni épouses (cf. Lc 20, 35), car, dans le séjour où nous aura conduit la régénération, il n'y aura plus de génération.

### **2. La différence entre les deux lignées (XV, 17-18)**

La différence entre les deux lignées apparaît encore plus nettement dans leurs généalogies. Celle de Caïn ne tient que quelques lignes en Gn 4,17-21 : « *Caïn connut sa femme; elle conçut et enfanta Hénoch. Caïn bâtitait alors une ville, qu'il désigna du nom de son fils Hénoch. Hénoch devint père d'Irad; celui-ci engendra Mehouyaél, qui engendra Metouchael qui engendra Lamech. Lamech prit deux femmes, la première nommée Ada, et la seconde Cilla. Ada enfanta Jabal, souche de ceux qui habitent sous des tentes et conduisent des troupeaux. Le nom de son frère était Jubal, la souche de ceux qui manient la harpe et la lyre. Cilla, de son côté, enfanta Tubalcaïn, qui façonna toute sorte d'instruments de cuivre et de fer, et qui eut pour sœur Naama* ».

XV, 17 [...] C'est une manière élégante de dire que la Cité de la terre aura en elle jusqu'à la fin des générations charnelles issues de l'union d'hommes et de femmes. De là vient que les épouses de cet homme, le dernier ancêtre nommé, sont elles aussi désignées de leur nom propre, ce que l'on ne trouve nulle part avant le déluge, en dehors d'Ève. [...] Cette cité trouve son origine et sa fin sur terre où rien n'est à espérer au-delà de ce qu'on peut voir en ce siècle.

### **3. Énosh, figure du « peuple qui appartient à la grâce de Dieu » (XV, 18)**

Rien de tel avec la postérité de Seth dont seul est alors cité le premier né en Gn 4,26 : « *A Seth aussi, naquit un fils auquel il donna pour nom Énosh et celui-ci mit son espérance à invoquer le nom du Seigneur* ».

XV, 18 [...] Voilà ce que crie le témoignage de la vérité. C'est dans l'espérance que vit l'homme fils de la résurrection; c'est dans l'espérance que vit la cité de Dieu aussi longtemps que dure son exil ici-bas, elle qui est engendrée de la foi en la résurrection du Christ. Car ces deux hommes, Abel qui signifie « deuil » et Seth son frère qui signifie « résurrection » sont la figure de la mort du Christ et de sa vie une fois sorti de chez les morts. De cette foi naît ici-bas la cité de Dieu, c'est-à-dire l'homme qui a mis son espérance à invoquer le nom du Seigneur Dieu.



Augustin suit ici la version de la Septante alors que le texte hébreu ne limite pas cette invocation à Énosh, mais dit : « *Alors on commença d'invoquer le nom du Seigneur* », ce qui veut dire que la cité de Dieu ne se limite pas à Énosh. D'où cette question qui témoigne de l'hésitation d'Augustin entre les deux versions et de la raison de son choix :

XV,18 [...] Pourquoi donc attribuer en propre à Énosh ce que l'on comprend comme commun à tous les hommes pieux, sinon parce qu'il fallait que dans celui qui est reconnu comme le premier descendant du père des générations réservées pour la meilleure part, c'est-à-dire celle de la Cité d'en haut, soit préfiguré l'homme, c'est-à-dire la société des hommes vivant, non selon l'homme dans la réalité de la félicité terrestre, mais selon Dieu, dans l'espérance de la félicité éternelle ? Il n'est pas dit: Il a mis son espérance dans le Seigneur Dieu, ni : Il a invoqué le nom du Seigneur Dieu, mais : « *Il a mis son espérance à invoquer le nom du Seigneur Dieu* ». Que veulent donc dire : « *Il a mis son espérance à invoquer* », sinon l'annonce prophétique qu'allait naître un peuple qui, selon l'élection de la grâce, invoquerait le nom du Seigneur Dieu ?

Ainsi, l'homme de la cité céleste ne met pas son espérance en lui-même, ni même dans un autre homme, comme le font, à la suite de Caïn, tous les citoyens de la cité terrestre. Quant à ce peuple élu, visible en certains de ses représentants, « il appartient à la grâce de Dieu ».

#### **4. Un juste enlevé au ciel, Énoch, fils de Yered**

Nous savons aujourd'hui, avec les progrès de l'exégèse que les deux généalogies que nous venons d'évoquer appartiennent à la tradition yahviste, dans laquelle Dieu, est désigné par le tétragramme. Le texte de cette tradition commence au second récit de la création en Gn 2,4 et s'arrête en Gn 4,26 sur l'invocation de YHWH, alors que ce nom ne sera révélé à Moïse dans le buisson ardent, qu'en Exode 3,14. Quant à la tradition patristique, elle reprend en Gn 5,1, le récit de Gn1 dont les sept jours fondaient la semaine juive, et le sabbat. Ce chapitre commence ainsi : « *Voici le livre de la postérité d'Adam. Lorsque Dieu créa l'homme, il le fit à la ressemblance de Dieu. Il le créa homme et femme, il les bénit et il les appela du nom d'Adam, lorsqu'ils furent créés. Adam, âgé de 130 ans, engendra un fils à sa ressemblance et il lui donna le nom de Seth* ».

Comme on peut le voir, il n'est fait mention ici ni de Caïn ni d'Abel, mais seulement de la lignée qui portera les témoins de la cité de Dieu. Or, à la septième place en comptant Adam, surgit un autre Énoch, une autre « dédicace ». Cet Énoch, fils de Yered, vécut 65 ans avant d'engendrer Mathusalem, « *puis ayant suivi les voies de Dieu, il disparut car Dieu l'avait enlevé* ». Il avait alors 365 ans (cf. Gn 5,21-13).

XV, 19 [...] C'est lui qui fut enlevé parce qu'il plut à Dieu, lui qui se situait à une place remarquable dans l'ordre des générations, le septième depuis Adam, celui qui est consacré au sabbat. Mais si l'on compte à partir de Seth, père des générations distinctes de celles de Caïn, Énoch est le sixième; et c'est au sixième jour que l'homme fut fait et que Dieu acheva toutes ses œuvres. Et son enlèvement est la préfiguration du report (*dilatatio*) de notre propre dédicace. Certes, elle est déjà accomplie dans le Christ notre chef, ressuscité pour ne plus mourir et qui fut lui-même enlevé. Il reste cependant une autre dédicace, celle de la maison tout entière dont le Christ est le fondement (cf. Ep 2, 20), et qui est reportée à la fin des temps, quand aura lieu la résurrection de tous ceux qui ne doivent plus mourir.

#### **5. De la postérité de Caïn (XV, 20-21)**

Si la lignée de Seth devait parvenir jusqu'à Noé, traverser le déluge et se poursuivre jusqu'à Abraham à partir duquel saint Matthieu fera commencer la génération charnelle du Christ, « *roi éternel de la cité de Dieu* », celle de Caïn semble s'arrêter au Déluge « *dans lequel seront englouties toutes les générations de la cité terrestre* ». Toutefois, en raison de la génération

charnelle de laquelle nous naissons tous et parce que des humains, même nés de citoyens de l'autre cité, ne manqueront pas de pécher, cette cité va inévitablement se reconstituer à partir des descendants de Noé (cf. XV,20,1), elle qui, fondée sur l'enchaînement des générations, reste pour chacun le point de départ et l'environnement de son existence.

Par contre, « *la régénération conduit la cité de Dieu qui pérégrine en ce siècle à l'autre siècle dont les enfants ni n'engendrent ni ne sont engendrés* » (XV,20,1). C'est pourquoi, si le fait d'engendrer et d'être engendré est commun aux deux cités, il va se trouver, dans la cité céleste, « *des milliers et des milliers de citoyens s'abstenant d'engendrer* », parce qu'ils auront mis leur foi en Dieu, pour eux le seul souverain bien. Toutefois, cela n'est pas le cas de ceux qui peuvent les imiter dans l'autre cité mais pour de tout autres raisons, le plus souvent erronées, puisque, selon le plan du Créateur, il est dans la nature de l'homme d'engendrer. Et, de fait, personne n'est dit s'en être abstenu avant le déluge.

Nous avons vu en effet que la brève généalogie de Caïn (Gn4,17-22) s'achève sur le nom de *Naama*, la fille de l'une de ses deux femmes, dont le nom signifie volupté, mais aussi le charme et ce qui inspire confiance. Ce qui signifie que la génération terrestre ne peut pas se passer de femmes pour engendrer, mais aussi que l'acte de génération va être accompagné de plaisir qui, recherché pour lui-même et dans l'utilisation de son partenaire, va suffire à faire oublier de « vivre selon Dieu » et même sous son regard. Le contraste est évident avec Énosh, le fils de Seth, qui « *mit son espérance à invoquer le nom du Seigneur* » (Gn 4,26).

XV, 20, 4 [...] La succession des générations d'Adam par Caïn le meurtrier s'achève sur le nombre onze qui signifie le péché et elle se termine par une femme dont le sexe est à l'origine du péché par lequel nous mourons tous<sup>9</sup>. En effet, une fois commis, ce péché fut suivi de la volupté de la chair qui résiste à l'esprit, car cette fille de Lamech, Naama, peut être interprétée comme signifiant la « volupté »<sup>10</sup>.

Le nombre onze signifie le mal parce qu'il dépasse d'une unité le nombre dix, celui du décalogue. Mais il est ici obtenu d'une manière un peu confuse : en comptant Adam et Lamech on obtient le nombre sept auquel on ajoute les quatre enfants de ce dernier qui ne devraient faire qu'une seule génération... Mais tout semble se passer comme si la polygamie de Lamech brouillait les pistes en faisant se confondre les filiations...

Quant au rôle du sexe de la femme il convient de voir ici qu'il n'est pas le lieu du « péché originel », qui fut un péché d'orgueil et de désobéissance (cf.Gn3), mais le lieu de sa transmission par génération, et donc « *ce qui fait que nous mourons tous* ». Cependant je reconnais que la traduction de cette phrase que je viens de citer l'expose à la critique de ceux qui voient en Augustin l'adversaire de la sexualité, et d'une sexualité qui, pour eux, ne peut être qu'heureuse, comme si, quand elle est mal vécue parce que mal pensée, elle ne pouvait pas être aussi cause de malheur et de drames. Car, nous le savons, « *la volupté de la chair qui résiste à l'esprit* », ce n'est ni le sexe, ni le désir en tant que tels, mais une certaine manière d'être qui consiste à « vivre selon soi » - en égoïste qui utilise l'autre et l'asservit – tout en divinisant le plaisir, nommé par Baudelaire « ce bourreau sans merci », pour en faire une idole, au lieu et place du vrai Dieu.

SGJ Mais il est écrit noir sur blanc que le sexe de la femme est à l'origine du péché !

JM Certes, mais la lecture « féministe » et anti augustiniennne de cette phrase néglige deux choses : la première c'est qu' « Adam » est le nom donné, à travers le premier couple, à l'humanité tout entière (cf. Gn5,2 cité en XV, 17 et repris en XV,21) et que c'est en Adam que toute l'humanité a péché ; la seconde, c'est que le « péché » transmis par génération n'est pas un acte mais un *état* de séparation d'avec Dieu, si bien que, le « commencement » (*initium*) dont il s'agit ici ne peut être que celui de notre mortalité, elle-même sanction du péché d' « Adam ».

<sup>9</sup> Traduction de la bibliothèque Augustinienne n°36, p131.

<sup>10</sup> D'après saint Jérôme, mais *Naama* peut aussi signifier le charme (*decor*) et ce qui inspire confiance (*fides*)

SGJ Mais je lis : « *le sexe est à l'origine du péché par lequel nous mourons tous* ». C'est la fameuse scène du jardin...

JM. Sauf que ce n'est pas du tout ce que raconte le chapitre 3 de la *Genèse* !

SGJ C'est Augustin qui l'a oublié, car, sinon, pourquoi écrirait-il cela ?

JM C'est le traducteur qui, sans doute influencé par ce qu'on a pu dire sur Augustin en la matière, n'a pas vraiment compris ce que cette phrase voulaient dire : que, pour nous, l'état de péché commence dès le sein maternel et que c'est là l'origine de notre mortalité. En effet, selon le récit biblique, le péché de l'homme est antérieur au premier acte de génération par lequel la situation pécheresse du premier couple, c'est-à-dire d'« Adam », s'est transmise à tous ses descendants. De plus et contrairement à un préjugé qui se veut savant mais qui témoigne en fait d'une non lecture du texte biblique, le premier péché ne fut pas un acte sexuel, et le sexe - qui peut, certes, être une occasion de pécher dans la « volupté charnelle », c'est-à-dire dans une sexualité vécue dans « *l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu* » - ne peut être mentionné ici que comme un lieu de transmission. Car comment le sexe de la femme pourrait-il être, en lui-même, un « lieu » de péché alors que Dieu a commandé au couple « Adam » de croître et de se multiplier ? Mais le mal moral est dans le mauvais usage d'un bien et il appartient aux humains de toujours pouvoir pervertir ce qui est bon.

Suite à cette discussion essayons de traduire cette phrase latine de plus près : *et ipse numerus femina clauditur, a quo sexu initium factum est peccati, per quod omnes morimur*. On remarque que le relatif *quo* est masculin ou neutre et ne peut donc pas avoir pour antécédent *femina*. Ce serait plutôt un relatif absolu, repris plus loin par le *quod* ce qui permettrait de dire « *d'où il résulte que nous mourons tous* », et cela est d'autant plus vraisemblable que chez Cicéron : *quo factum est, ut...* veut dire « il en résulta que ». Nous pouvons donc dire qu'il ne peut absolument pas s'agir du sexe de la femme, mais du sexe ou de la sexualité en général, en tant que lieu de la génération et donc de la transmission. Bref, notre phrase pourrait se traduire ainsi : « *un nombre qui se clôt par une femme d'où il résulte, par le sexe, ce début du péché par lequel nous mourons tous* ». Ce qui n'est pas sans rappeler le problème *in quo omnes peccaverunt*, « en quoi/ en qui (=Adam) tous ont péché » de Rm 5,12, qui serait sans doute moins problématique si on admettait que ce péché transmis est un état et non un acte. Mais, dans la mesure où la mort est annoncée à Adam comme un châtement (cf. Gn3, 19), c'est le péché et non le sexe qui est à l'origine du fait que nous mourons tous.

### **Conclusion sur les débuts des deux cités**

Nous l'avons dit en commençant, il n'y a rien de plus visible que la cité terrestre, alors que la cité céleste, en elle-même invisible, ne peut être pour nous un objet de foi et d'espérance que *signifiée* par des témoins : des hommes et des femmes vivant selon Dieu parmi des hommes qui ne vivent que selon l'homme. Elle est partiellement signifiée par l'Église dans laquelle se rassemblent les disciples du Christ, mais surtout dans les saints qui sur terre ne font que passer, comme le Christ, « en faisant le bien » (cf. Ac10,38). Sans s'y installer, car ils n'y sont pas pour faire souche mais pour engendrer de nouveaux membres de la cité de Dieu, c'est-à-dire non pas seulement mettre au monde des enfants et constituer un patrimoine, mais pour les éduquer en vue du Royaume de Dieu, en leur apprenant à vivre, par la parole et par l'exemple, « selon Dieu ». C'est pourquoi la parole de Jésus « *ceux qui seront trouvés dignes d'avoir part au siècle à venir ne prendront ni femmes ni maris* » (Lc 20, 35) annonce que, passée la mort et une fois ressuscités, nous ne serons plus que des frères et des sœurs dans le Christ et que l'amour divin l'emportera sur tous nos amours terrestres... L'Église, telle que nous la voyons, composée de pécheurs, ne peut être que le *signe* de la cité de Dieu. Elle n'en est la réalité, au fil des siècles, que dans les saints qui s'en nourrissent et la nourrissent, mais

dont la sainteté n'est elle-même que le signe de la puissance agissante de Dieu dans notre pâte humaine.

C'est pour avoir négligé le fait que le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde, même si c'est dans l'histoire du monde qu'il se construit dans les cœurs, que des théoriciens ont pu élaborer ce que l'on a pu nommer « l'augustinisme politique »<sup>11</sup> en ne retenant manifestement de *La Cité de Dieu* que son titre, pour justifier la théocratie pontificale au fondement de la chrétienté médiévale. Mais en voulant instaurer le royaume de Dieu sur terre, au point d'étouffer et de masquer, jusqu'à vouloir la remplacer, la cité terrestre, ils ont privé les hommes de leur libre choix sans lequel ils ne peuvent ni vivre en esprit ni librement choisir d'aimer Dieu, car ce n'est pas d'abord nos corps, mais bien notre libre-arbitre par lequel nous pouvons nous bien conduire, que la grâce divine vient guérir et réorienter. C'est pourquoi la sécularisation que nous vivons depuis la Révolution française me semble n'être pour le moins qu'un juste retour de balancier, et même comme un signe des temps, pour nous rappeler que « le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde »<sup>12</sup>, que c'est seulement par grâce que nous sommes sauvés et que le signe de cette grâce parmi les hommes, ne peut être que la charité, y compris envers les non croyants...

Mais laissons Augustin conclure sur ce premier âge de l'humanité :

XV 21 [...] De la postérité [d'Adam] condamnée comme une masse unique vouée à un juste châtement, Dieu fait des vases de colère pour le déshonneur, des vases de miséricorde pour l'honneur (cf Rm 9, 23), rendant aux uns ce qui leur est dû en châtement, aux autres donnant en grâce ce qui ne leur est pas dû, afin que, de la comparaison même des vases de colère, la cité d'en haut qui est en exil sur terre apprenne à ne pas se fier à la liberté de son pouvoir de choisir (*libertate arbitrii sui*), mais à mettre son espérance dans l'invocation du nom du Seigneur Dieu. Car la volonté qui, dans sa nature, a été créée bonne par un Dieu bon, mais muable par l'Immuable, parce que tirée du néant, peut tantôt se détourner du bien pour faire le mal, ce qui se fait par le libre arbitre, et tantôt se détourner du mal pour faire le bien, ce qui ne peut se faire sans le secours divin.

Mais aussi par le libre-arbitre que la grâce vient guérir de sa désorientation originelle.

---

<sup>11</sup> L'expression est de H.-X. Arquillière (1954), citée par Goulven Madec, in *Lectures augustiniennes*, IEA, 2001, p. 307 : qui remarque : « Il reste que les théories théocratiques médiévales sont fondées sur un contresens radical dans l'interprétation du *De civitate Dei* »

<sup>12</sup> Cf. Luc 17,20-21 : « En ce temps-là, comme les pharisiens demandaient à Jésus quand viendrait le règne de Dieu, il prit la parole et dit : « La venue du règne de Dieu n'est pas observable. On ne dira pas : "Voilà, il est ici !" ou bien : "Il est là !" En effet, voici que le règne de Dieu est à l'intérieur de vous ».