

3. DE LA CRÉATION DES ANGES (XI, 9-23)

Au programme de cette séance, ce que nous considérerons comme deux autres sections du livre XI de la Cité de Dieu : la quatrième (9-15) sur la création des anges, assimilée à la lumière du premier jour du récit de la création, et la cinquième (16-23), où se trouvent approfondies les notions de bien et de mal, la grande question étant : d'où vient le mal que nous commettons alors qu'en le commettant nous allons contre notre véritable intérêt ?

4. La création des anges, lumière du premier jour (XI, 9-15).

Dans cette section, Augustin entend confirmer par l'Écriture l'hypothèse, avancée en XI, 7, selon laquelle la « lumière » créée au premier jour – avant que ne soient créés, au quatrième jour, le soleil et les astres – correspondrait aux « *saints anges qui forment une grande partie de la Cité de Dieu et aussi la plus heureuse puisqu'elle n'a jamais été en terre étrangère (peregrinata)* » (XI, 9).

En effet, si dans le récit de la création, entièrement réalisée en six jours, la création des anges ne se trouve pas explicitement nommée, elle ne peut pas avoir été totalement passée sous silence et doit donc y être indiquée au moins de manière indirecte. Aussi, compte tenu de leur invisibilité, ce ne peut guère être que dans le « ciel » de la phrase initiale : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, ou dans cette « lumière » créée au premier jour.

Précisons que leur invisibilité n'affecte pas seulement nos yeux de chair, mais aussi notre intelligence, puisque nous ne pouvons *connaître* leur existence – ce qui est tout autre chose que d'*imaginer* des extra-terrestres ! – qu'en nous laissant instruire par l'Écriture, et comme les révélations de l'Écriture nous sont faites en vue de notre salut, nous devons penser que les anges tiennent une place non négligeable dans le plan de Dieu.

La phrase *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* énonce au moins deux choses.

La première, c'est que Dieu a tout créé *ex nihilo* et, parce qu'il est bon, que tout est bon dans ce qui nous vient de lui, en dehors de quoi rien n'était, ce qui dénonce par avance le manichéisme opposant deux principes, un bon et un mauvais.

La seconde chose est dans la distinction faite ici entre le ciel et la terre, alors que le ciel et la terre que nous pouvons voir de nos yeux ne seront créés, par séparation, qu'au deuxième et au troisième jour et que le verset 2, dans la traduction grecque de la Septante qu'Augustin préfère ici à sa Bible latine¹, précise que « *la terre était invisible et inorganisée (invisibilis et incomposita), les ténèbres s'étendaient sur cette confusion indistincte de terre et d'eau et l'Esprit planait sur les eaux* » (Gn1,2). Ici, les ténèbres renvoient à ce qui précède la création de la lumière au premier jour, puisque, comme Augustin juge utile ici de le souligner, « *là où n'est pas la lumière, il ne peut y avoir que ténèbres* » (XI, 9).

Or, comme nous l'avons vu, cette lumière créée le premier jour, avant les luminaires des cieux qui rendent les choses visibles à nos yeux, n'est en fait qu'une manière métaphorique de parler de la connaissance de la créature, connaissance « crépusculaire » par rapport à celle du créateur, et qui peut devenir de plus en plus lumineuse ou de plus en plus ténébreuse selon que la créature se situe dans la lumière de la sagesse de Dieu, ou qu'elle s'en détourne².

Précisons que la « *confusion indistincte* », dont parle le verset 2, n'est pas sans ressembler au chaos originel à partir duquel le Démon de *Timée* de Platon aurait formé les choses, par différenciation, à partir du modèle fourni par des idées préexistantes. Mais, à la différence de cette version platonicienne de l'origine du monde, la foi chrétienne que présente et commente

¹ Dans l'ancienne et la nouvelle Vulgate, nous avons « *inanis et vacua* » (qui ne possède rien, et vide). Dans le grec : *aoratos* (invisible), *akataskeuastos* (non préparé). En hébreu, *tohu bohu*.

² Cf. *Cité de Dieu* XI, 7, et ce que nous avons dit dans notre cours précédent.

Augustin, fait de cette matière primordiale, comme de ces formes préexistantes, des créatures *ex nihilo*, et donc d'une tout autre nature que celle de leur créateur.

C'est pourquoi, si le ciel et la terre de la phrase initiale de la *Genèse*, qui résume l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur la création, peuvent désigner respectivement l'invisible et le visible comme le dira le *Credo* de Nicée Constantinople, c'est bien dans cette lumière du premier jour que peut être comprise la création des anges dont Jésus dira *qu'ils contemplent sans cesse la face de son Père qui est aux cieux* (cf. Mt18, 10). En effet, cette création des anges ne peut se situer qu'au tout début, avant celle des différentes parties du monde visible. Et Augustin, qui connaît bien sa Bible, ne manque pas de trouver la confirmation de cette antériorité comme dans ces trois « témoignages » qu'il en donne au chapitre 9 :

1) Dans le livre de Daniel, au début du cantique des trois jeunes gens dans la fournaise, l'invitation faite aux anges de louer le Seigneur (Dn 3,58) précède celle qui sera faite aux autres créatures, et en particulier avant « les cieux et les eaux, au-dessus du ciel ».

2) Dans les *Psaumes* et tout particulièrement dans le *Psaume 148*, dont il cite le début (1-5) :

Louez le Seigneur du haut des cieux, louez-le dans les sommets, louez-le, vous tous ses anges; louez-le, vous, toutes ses puissances (*virtutes*); louez-le, soleil et lune, louez-le, lumière et toutes les étoiles, louez-le, cieux des cieux et que toutes les eaux qui sont au-dessus des cieux louent le Nom du Seigneur. Car il a dit et ce fut fait; il a commandé et tout a été créé.

Comme la lumière, dans le récit *Genèse 1*, les anges sont nommés avant le soleil et la lune.

3) Dans le livre de Job où l'on peut lire : « *Quand les astres ont été faits, les anges m'ont loué de leur voix puissante* », (Jb 38, 7) Ce qui prouve encore, commente Augustin que « *les anges existaient déjà lors de la création des astres* » (XI, 9). L'invisible a précédé le visible.

XI, 9 [...] Il est donc clair que, s'ils se trouvent parmi les œuvres que Dieu fit en six jours, les anges sont cette lumière qui a reçu le nom de jour; et c'est pour en marquer l'unicité qu'il n'est pas dit: « le premier jour » (*primus*), mais « un jour » (*unus*). Car le deuxième, le troisième et les suivants ne sont pas d'autres jours, mais c'est le même jour unique répété pour constituer le nombre six ou sept, en vue d'une connaissance sénaire ou septénaire ; car le sénaire se rapporte aux œuvres que Dieu a faites, et le septénaire à son repos.

Dès son premier commentaire, *De la Genèse contre les manichéens*, composé avant d'être prêtre, Augustin notait que « *par le nom de ce jour il est bien de comprendre qu'est signifiée la totalité du temps* » (II, 3, 4). Ici, dans ce passage de *La Cité de Dieu*, il se contente d'opposer *unus* à *primus* pour dire que le jour de la création est unique, sans éprouver le besoin de citer, comme dans des commentaires précédents³, ce passage du Siracide qui le proclame explicitement : « *Celui qui demeure éternellement a tout créé simultanément* » (Si 18,1)⁴.

³ On trouve ce verset intégralement cité dans *De la Genèse au sens littéral, ouvrage inachevé* (7, 28), le second commentaire de la *Genèse* entrepris par Augustin, alors qu'il était prêtre, et, partiellement, dans les *Confessions* (VII, 8,12) : « *Tu demeures à jamais* (Si18, 1) *et tu ne gardes pas à jamais ta colère contre nous* (Ps 84,6) ; ainsi que dans *De la genèse au sens littéral en douze livres* (IV, 30,52) : « La même Écriture qui raconte que Dieu acheva toutes ses œuvres en six jours, dit ailleurs, sans se contredire, que *Dieu a créé tout ensemble* ».

⁴ Notons que ce livre qui ne fait pas partie du canon de la bible hébraïque se trouve dans la Bible grecque de la Septante, qui était l'Écriture des premiers chrétiens et donc celle d'Augustin, même s'il la lisait le plus souvent dans d'anciennes traductions latines, antérieures à la *Vulgate*. Le *Siracide* – le seul livre de l'Ancien Testament qui soit signé, puisqu'il est de Jésus Ben Sira, fils de Sira (Si 50, 27) – est encore nommé *Livre de Ecclésiastique* (Eccli). Ce livre se trouve de ce fait rangé, dans la TOB comme dans les Bibles protestantes, dans les Livres Deutérocanoniques, alors que, dans les Bibles catholiques, comme celle de Jérusalem, l'*Ecclésiastique* fait partie des livres Sapientiaux, placés entre les *Psaumes* et les *Prophètes*.

En réalité, ce qui fonde l'unicité du jour de la création, c'est l'éternité de Dieu et cette unicité revient à dire que les six ou sept jours du récit ne sont pas *pour Dieu*, mais seulement *pour nous* qui ne pouvons reconnaître distinctement les choses que l'une après l'autre. Loin donc de nous dire l'ordre dans lequel les choses sont apparues et que notre science, à partir de l'hypothèse de l'évolution, tente de reconstituer avec ses propres moyens, ces six ou sept jours s'adaptent au rythme de notre compréhension pour nous inviter à reconnaître l'œuvre de Dieu et à lui en rendre grâce. C'est par ce souci de rendre grâce au Créateur qu'Augustin dépasse ce que peuvent dire nos exégètes de ce récit, comme par exemple, qu'au lieu de s'appuyer sur l'évidence du cycle permanent de la nature, si important dans l'Antiquité et qui allait dans le sens de l'éternité du monde, puisque tout s'y reproduit sans cesse – « Rien de neuf sous le soleil ! » –, ce récit suit la flèche irréversible du temps humain. Ou encore, à partir de la valeur symbolique des nombres, que six (1+2+3), indique la perfection du monde, avant que l'homme n'y mette la main, et que sept est destiné à fonder la semaine juive et le repos du sabbat. Ajoutons que, dans *De la Genèse contre les manichéens* (I, 23, 35-41), ces « jours » jalonnent également les sept âges de l'humanité⁵ et donc toute son histoire.

Cependant si, en tant que créatures, les anges ne sont donc pas coéternels à Dieu, ils « *ont été faits lumière et appelés jour en raison de leur participation à la lumière et au jour immuable qui est le Verbe de Dieu par qui toutes choses et eux-mêmes ont été faits* » (XI, 9) :

XI, 9 [...] *Car la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde (Jn 1, 9) illumine aussi tout ange pur pour le faire lumière, non en lui-même mais en Dieu ; et si l'ange se détourne de Dieu, il se rend impur (immundus), comme tous ces esprits appelés immondes, qui ne sont déjà plus lumière dans le Seigneur mais ténèbres en eux-mêmes, étant privés de la participation à la lumière éternelle. Le mal, en effet, n'est nullement une nature, mais c'est la perte du bien qui a reçu le nom de mal.*

Voilà la définition du mal donnée par Augustin, radicalement différente de celle des manichéens qui en faisaient une « substance », une réalité opposée au bien. Et parce que ce mal est pensé comme perte de Dieu, le seul et unique bien qui puisse nourrir et permettre à une créature pensante de grandir, cette définition du mal est aussi la définition du péché. Notons que cela n'est pas toujours le cas pour nous, qui, souvent, réduisons le péché à la faute morale qui est manquement à la règle ou action contre sa conscience, mais sans qu'il soit alors question de notre relation à Dieu, sinon comme au juge auquel, à la fin des temps, il faudra rendre des comptes. Mais ce dieu, postulat de la morale, selon Kant, n'est pas le Dieu vivant de notre foi, qui est venu nous chercher par ses prophètes et par son propre Fils, pour que nous puissions nous convertir et revenir à lui. Le péché, c'est d'être coupé de Dieu, ou de vivre sans Dieu, et donc, de ne pas voir dans certains interdits l'occasion de lui rester fidèle. Cela ne veut pas dire qu'une faute ne soit pas un péché, car c'est déjà un péché que de faire abstraction de Dieu, mais le péché n'a de sens que du point de vue de la foi selon laquelle il n'est rien d'autre que le refus d'être sauvé.

En effet, pour ses créatures, Dieu est la source de tout bien et il leur suffit de se détourner de lui en mettant leur confiance et leur foi en elles-mêmes ou dans quelque autre chose, pour devenir *en elles-mêmes* ténèbres. Tel est le péché du démon qui refusa de se tenir dans la lumière de Dieu. Quant à nous, lorsque nous nous fermons à la lumière divine, il ne nous reste que la nôtre, dont nous gommons l'origine, avec pour seule nourriture la beauté des choses qui passe et dont nous ne voulons rien savoir au sujet de leur origine. C'est ainsi que nous nous fermons à toute transcendance⁶, non seulement à celle de Dieu, mais aussi à celle de l'autre, que nous utilisons ou rejetons, mais sans attendre sa réponse, faisant alors, avec lui,

⁵ « Six âges d'activité (de la petite enfance à la mort) laissant espérer le repos du septième âge » (*Gn. Man.* I, 35).

⁶ Comme on peut le voir dans les régimes totalitaires qui imposent ce qui doit être tenu pour vérité.

exactement le contraire de ce que fait Dieu avec nous, lui qui respecte jusqu'au bout notre volonté, même quand elle s'égaré, afin de nous laisser revenir vers lui. En effet, Dieu qui nous invite à l'aimer et à partager sa vie, veut que nous nous tournions vers lui librement, comme à l'Annonciation, quand notre rédemption est devenue possible par le Oui de Marie.

Nous avons ici le germe de ce qui sera énoncé en XIV 28, comme le principe de la cité terrestre, celle des hommes ignorant ou refusant le plan de Dieu et désireux de se donner à eux-mêmes leur propre but : « *l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu* ». Telle est, selon la juste compréhension du chapitre 3 de la *Genèse*, la racine du mal et du désordre introduits dans le monde par la perte de l'amitié avec Dieu. Car, autre chose le travail de l'homme pour gérer le monde et achever la création tout en étant dans l'amitié de Dieu, autre chose le fait de prendre le travail comme une injustice, tout en tenant Dieu pour responsable de « n'avoir pas mieux fait les choses » tout en tirant parti de ce jugement pour décider de se passer de lui.

Cette quatrième section, qui exalte la beauté des anges va donc commencer par définir Dieu comme l'unique source de leur bonté (XI, 10). Il y a dans la beauté comme un appel, et cela résonnait comme une évidence à une oreille grecque puisque *kalos* (beau) est lié au verbe *kalein* (appeler), la *philocalie* étant l'amour du beau, comme la *philosophie* est l'amour de la sagesse, c'est-à-dire de cette connaissance qui permet de bien vivre. Et ce lien faisait partie de la culture d'Augustin qui, dans sa jeunesse, vers 380-381, avait composé un traité qu'il déclara avoir perdu quand il rédigea ses *Confessions* (IV, 20) : *De pulchro et apto*, « Du beau et de l'adapté » [à autre chose], dans lequel le beau était défini comme « *ce qui nous attire et nous attache aux choses que nous aimons* ». Voilà une étymologie perdue dans notre langue, surtout depuis que la modernité nous a fait couper tout lien entre l'esthétique – attachée à ce que nous ressentons et même, de nos jours, à ce qui fait sensation – la science et la morale, c'est-à-dire avec la recherche du vrai qui nous est donné et du bon que nous devons aimer. Mais, pour nous, cette trinité du beau, du vrai et du bon, célébrée par les Anciens et tout particulièrement par Platon, a été perdue ou brisée.

Pour Augustin, c'est la beauté des saints anges qui nous donne envie de leur ressembler, eux qui manifestent à la perfection la bonté de la créature qui se laisse illuminer par Dieu, mais sans que leur beauté ne cesse pour autant de différer de celle de Dieu, dont elle se nourrit. Il sera ensuite de la différence entre les bons et les mauvais anges (XI, 11), occasion d'évoquer, pour comprendre la leur, notre propre condition en matière de péché ou de grâce (XI, 12-13), l'exemple du diable étant celui dont nous devons absolument nous garder (XI, 13-15).

1. L'unique bien des anges (XI, 10)

XI, 10, 1. Il n'y a donc qu'un seul bien simple et, par suite, un seul bien immuable, qui est Dieu. Et ce bien a créé tous les biens qui, n'étant pas simples, sont donc changeants. Je dis bien *créé*, c'est-à-dire *fait* et non pas *engendré*. Car celui qu'engendre le bien simple est, comme lui, simple, et il est cela même qu'est celui qui l'a engendré. Ces deux êtres, nous les nommons le Père et le Fils, et, l'un et l'autre avec leur Esprit, c'est l'unique Dieu. Cet Esprit du Père et du Fils s'appelle dans les *Lettres sacrées* le Saint-Esprit par une sorte d'appropriation de ce nom. Or, il est autre que le Père et le Fils, parce qu'il n'est ni le Père ni le Fils. Mais j'ai dit autre (*alius*) et non pas autre chose (*aliud*), parce qu'il est lui aussi ce bien également simple, également immuable et coéternel.

L'accent est mis sur la simplicité de Dieu et son immutabilité qui en est la conséquence. Telle est la marque de l'absolu – de ce qui ne dépend de rien d'autre pour être ce qu'il est –

comme l'Un dans la Triade plotinienne⁷, dont on ne peut rien dire, car il ne donne pas prise à une description. Augustin a une formule pour dire cette simplicité : « *Dieu est ce qu'il a* », ce qui veut dire qu'il ne saurait le perdre, ni acquérir quelque chose qui ne soit pas lui ; ou plutôt que cette distinction entre être et avoir ne vaut que pour nous qui sommes en devenir et pouvons perdre ce que nous avons. De plus, dotés de libre arbitre, c'est nous qui, pour notre bonheur ou notre malheur futurs, choisissons d'être ce que nous devenons, alors que l'animal n'a que son instinct, et ses habitudes acquises, pour le guider dans ses mouvements.

D'autre part, pas plus que nous ne sommes nous-mêmes parfaitement bons, aucune des créatures n'est absolument bonne pour nous, car tout dépend des circonstances – de notre droit d'en user – et de l'usage que nous en faisons, comme, par exemple, lorsque, dans la « passion », nous « divinisons » une personne ou une chose pour en faire notre unique bien. Car le mauvais usage d'un bien le transforme en mal, comme le bon usage d'un mal – comme une épreuve – peut en faire un bien. Même si seul peut vraiment le dire celui ou celle qui a vraiment vécu l'épreuve et l'a totalement dépassée. Car l'adversité peut aussi nous faire douter de Dieu. Mais quand elle est acceptée, l'épreuve devient cette croix que chacun est invité à porter à la suite de Jésus, lui qui, comme il nous l'a dit, saura nous rendre ce fardeau moins lourd (cf. Mt 11, 28).

Le mystère de la Trinité ne fait donc ici qu'accentuer la différence entre le Bien absolu dont il nous révèle qu'il est amour, et les biens relatifs. En effet, le Père engendre le Fils qui lui est égal et coéternel, comme l'Esprit qui leur est également coéternel. Autre (*alius*) par rapport aux deux autres, mais sans que cela n'altère en rien la simplicité de Dieu, aucun des trois n'est autre chose (*aliud*) que Dieu, lequel, en tant que Trinité – c'est ainsi qu'il s'est fait connaître en Jésus-Christ – est « tout entier partout d'une présence incorporelle » (cf. XI, 5) :

XI, 10, 1 [...] Chaque personne est dite personne relativement à une des deux autres. Car, certes, le Père a un Fils et pourtant n'est pas le Fils; le Fils a un Père et pourtant n'est pas le Père. Ainsi donc, considéré en lui-même et non par rapport à autre chose, Dieu est ce qu'il a, comme il est dit vivant par rapport à soi parce qu'il a évidemment la vie, et cette vie, il l'est lui-même.

Par contre, aucune créature n'est ce qu'elle a :

XI, 10, 2 [...] Ni le vase n'est la liqueur, ni le corps la couleur, ni l'air la lumière ou la chaleur, ni l'âme la sagesse. À partir de là, ces êtres peuvent perdre ce qu'ils ont; ils peuvent changer et se transformer en d'autres dispositions et qualités. Ainsi le vase peut se vider du liquide dont il est plein, le corps se décolorer, l'air s'obscurcir ou se refroidir ; l'âme peut déraisonner. S'agirait-il même d'un corps incorruptible, tel qu'il est promis aux saints après la résurrection, il possède assurément la qualité d'une incorruption inamissible; mais, en raison de la permanence de la substance corporelle, il n'est pas ce qu'est l'incorruptibilité même. [...] Autre chose le corps qui en soi n'est pas tout entier partout, autre chose l'incorruptibilité qui est partout tout entière [dans le corps]. [...] L'âme elle-même, fût-elle toujours sage, comme lorsqu'elle sera délivrée pour toujours, n'en tiendra pas moins sa sagesse de sa participation à l'immuable Sagesse qui n'est pas ce qu'est l'âme.

L'âme n'est pas sage, ni même raisonnable, *par elle-même*, mais seulement en s'ouvrant et en se soumettant à plus grand qu'elle. De même que l'air corporel est illuminé par la lumière corporelle, l'âme incorporelle n'est sage que lorsqu'elle est « *illuminée par l'incorporelle* »

⁷ L'Un, l'Intellect, l'Âme, triade représentant le divin et qui est opposée à la matière, la plus éloignée de l'Un

lumière de la sagesse simple de Dieu ». Et « *elle s'enténébre quand elle est privée de la lumière de la sagesse* ». Elle se confronte à ce qu'elle nomme l'absurdité de l'existence...

Mais il y a encore une autre différence :

XI, 10, 3 [...] D'ailleurs, si dans les saintes Écritures l'Esprit de Sagesse est dit multiple, c'est à cause de la multitude de choses qu'il renferme en lui ; mais il est ce qu'il a, et tout ce qu'il a est un. Car la Sagesse n'est pas multiple mais une, et en elle sont des trésors infinis - finis pour elle - de choses intelligibles dans lesquelles sont toutes les raisons invisibles et immuables des choses, même visibles et changeantes, qui par elle ont été faites. Car Dieu n'a rien créé sans le savoir (*nesciens*), chose qu'on ne peut vraiment dire d'aucun artisan humain. Or, s'il a tout fait par connaissance, il n'a évidemment fait que ce qu'il avait inventé (*noverat*). De là nous vient à l'esprit quelque chose de surprenant et de pourtant vrai : ce monde ne pourrait être connu de nous s'il n'existait pas, alors que s'il n'était connu de Dieu, il ne pourrait être.

Nous rencontrons à propos de la Sagesse divine quelque chose de l'unité multiple ou de la multiplicité une qui constitue, chez Plotin, la seconde hypostase, l'Intellect (en grec, le *Noûs*), qui contient les idées (ou les formes) de toutes les choses. Mais alors que chez Plotin les choses se produisent en quelque sorte nécessairement, par émanation, notre Dieu crée, à *partir de rien*, par une décision libre et gratuitement (cf. *Confessions*, XIII, 2). Toutefois, il n'y a pas d'antériorité en Dieu, mais seulement *pour nous* qui ne pouvons rien connaître qui ne nous soit d'abord donné. C'est par anthropomorphisme que la Bible laisse entendre que Dieu a connu *avant* de créer, alors que, pour lui, connaître c'est créer et c'est cette antériorité supposée du connaître sur l'acte de créer qui fera dire à Leibniz que Dieu a choisi de créer le meilleur des mondes possibles, ce qui ne manquera pas de susciter l'ironie d'un Voltaire. Et il n'y a pas non plus à proprement parler de décision en Dieu, qui dépendrait de l'évolution de la situation chez les hommes : ce n'est que pour nous qu'il y a changement, évolution, rupture, conversion, retour en arrière... Par contre, l'antériorité des formes platoniciennes, source d'inspiration pour le Démiurge quand il façonna les choses, est tout à fait acceptable, car elles faisaient partie du monde, composé des mortels et des immortels, Platon n'ayant fait qu'introduire une dimension *invisible* – les formes ou les idées des choses – dans ce qui est immortel. Quant à lui notre Dieu qui est unique en son genre, a tout créé *ex nihilo* et le monde, également unique, n'est pas divin.

2. Le bonheur des anges, avant la chute (XI, 11)

Mais Dieu qui est bon n'a pas pu créer des anges mauvais, ce qui veut dire qu'au moment de leur création – ils font partie du monde dans sa dimension invisible – tous les anges étaient bons et heureux. Toutefois ils ne pouvaient pas l'être comme le sont *devenus* les saints anges, car, sans être liés à un corps mortel, il a bien fallu qu'ils connaissent quelque chose comme un avant et un après pour que leur libre-arbitre constitutif de leur nature spirituelle, puisse s'exercer.

XI, 11 Dans ces conditions, ces esprits que nous appelons anges n'ont d'aucune manière commencé par être, durant un certain temps, des esprits de ténèbres; mais à l'instant même de leur création, ils ont été faits lumière; et ils ne furent pas créés simplement pour exister et vivre de manière quelconque, mais ils furent aussi illuminés pour vivre dans la sagesse et le bonheur. Certains de ces anges, s'étant détournés de cette illumination, n'ont pas obtenu l'excellence de cette vie sage et heureuse qui sans nul doute ne peut être qu'éternelle avec la parfaite assurance de son éternité.

Mais ils possèdent la vie rationnelle pour ainsi dire sans sagesse, de telle sorte qu'ils ne pourraient la perdre même s'ils le voulaient.

Autrement dit, un être pensant peut perdre la sagesse, mais pas la capacité de raisonner. C'est pourquoi le démon est tout à fait capable de connaître les choses dans leur vérité, mais, comme ce n'est pas dans la lumière de Dieu, ce qu'il connaît ne lui permet pas de devenir sage selon le plan de Dieu. Il s'est, pour ainsi dire, autolimité : il est capable de calculer ses coups, mais sans autre but que celui de son caprice. Et cela nous renvoie exactement à ce qui se passe pour nous depuis que la science, pour être objective, a mis Dieu entre parenthèses. Sans doute le devait-elle pour s'instituer comme science, et peut-être ne pourrait-on pas maîtriser les choses, comme cela nous arrange, si nous ne faisons pas abstraction de leur statut de créatures, qui est aussi le nôtre. Mais le péché est d'utiliser la science et sa méthode pour légitimer le choix de nous priver de Dieu dans le cours de notre existence et de nous fermer ainsi à toute transcendance : à celle de Dieu et, comme nous l'avons dit tout à l'heure, à celle de l'autre homme, qui n'est plus pour nous qu'une chose utilisable parmi les choses. C'est là que l'on peut voir combien l'amour de Dieu et celui du prochain sont étroitement liés, et comment le désordre écologique est en grande partie un effet du péché du monde.

SGJ Est-ce qu'il faut comprendre que les anges sont doués de raison ? Comment le savons-nous ?

JM. C'est ce qui apparaît dans l'Évangile, lorsque des démons s'adressent à Jésus et le reconnaissent comme Fils de Dieu. Par exemple, lors de la première guérison racontée par saint Marc, celle d'un démoniaque, quand un esprit impur se met à vociférer : *Que nous veux-tu, Jésus le Nazaréen ? Es-tu venu pour nous perdre ? Je sais qui tu es : le Saint de Dieu* » (Mc 1,24). Et Marc poursuit : « Jésus le menaça : *Tais-toi, et sors de cet homme* ». Ce qu'il fit, suscitant la stupeur de ceux qui étaient là et se disaient : « *Voilà un enseignement nouveau, donné avec autorité ! Il commande même aux esprits impurs et ils lui obéissent* » (1,27). Le démon connaît, mais il n'aime pas et il est moins fort que Dieu. Jésus lui impose le silence, parce que le démon est incapable de nous révéler sa divinité autrement qu'à son profit, avec les moyens de ce monde, les figures du pouvoir et de la puissance, alors que Jésus nous révèle sa divinité par son humilité, jusqu'à mourir sur une croix de notre violence, car c'est notre violence qui le met à mort. Jésus n'a pas voulu « mourir en martyr pour nous sauver ». Ce n'est pas ainsi qu'il faut voir les choses : il est venu nous montrer comment vivre en homme selon le plan de Dieu et cette manière de vivre en homme a rencontré le refus de Dieu de la part des hommes : c'est le refus de Dieu qui l'a mis à mort.

SGJ. Mais cela ne nous dit pas en quoi les anges sont des êtres de raison.

JM. Parce que ce sont des êtres spirituels et, de ce fait, à la différence des êtres matériels, ils sont capables de connaissance et de choix. Et cela est dit dans le texte...

SGJ d'Augustin. Mais il y a d'autres théologies, celle de Grégoire de Nazianze...

JM. Soit, mais alors d'où viennent les mauvais anges ? Si c'est de Dieu, il n'est pas bon et il ne nous reste plus aucun espoir d'être sauvés du mal qui nous détruit.

SGJ Justement Grégoire de Nazianze le pose comme un mystère, car pour lui les anges n'ont pas été créés avec la liberté. C'est quelque chose qui touche au problème du mal, comme lorsqu'on voit dans la *Genèse* (4,7) que le mal est tapi à la porte de Caïn, sans qu'on sache d'où il vient. Car ce ne peut pas être Dieu qui l'a créé et cela est débattu par de grands théologiens... Où Augustin trouve-t-il que les anges ont la liberté et la raison ? De plus la béatitude ne peut pas être éternelle puisque tout ce qui commence doit finir ? N'est éternel au sens propre que Dieu, donc...

JM Sur ce dernier point, il y a un passage que nous avons lu la dernière fois où Augustin se sert de l'analogie des nombres pour dire que lorsqu'on commence à compter, on peut continuer indéfiniment. Or l'homme comme l'ange ont pour finalité d'entrer dans l'éternité de Dieu et cette éternité est donnée à tous les hommes comme à tous les anges - à toute créature spirituelle - mais elle sera heureuse ou

malheureuse pour chacun, selon son propre choix. Bien sûr, on peut toujours dire que c'est un mystère, mais on peut aussi, puisque cela n'est pas sans conséquence très importante pour nous, tenter d'aller un peu plus loin, comme le fait ici Augustin. En effet, si l'on exclut l'existence d'un principe mauvais, ou bien Dieu a créé les mauvais anges, ce qui signifie qu'il n'est pas bon, ou bien ces mauvais anges, créés bons, ont eux-mêmes *choisi* de se priver de Dieu en se contentant de leur propre lumière et sont ainsi devenus mauvais relativement à leur destination qui était de vivre avec Dieu. Cette « lumière » qu'ils possèdent par création, c'est leur raison qui leur permet de connaître, mais qui ne peut suffire à les faire entrer dans la vie heureuse, puisqu'ils refusent de la recevoir de Dieu, ce qui n'annule pas pour autant le fait qu'ils aient été créés pour vivre dans la clarté de Dieu. Il ne leur reste donc que leur raison, leur capacité de connaître, qu'ils ne peuvent perdre puisqu'elle fait partie de leur nature, et le malheur éternel. Mais cette éternité sans Dieu, ils l'ont voulue et, parce qu'ils ne vivent pas dans le temps à notre manière, avec un corps mortel, ils n'ont pas, comme nous, la possibilité de se convertir : leur choix est définitif. Voilà, à mon sens, ce qui peut expliquer qu'on puisse les dire éternels et n'ayant pas le libre arbitre.

Mais revenons au texte que nous venons de lire. Tous les anges ont été créés bons, et toute la question, pour laquelle nous ne pouvons trouver que des éléments de réponse, est de savoir comment, de lumière qu'ils étaient, certains sont devenus ténèbres. Cette question nous importe au plus haut point dans la mesure où elle nous éclaire sur la nature du péché et nous permet de dire qu'il précède l'homme et qu'il est plus que le mal moral : dans le récit de la *Genèse*, c'est le serpent qui sème le doute dans l'esprit d'Ève. Il y a donc une *préhistoire du péché* qui atténue la responsabilité de l'homme dans ce que, depuis Augustin, nous nommons le péché originel...

Le premier élément tient à la finalité de la création, car les anges « *ne furent pas seulement créés pour exister et vivre, de n'importe quelle manière, mais illuminés pour vivre dans la sagesse et le bonheur* ». Cette phrase s'éclaire à partir de notre condition, en même temps qu'elle l'éclaire, car ces êtres spirituels ont été créés libres comme nous, non pour vivre à leur guise, au gré des pressions sociales ou de leur fantaisie, mais pour partager l'amitié de Dieu. On est très loin de la « liberté », sans Dieu ni maître, dont se réclament la plupart de nos contemporains, et nous-mêmes quand nous n'y prenons garde. Mais, « *l'insensé a dit dans son cœur : plus de Dieu* » (Ps. 13), et sa vie n'a effectivement pas d'autre sens que celui qu'il veut bien lui donner.

Le deuxième élément, c'est que la sagesse ne se réduit pas à notre activité rationnelle, comme l'a très bien formulé l'adage : « *Science sans conscience n'est que ruine de l'âme* ». Il y a autour de nous des âmes mortes dans des corps vivants. Elles ont perdu la sagesse qui ne s'obtient que par la reconnaissance d'un ordre qui nous préexiste – celui de la nature et de notre nature – et même qui nous transcende puisque c'est lui qui nous fonde dans l'être. Cet ordre n'est autre que l'action de Dieu qui « utilise » ses créatures, parfois de manière bien déroutante, pour nous aider, ou, comme en témoigne le livre de Job, pour nous mettre à l'épreuve, pour nous aider à le choisir, selon le dessein de sa Providence.

Le troisième élément, c'est que la vie heureuse ne peut être que pour toujours et dans la certitude de cette éternité, même si l'éternité en tant que telle n'est pas une garantie de bonheur, « *car éternel aussi sera le feu de la peine éternelle* », ce remords qui ne cessera de ronger ceux qui auront *voulu* se priver de l'intimité de Dieu. Ce qui veut dire que le bonheur initial des anges n'était pas éternel, puisque, par leur choix, des anges l'ont perdu.

SGJ Ce remords éternel est-il bien compatible avec la bonté et la miséricorde de Dieu ? Est-ce que cela ne nous brise pas le cœur de penser cela ?

JM Ce qu'il faut nous dire, c'est que le jugement de Dieu ne sera pas arbitraire et que la damnation des créatures ne sera que l'envers de ce qu'elles auront voulu. À mon sens, le critère décisif ne sera pas le poids de nos fautes, mais la qualité de notre relation au Créateur : confiance et action de grâce, ou, au contraire, autosuffisance et volonté de se passer de Dieu, une relation qui se vérifie avec les autres (cf. Mt25,31-46).

SGJ. Mais que penser de nos « enfants perdus » ?...

JM. Pour Augustin, si la damnation est éternelle, comme la béatitude, il ne nous est pas donné de savoir ce qui nous attend. Seule notre confiance en Dieu et notre ouverture de cœur peuvent neutraliser en nous la crainte et le tremblement liés à cette incertitude, car la foi, source de notre espérance, s'exprime par la charité. C'est pourquoi la formule de Luther : *Pecca fortiter, sed crede fortius*, « Pèche fortement, mais crois encore plus fortement », ne sonne pas juste, car on ne peut pas croire en Dieu en vérité, sans l'aimer, ni l'aimer sans aimer son prochain comme soi-même.

SGJ Mais nous péchons tous les jours...

JM. Oui, mais il y a péché et péché. Le péché, dans sa nature profonde, consiste à se couper de Dieu et à vouloir se passer de lui. C'est tout autre chose que nos faiblesses de créatures, quand nous ne sommes pas suffisamment habités par la force de Dieu. La foi véritable ne peut pas aller sans un mouvement de conversion qui nous ramène à la vie de Dieu. C'est pourquoi les damnés n'auront que *ce qu'ils auront voulu*. Voilà qui est terrible, car souvent nous ne savons pas nous-mêmes ce que nous faisons, et c'est déjà une faute que de *refuser* de le savoir... Mais ce n'est pas parce qu'un homme dit 'non' des lèvres, qu'il dit 'non' avec son cœur et il y a la parole du Christ : « *Ce n'est pas en disant : 'Seigneur, Seigneur' qu'on entrera dans le Royaume des cieux, mais en faisant la volonté de mon Père qui est aux cieux* » (Mt7, 21).

SGJ... Oui, mais si nous, qui ne sommes que des êtres de chair, voyons l'un de nos enfants faire pis que pendre, nous faisons confiance, jusqu'au bout. Alors Dieu qui est bon, ne fait-il pas infiniment mieux que nous ?

JM. Dieu est effectivement très patient et nous fait confiance, comme le père du fils prodigue... Et, d'autre part, on peut espérer que beaucoup seront sauvés par la prière de Jésus : « *Père pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'il font* » (Luc 23,34).

SGJ Et par la communion des saints...

JM. Certainement, mais reprenons notre lecture.

XI, 11, [...] *Cependant, si la vie vraiment et parfaitement heureuse ne peut être qu'éternelle, telle n'était pas la vie heureuse des mauvais anges puisque, destinée à cesser, elle était de ce fait non éternelle, soit qu'ils l'aient su, soit que l'ignorant ils l'aient supposée autre. Car la crainte s'ils savaient, ou l'erreur s'ils ignoraient, ne pouvaient absolument pas leur permettre d'être heureux. En effet, si leur ignorance était telle que, sans se fier au faux ni à l'incertain, ils ne pouvaient prendre fermement parti sur la question de savoir si leur bonheur serait éternel ou destiné à finir, cette hésitation à propos d'une telle félicité aurait été incompatible avec la plénitude de vie heureuse que nous croyons être celle des saints anges.*

Deux choses manquaient à la béatitude initiale commune aux bons et aux mauvais anges : elle n'était pas éternelle, puisque les mauvais anges ont pu la perdre, et elle laissait une place à l'incertitude puisque certains ont pu se livrer à d'autres suppositions. Or, il suffisait aux anges de se reconnaître créatures pour savoir qu'ils n'étaient pas éternels comme Dieu, puisqu'ils avaient un commencement. C'est à partir d'une telle « science » que les bons anges ont fait confiance à Dieu et se sont pour ainsi dire laissés porter par lui et illuminer de sa lumière, alors que les autres ont hésité et douté, manifestant par là une volonté de juger par eux-mêmes au lieu de faire confiance à celui qui les baignait de sa lumière. Autrement dit, avant leur choix qui les ferait bons ou mauvais, il a fallu que chaque ange prenne conscience de son *altérité avec Dieu*. Les bons anges l'ont vécue en action de grâce, alors que les mauvais ont choisi de rompre avec Dieu pour briller de leur propre lumière tout en refusant de reconnaître qu'il la tenait de lui. Preuve manifeste que *l'ange n'est pas ce qu'il a* et que la

béatitude éternelle des saints anges leur vient de Dieu. Mais pour comprendre cette différence entre les bons et les mauvais anges, Augustin se livre à une autre comparaison :

3. Comparaison avec le bonheur des premiers hommes, avant le péché (XI, 12-13)

En effet, les bons anges ne sont pas les seuls, parmi les créatures « rationnelles ou intellectuelles », à être destinés à être appelés bienheureux (*beatos*).

XI, 12 [...] Qui oserait nier, en effet, que les premiers hommes au paradis aient été heureux avant le péché, bien qu'incertains de la durée de leur bonheur ou de son éternité; et que [ce bonheur] aurait été éternel, s'ils n'avaient pas péché ?

On notera ici le pluriel à propos des « premiers hommes vivant au paradis avant le péché », ce qui prouve la capacité d'Augustin à prendre une certaine distance par rapport au récit de la *Genèse*. Son propos n'est pas ici de montrer que « par un homme le péché est entré dans le monde » (Rm5,12), mais de tenter de comprendre ce qui a pu se passer chez les anges, à partir de ce qui, selon le récit de l'Écriture, s'est passé pour les hommes, et c'est en vue de comparer les deux natures, celle des anges et celle des hommes, que le pluriel est ici requis.

XI, 12 [...] N'appelons-nous pas aujourd'hui, non sans raison, heureux ceux que nous voyons vivre avec justice et piété dans l'espérance de l'immortalité future, sans crime pour ronger leur conscience et obtenant facilement la miséricorde divine pour leurs péchés dus à leur fragilité ? Aussi certains qu'ils puissent être de la récompense de leur persévérance, ils n'en restent pas moins pour autant incertains au sujet de leur persévérance. En effet, qui parmi les hommes peut savoir s'il persévérera jusqu'à la fin dans la pratique et progressera dans la justice, à moins d'en être rendu certain par quelque révélation de celui qui n'informe pas tout le monde à ce sujet par un juste et secret jugement, mais ne trompe personne ?

« Par un juste et secret jugement », Dieu n'informe pas tout le monde au sujet de ce qui les attend, sans doute pour que chacun puisse le découvrir en usant de son intelligence. C'est ainsi qu'il ne force personne à croire et laisse chacun libre de lui faire confiance ou non. D'où l'importance de l'évangélisation : pour que les hommes entendent la bonne nouvelle du salut, il faut qu'elle leur soit annoncée ; mais aussi qu'ils la comprennent, ce qui n'est possible qu'à partir de la prise de conscience de leur propre misère et de leur besoin d'être sauvés.

XI, 12 [...] C'est pourquoi, quant à la jouissance d'un bien présent, le premier homme était plus heureux dans le paradis que n'importe quel juste dans la faiblesse de cette vie mortelle. Mais quant à l'espérance du bien futur, quelque tourment qu'il ait à subir, s'il est évident pour lui, non comme une probabilité, mais comme une vérité certaine, qu'il jouira sans fin et à l'abri de toute épreuve de la société des anges dans l'intimité du Dieu souverain, tout homme est plus heureux que cet autre qui vivait incertain de son sort dans la grande félicité du paradis.

Cela tient à la double condition requise pour qu'une nature intelligente (*intellectualis*), angélique ou humaine, puisse jouir de la béatitude :

XI, 13 [...] « jouir sans le moindre trouble du bien immuable qui est Dieu et persévérer éternellement dans cette jouissance sans l'hésitation du moindre doute ni la tromperie de la moindre erreur ».

Mais que de dire de cette béatitude véritable à laquelle aspire justement tout être pensant ?

Que les anges de lumière la possèdent, c'est ce que nous croyons d'une foi pieuse; mais que ce ne soit pas celle que les anges pécheurs aient possédée avant qu'ils ne tombent, privés de cette lumière par leur perversité, c'est ce que la raison nous amène à conclure. Pourtant, s'ils ont eu une vie avant le péché, nous devons admettre à coup

sûr qu'ils ont connu, même sans prescience, un certain bonheur. Autrement, même si cela semble difficile, il faut croire que, lors de la création des anges, certains ont été créés de telle sorte qu'ils ne recevraient pas la prescience de leur persévérance ou de leur chute, alors que les autres connaîtraient comme une vérité très certaine l'éternité de leur béatitude ; mais tous furent créés avec une félicité égale et la conservèrent jusqu'à ce que les anges maintenant mauvais se soient, par leur propre volonté (*sua voluntate*), détachés de cette lumière de bonté. Cependant, il est sans doute encore bien plus difficile de penser que les saints anges soient maintenant incertains de leur béatitude éternelle et ignorent en ce qui les concerne ce que nous pouvons connaître à leur sujet par les Saintes Écritures. Quel chrétien catholique, en effet, ignore-t-il qu'aucun nouveau diable ne sortira jamais du nombre des bons anges, comme jamais un tel diable ne pourrait revenir dans la société des bons anges ?

Voilà donc ce que nous pouvons *comprendre* à partir de ce qui nous est révélé, car c'est seulement par l'Écriture que nous *connaissons* l'existence de cette vie heureuse qui a précédé la chute : sans ce récit, nous ne pourrions que *rêver* d'un autre paradis perdu comme celui du sein maternel et son liquide amniotique. Nous savons, par le récit de la *Genèse* destiné à nourrir notre foi, que l'homme a connu une vie heureuse avant la faute qui devait l'en priver et que ce fut à partir d'une hésitation ou d'un doute suggéré par le serpent. D'où vient ce doute ? Là commence le mystère qui, à la différence du problème, n'a pas sa solution quelque part, mais nous invite à en chercher un éclaircissement à partir de ce qui se passe en nous⁸.

Augustin nous précise que c'est « par leur propre volonté » (*sua voluntate*) que les mauvais anges sont devenus mauvais. Le péché affecte notre relation à Dieu, ce qui suppose et la conscience de cette relation et le refus de lui faire confiance. Comme un enfant qui aurait peur de tomber et voudrait descendre des épaules de son père. Comme dans le vertige, quand on se sent attiré par le vide. Pour une raison qui nous échappe, les mauvais anges n'ont plus voulu de leur relation à Dieu et c'est au spectacle de leur malheur que les saints anges ont vraiment réalisé leur propre bonheur : *de qui* venait leur béatitude et qu'elle durerait *toujours*...

DA Saint Augustin nous dit que notre bonheur futur n'aura rien à voir avec celui de l'homme dans le paradis terrestre. Il y aura quelque chose de plus.

JM. Oui, ce qui fait la différence, même si cela n'est pas dit explicitement dans le texte, mais je prends le risque de vous le dire, c'est la prise de conscience de l'altérité de Dieu. Les saints anges se nourrissent de la bonté de Dieu. C'est après-coup, en voyant le sort de ceux qui ont refusé la relation à Dieu, qu'ils ont pris conscience de leur félicité et qu'ils n'ont pas du tout eu envie de la perdre. C'est pour cela qu'ils *se moquent* des mauvais anges. Augustin utilise le verbe *illudere*. Loin d'être un manque de miséricorde, c'est une manière pour eux de confirmer leur choix de vivre avec Dieu.

DA Est-ce qu'on ne peut pas dire aussi que le mal n'est pas dû à la partie charnelle de l'homme, puisqu'en fait il précède l'homme ? Le mal est « spirituel »...

JM Oui, absolument. La racine de mal, c'est l'orgueil, l'autosuffisance, le fait de croire que l'on puisse se passer de Dieu qui nous porte dans l'être ; c'est oublier sa condition de créature et donc se prendre pour Dieu. [...] Dans la formule de Luther, *Pecca fortiter, sed crede fortius*, le péché est réduit à la faute morale. Il n'est pas pensé comme refus, ou perte, de relation avec Dieu. Cependant, à la différence de ce qui se passe pour les anges, puisque notre foi catholique nous fait exclure tout passage des bons anges chez les mauvais, et inversement, la conversion est pour nous toujours

⁸ Selon la fameuse distinction de Gabriel Marcel : « Le problème est quelque chose qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est, par conséquent, de n'être pas tout entier devant moi » (*Être et avoir*)

possible. Comme, dans l'Évangile, l'exemple du bon larron. C'est pour cela qu'il est très important de ne pas confondre le péché et la faute morale. Le péché n'a de sens que dans la foi, puisqu'il consiste à se couper de Dieu qui pourtant continue à nous porter dans l'être, ce qui fait sans doute dire à certains que c'est sans importance...

Dieu aurait-il été injuste en donnant à certains anges, ce qu'il a refusé aux autres : la préséance de ce qui les attendait ? Cela ne se peut. Reste à faire une place au libre choix des anges, à quelque chose en eux qui est de l'ordre du désir qui, comme nous le savons, déborde en nous la connaissance : d'où nos fautes par imprudence, quand nous ne prenons pas le temps de la réflexion et nous disons : on verra bien. Et de fait, le plus souvent, nous ne pouvons connaître notre erreur qu'après-coup, quand c'est trop tard et que nous en voyons les conséquences, car, dans chacun de nos actes, en bien comme en mal, nous inaugurons un enchaînement de réactions de la part des autres qui n'auraient jamais eu lieu, si nous n'avions pas agi ainsi. De plus, et trop souvent pour des êtres raisonnables, nous choisissons de manière inconsciente, et, disait Sartre, « Quand nous délibérons les jeux sont faits ».

Mais tout aussi bien, il n'est pas suffisant de *savoir* qu'une chose est mauvaise pour ne pas la faire, et non sans espérer en retirer quelque bénéfique, en plaisir ou en affirmation de soi... Le péché commis au jardin de la *Genèse*, comme le goût du fruit défendu, a consisté à ne pas respecter un interdit venant de Dieu, ce que l'on peut comprendre comme le refus de tenir compte de l'ordre de la nature et de ses lois en voulant se prendre pour le maître du bien et du mal. Comme quand on croit que tout dépend de la loi instituée par les hommes et que tout ce que cette loi n'interdit pas est permis, comme ce fameux droit au blasphème dans la sinistre affaire de *Charlie hebdo*, qui revient à ne pas respecter les autres dans leur croyance en Dieu. Sans doute est-ce notre incertitude au sujet des conséquences de nos actes qui nous conduit à ne pas prendre au sérieux les commandements de Dieu, voire à les trouver arbitraires, au point de vouloir expérimenter autre chose, alors que c'est par miséricorde, pour nous éviter de nous égarer que Dieu nous a donné ses commandements. Mais il n'y a pas plus sourd que qui ne veut pas entendre : c'est ce que nous le rappelle la parabole du riche et du pauvre Lazare qu'il a laissé mourir de faim, mais qu'il aimerait bien envoyer avertir ses frères. Réponse d'Abraham : « *Du moment qu'ils n'écoutent ni Moïse, ni les Prophètes, même si quelqu'un ressuscitait des morts ils ne le croiraient pas non plus* » (Luc16, 31).

Mais, le plus souvent, c'est notre désir d'être heureux à notre façon qui nous sert de norme.

4. À propos de la chute du diable (XI, 13-15)

En contraste avec la bonté de Dieu, « l'unique bien des anges » (XI, 10), ces trois chapitres achèvent notre quatrième section par l'examen de la chute du diable, telle qu'elle est attestée par le Christ lui-même dans l'évangile de Jean : « *Il était homicide dès le commencement et il ne s'est pas maintenu dans la vérité* » (Jn 8, 44).

Cette chute du diable doit être antérieure à celle de l'homme, puisque le diable a voulu le détruire – il est « homicide » – en en faisant « *sa dupe et sa victime* », mais sans remonter pourtant jusqu'à la création des anges, puisque Dieu les a tous créés bons. D'autre part, si le diable n'est *pas resté* dans la vérité, c'est qu'il y était avant d'en sortir, comme nous l'avons lu sous la plume d'Augustin en XI, 13, « *par sa propre volonté* ».

XI, 13 [...] En vérité, c'est dès le début de sa propre condition qu'il ne se serait pas tenu dans la vérité et que, pour cette raison, il n'aurait jamais été heureux avec les saints anges, refusant d'être soumis à son Créateur par orgueil, mettant sa joie dans ce qu'il prenait pour sa propre puissance, et par là, devenant faux et menteur. Car personne n'échappe à la puissance du Tout-Puissant et celui qui n'a pas voulu rester, par une pieuse soumission, ce qu'il était en vérité, affecte par une orgueilleuse élévation de simuler ce qu'il n'est pas, de sorte que c'est ainsi

qu'il faut comprendre ce que dit le bienheureux apôtre Jean: « *Le diable pêche dès le commencement* » (1Jn 3, 8), c'est-à-dire qu'il a, dès sa création, rejeté la justice que seule peut conserver une volonté pieusement soumise à Dieu.

Encore une fois, le temps ne compte pas pour Dieu et, dans notre relation avec lui, il ne faut pas nous méprendre sur l'*antériorité* qui, dans nos affaires terrestres, est la marque de la cause par rapport à l'effet. Pour penser juste, nous devons nous dire que Dieu avait prévu le choix futur de ses créatures, car c'est la seule façon, *pour nous*, de faire une place à leur choix.

XI, 14 [...] « *Il ne s'est pas maintenu dans la vérité, parce que la vérité n'est pas en lui* », semble dire qu'il ne se serait pas tenu dans la vérité parce qu'il n'avait pas la vérité en lui, alors que, au contraire, s'il n'a pas la vérité en lui, c'est qu'il ne s'est pas tenu dans la vérité. Cette manière de dire se retrouve aussi dans le Psaume : « *J'ai crié, parce que (quoniam) tu m'as exaucé, mon Dieu* » (Ps 16, 6). Il aurait fallu dire, semble-t-il : Tu m'as exaucé, mon Dieu, parce que j'ai crié. Mais après avoir dit : *J'ai crié*, le Psalmiste, comme si on lui demandait : 'A quoi reconnaître que tu es exaucé par Dieu ?' montre la sincérité de son cri par son effet : être exaucé par Dieu, comme s'il disait : *La preuve que j'ai crié, c'est que tu m'as exaucé*.

C'est donc *par sa volonté* que le diable et les mauvais anges ont tourné le dos à la béatitude à laquelle, comme tous les autres, ils étaient destinés. En effet, pour reconnaître la part de vérité contenue dans le discours des hérétiques, ici les pélagiens, au sujet du démon : « si telle était sa nature, son acte ne serait nullement un péché » (XI, 15).

XI, 15 [...] Mais que répondre aux témoignages prophétiques, celui d'Isaïe désignant le diable sous la figure du prince de Babylone : « *Comment est tombé Lucifer⁹, qui se levait le matin ?* » (Is 14,12- Vulgate) ou celui d'Ézéchiel : « *Tu as été dans les délices du paradis de Dieu, paré de toute pierre précieuse* » (Ez 28, 13) ? Ne font-ils pas entendre que le diable fut un certain temps sans péché ? Un peu plus loin, de fait, le prophète lui dit plus expressément : « *Tu as marché en tes jours sans défaut* » (Ez 28, 14).

Ces versets prophétiques sont bien antérieurs à l'occupation romaine, et Babylone, comme ce sera encore le cas dans *l'Apocalypse de Jean* représente la cité terrestre qui se pose en adversaire de celle de Dieu¹⁰ et il en est de même de Tyr, la cité maritime, comme en témoigne le *Psaume 86* qui nomme également d'autres cités, pour dire que « *chacun est né là-bas, mais on appelle Sion 'Mère', car en elle chacun est né* ». Ce qui marque bien la différence entre une origine terrestre et une naissance spirituelle, par élection ou vocation divines. Mais, à la différence de la première, car nous n'étions rien avant d'être conçus, cette seconde naissance ne peut être que volontaire et les conversions forcées ne peuvent être que contraires à la foi chrétienne et, comme on peut le voir dans sa pratique avec les donatistes, à la pensée d'Augustin. La foi ne peut être que libre et le diable est la figure de son refus.

Si le verset d'Isaïe 14,12 (dans la traduction de la Vulgate que cite ici Augustin) contient le nom de *Lucifer*, attribué au prince de Babylone, la prophétie d'Ézéchiel renvoie explicitement à l'histoire d'Adam chassé par sa faute du paradis dans lequel, dit l'oracle : « *Tu étais un modèle de perfection, plein de sagesse, merveilleux de beauté [...] exemplaire dans ta*

⁹ En latine, « porteur de Lumière », peut-être en référence à Vénus, dite « étoile du berger », mais moins brillante que le Soleil (d'où l'idée de sa « chute »), dans la cosmologie païenne de l'époque. Dans le texte d'Isaïe, il s'agit du prince de Babylone qui a perdu de sa brillance et qui est devenu pour les Juifs et les chrétiens, la figure de Satan,

¹⁰ Cf. Augustin, *Discours sur le Psaume 86*, n. 6 « *Babylone était la ville du siècle. De même qu'il n'y avait qu'une ville sainte nommée Jérusalem, il n'y avait qu'une ville de l'iniquité appelée Babylone ; tous les impies appartiennent à Babylone, comme tous les saints à Jérusalem. Mais on quitte Babylone pour Jérusalem* ».

conduite dès le jour de ta création, jusqu'au jour où fut trouvé en toi le mal [...] Ton cœur s'est enflé d'orgueil à cause de ta beauté. Tu as corrompu ta jeunesse à cause de ton éclat. Je t'ai jeté à terre... » (Éz28, 11-17). Augustin a été sensible à cette chute, mais il est vrai aussi que c'est surtout dans les actes des hommes, et ceux de leurs cités, que le diable montre de quoi il est capable. Cela dit, il reste que le texte le plus net et le plus sûr au sujet de Satan est celui de saint Jean que nous avons cité et qui le déclare « *menteur dès le commencement* ».

C'est pour cela que l'on peut dire dans le livre de Job, selon la version de la Septante : « Voilà le commencement de l'œuvre du Seigneur : il a fait le diable « *pour être la risée de ses anges (ad illudendum ab angelis suis)* » (40,14)¹¹, comme cela est dit dans le Psaume 103 du monstre marin – Dragon ou Léviathan – « *que Dieu créa pour se jouer de lui (ad illudendum ei)* » (Ps 103,26), non pas dès sa création, mais en châtement de son péché :

XI, 15 [...] Son commencement est donc l'ouvrage du Seigneur; car il n'est aucune nature, jusqu'à la dernière et la plus infime bestiole qui ne soit l'œuvre de Celui d'où procèdent toute mesure, toute beauté et tout ordre, sans lesquels on ne peut rien trouver ni concevoir parmi les choses : combien plus en est-il ainsi de la créature angélique qui l'emporte sur toutes les autres par la dignité de sa nature !

Ce verbe (*illudere*) a de quoi surprendre, jusqu'à ce qu'on le rapproche de *l'illusion* qui se joue de nous. Si nous ne pouvons pas grand-chose contre les illusions d'optique avant d'en avoir découvert la raison, nous pouvons encore moins nous défaire de celles qui naissent dans notre imagination, avant de les avoir perdues. Il y a de la magie dans la séduction du diable, mais il y a aussi une petite voix pour nous dire de ne pas le « prendre au sérieux » : de nous moquer de ce qu'il nous dit, mais non des ravages que peuvent causer ceux qui l'écoute. C'est parce que le démon ne peut rien contre lui, que Dieu, qui le porte dans l'être, s'en amuse, de même que les saints anges, assurés qu'ils sont de rester dans la lumière de Dieu. Quant à nous, la familiarité avec la Parole de Dieu devrait nous permettre reconnaître la voix du démon.

5. Approfondissements sur le bien et le mal (XI-16-23)

Le bien et le mal ne sont pas des natures ni des choses naturelles, mais des qualités ou des défauts, ou, si l'on préfère, des vices ou des déformations de quelque chose qui, au départ était bon, faute de quoi, il n'y aurait rien eu à abîmer ou à détruire. Ces huit chapitres qui forment un ensemble, commencent par la prise en compte de l'ordre de la création, puis après avoir traité de la Providence divine, répondent aux objections des manichéens et à Origène.

1. Il y a plusieurs échelles d'évaluation (XI, 16)

Le chapitre 16 est très important : loin de se contenter de présenter un classement ordonné des créatures, il évoque nos différentes manières d'évaluer les choses.

Il y a d'abord l'ordre de la nature que découvre la raison, celui dont parlent les philosophes et les savants, un ordre où il est facile de retrouver l'héritage aristotélicien :

XI, 16 [...] les vivants sont placés au-dessus des non-vivants, comme ceux qui sont doués de génération et d'appétit au-dessus de ceux qui sont privés de tels mouvements. Parmi les vivants, ceux qui possèdent la sensibilité sont placés au-dessus de ceux qui n'en ont pas, comme les animaux au-dessus des plantes. Parmi ceux qui sentent, on place ceux qui ont l'intelligence au-dessus de ceux qui ne l'ont pas, comme les hommes au-dessus des animaux. Parmi les êtres intelligents, on place les immortels au-dessus des mortels comme les anges au-dessus des hommes.

¹¹ A défaut de pouvoir repérer la version que cite Augustin, on peut lire son *Commentaire du Psaume 103*, IV, 7

Mais il y a une autre évaluation, qui est relative à l'usage que nous faisons des créatures:

Ainsi mettons-nous certains êtres dénués de sensibilité, avant d'autres qui en jouissent au point que, si nous le pouvions nous voudrions même les retrancher définitivement de la nature, soit que nous ignorions leur place en elle, soit que, même si nous le connaissions, nous les faisons passer après nos intérêts. Qui, en effet, ne préfère pas avoir en sa maison du pain plutôt que des souris, de la monnaie plutôt que des puces? Mais quoi d'étonnant? Quand, il s'agit d'évaluer des hommes en tant que tels, dont la nature est pourtant si grande en dignité (*tantae dignitatis*), n'achète-t-on pas plus cher un cheval qu'un esclave, une perle qu'une servante?

Ajoutons qu'à l'ordre de la nature, reconnu par la raison, et à celui de l'utilité, mesuré par le besoin, s'ajoute celui de la volupté de celui qui désire (*voluptate cupientis*).

La raison considère ce qui apparaît vrai à la lumière de l'esprit; la volupté vise ce qu'il y a d'agréable et de flatteur pour les sens. Toutefois, dans les natures raisonnables, le poids de la volonté et de l'amour est tel que, malgré la supériorité des anges sur les hommes selon l'ordre de la nature, les hommes vertueux n'en sont pas moins au-dessus des anges mauvais, selon la loi de la justice.

Il y a donc au-delà des évaluations de la raison, de notre intérêt ou de notre plaisir, celle de la justice de Dieu, selon le poids de la volonté et de l'amour. Et c'est le choix de notre critère d'évaluation qui commande notre jugement sur la bonté des choses...

2. Le mal et la Providence divine (XI,17-18)

XI, 17. C'est donc en raison de la nature du diable et non de sa malice que nous interprétons correctement ce mot : « *Voilà le commencement de l'œuvre de Dieu* ». (Jb 40, 14). Car, sans aucun doute, un vice provenant de la malice a dû être précédé d'une nature non viciée. Or le vice est tellement contre nature, qu'il ne peut exister sans nuire à la nature, et ce ne serait donc pas un vice de se séparer de Dieu, si, pour la nature dont cette séparation est le vice, il ne valait pas mieux être avec Dieu. C'est pourquoi la volonté mauvaise témoigne puissamment (*magne testimonium*) en faveur de la bonté de la nature. Et de même que Dieu est le créateur excellent des natures bonnes, il est le très juste ordonnateur des volontés mauvaises, de sorte que quand ces dernières usent mal des natures bonnes, il se sert des natures mauvaises pour faire le bien. Il a donc fait que le diable, bon par sa création, mauvais par sa volonté propre, fût relégué au rang des êtres inférieurs pour être la risée de ses anges, en ce sens que les saints tireraient profit de ses tentations par lesquelles il chercherait à leur nuire.

C'est pourquoi Dieu n'a pas hésité à le créer, même s'il connaissait en le créant tout le mal qu'il pourrait faire, car « *il prévoyait tous les biens qui proviendraient de ce mal [...] et les moyens d'utiliser cet ange, même mauvais* » (XI, 17).

Ce qui est vrai des anges, l'est aussi des hommes, car Dieu n'aurait certainement créé aucun de ceux dont il connaissait la malice future, « *s'il n'avait pas connu également comment il en disposerait pour l'usage des bons, et ainsi embellir par certaines antithèses l'ordre des siècles, comme on le ferait dans un très beau poème (pulcherrimum carmen)* » (XI,18).

On sent ici percer l'ancien rhéteur, mais pour donner aussitôt la parole à saint Paul qui savait manier l'antithèse de manière exquise (*suaviter*), comme, par exemple, dans sa *Seconde Lettre aux Corinthiens* : « *Avec les armes de justice nous combattons à droite et à gauche, par la gloire et par l'ignominie, par l'infamie et la bonne renommée, comme des séducteurs*

et parlant vrai, comme ignorés et bien connus, presque mourants et nous voici vivants, châtiés mais non mis à mort, comme tristes et toujours joyeux, comme pauvres mais faisant beaucoup de riches, n'ayant rien et possédant tout » (1Co 6,7-10).

Ici, il ne s'agit pas d'un poème, mais du monde, et Augustin cite une nouvelle fois le Siracide : « *En face du mal est le bien et en face de la vie, la mort ; de même, en face du juste, le pécheur. C'est ainsi qu'il faut voir toutes les œuvres du Très-Haut : deux par deux, l'une opposée à l'autre* » (Eccli 33,15). Sans tous ces contrastes, la nature serait privée de sa beauté.

3. La séparation des bons anges des mauvais anges (XI, 19-20)

Ce chapitre commence par une remarque sur la manière de lire les Écritures qui peut nous guider dans nos partages de la Parole de Dieu. Mais cette remarque est ici destinée à montrer la légitimité de voir la séparation des bons et des mauvais anges, dans ce jour et cette nuit qui sont à lire métaphoriquement comme deux formes opposées de connaissance après que leur création a été assimilée à celle de la lumière immatérielle du premier jour :

XI, 19 L'obscurité même du discours divin a cet avantage qu'elle fait concevoir et paraître au grand jour plusieurs interprétations vraies, l'un comprenant ainsi, l'autre autrement, mais à condition toutefois que le sens d'un passage obscur soit confirmé par le témoignage de faits manifestes ou par d'autres passages qui ne soulèvent aucun doute : soit qu'à travers les diverses choses dites, on finisse par rejoindre la pensée de l'écrivain, soit que, si cette pensée reste cachée, cette profonde obscurité soit l'occasion de formuler quelque autre vérité. Voilà pourquoi, il ne me semble pas absurde de comprendre que, si les anges ont été créés avec cette première lumière, la séparation des saints anges et des anges impurs, se trouve dans cette parole : « *Dieu sépara la lumière des ténèbres et il appela la lumière jour, et les ténèbres nuit* » (Gn 1, 4-5). En fait, seul a pu reconnaître (*discernere*) ces ténèbres celui qui a pu, avant même qu'ils ne tombent, connaître ceux qui tomberaient et, privés de la lumière de la vérité, demeureraient dans les ténèbres de l'orgueil.

Comme nous l'avons dit, les ténèbres opposées à la lumière qui correspondrait à la société des saints anges, n'ont rien à voir avec nos nuits que nous ne pouvons reconnaître que depuis la création du Soleil, au quatrième jour, cette alternance du jour et de la nuit ainsi rendue possible et au sujet de laquelle Dieu, au soir de ce quatrième jour, déclara que « *cela était bon* » (Gn1, 18). En effet, en dehors de l'usage, parfois contre nature, que nous pouvons en faire, le jour et la nuit, réglés par le mouvement du soleil, sont en eux-mêmes bons, non seulement pour nous les hommes, mais pour tous les vivants dont ils rythment la vie. Par contre, au premier jour, seule la lumière fut jugée bonne par son Créateur, avant qu'il ne la sépare des ténèbres et n'appelle cette lumière jour et les ténèbres nuit, « *pour éviter que soient considérées comme bonnes ces deux choses, alors que l'une des deux était mauvaise en raison, non pas de sa nature, mais de son vice propre* ». C'est pourquoi, au premier jour de la création, avant que n'apparaisse le monde visible, « *seule la lumière plut au Créateur, alors que, bien qu'ayant à trouver leur place [dans l'ordre voulu par Dieu] (ordinandae), les ténèbres angéliques n'avaient pas à être approuvées (adprobandae)* » (XI, 20). Désignant ainsi respectivement une connaissance de plus en plus claire dans la lumière de Dieu, et une autre de plus en plus obscure quand on se contente de sa propre lumière, le jour et la nuit posent donc les deux modèles de connaissance entre lesquels nous devons choisir : d'un côté la vérité, de l'autre l'erreur, le mensonge ou l'illusion, cette illusion qui se joue de nous mais à laquelle les bons anges peuvent de leur côté, se réjouir d'avoir échappé.

4. La science éternelle de Dieu et la création (XI, 21)

Comment comprendre ce refrain du récit de la création : « *Et Dieu vit que cela était bon* » ?

XI, 21 [...] Dieu, certes, n'a pas attendu d'avoir créé pour apprendre que ce qu'il avait fait était bon car, si cela lui avait été inconnu, il ne l'aurait pas fait. Donc, quand il voit qu'est bon ce qu'il n'aurait pas créé s'il ne l'avait pas vu avant, c'est pour nous enseigner (*docet*) que c'est bon et non pas pour l'apprendre (*discit*). [...]

C'est pour nous enseigner (*docere*) que son œuvre est bonne, que le récit nous dit que Dieu la regarde avant de la déclarer bonne, alors que *pour lui tout est simultanément* et qu'il n'apprend rien (*discere*) : il crée le temps en même temps que le monde et, nous l'avons dit, les six jours du récit, ne sont pas la description d'un ordre selon lequel il aurait créé les choses, mais pour nous enseigner que tout nous vient de lui et que c'est tout bon. Libre à nos scientifiques de faire des recherches en direction du commencement pour savoir comment les choses ont bien pu apparaître, même si nous savons, par la raison, que ce commencement ne pourra jamais être saisi scientifiquement, puisqu'il exigera toujours un avant pour être explicable.

C'est aussi *pour nous*, mais par notre réflexion car il n'y a d'ordre du monde que pour des êtres pensants, que les ténèbres angéliques ont à trouver leur place (*ordinandae*). Le diable, en effet, dans la mesure où nous savons nous garder de ses ruses et de ses pièges, représente pour nous ce qu'il en coûte à une créature spirituelle de ne pas se voir, ni de ne pas voir les choses, dans la lumière de Dieu et donc ce qu'il nous faut absolument éviter de devenir. Mais, à la différence des anges, nous vivons dans le temps, capables de réfléchir avant d'agir, ce que nous ne faisons pas toujours, ou après coup, pour tirer les leçons de nos erreurs...

Pendant, contrairement à ce que peut laisser Platon quand il évoque la joie du Demiurge après qu'il eut achevé son œuvre, cette création, déclarée bonne, n'ajoute absolument rien, et pour Platon lui-même, au bonheur de Dieu. En effet,

XI,21 [...] la science de Dieu ne varie en aucune manière car, en elle, ne se présentent pas autrement ce qui n'est pas encore, autrement ce qui est déjà, autrement ce qui a été. En effet, ce n'est pas à notre façon qu'il prévoit ce qui est futur, perçoit ce qui est présent et revient sur ce qui est passé. Mais, d'une tout autre façon, qui dépasse de loin et de haut nos manières habituelles de penser, et sans porter sa pensée d'un objet à un autre, il voit [tout] d'un regard parfaitement immuable. Ainsi les choses qui se déroulent temporellement - les choses futures qui ne sont pas encore, les choses présentes déjà là, et les choses passées qui ne sont plus - lui les embrasse toutes de sa stable et sempiternelle présence. Et il ne voit pas autrement par les yeux et par l'esprit, car il n'est pas composé d'âme et de corps ; ni autrement maintenant, autrement avant, autrement après, puisque, contrairement à la nôtre, sa science des trois temps, le passé, le présent et le futur, ne peut changer, car *en lui il n'y a pas de changement ni l'ombre d'un mouvement* (Jc 1,17). Son intention, en effet, ne passe pas d'une pensée à une autre, mais à son regard incorporel tout ce qu'il connaît est simultanément présent. Il connaît les temps sans aucune représentation temporelle, lui qui met en mouvement ce qui est soumis au temps, sans être lui-même affecté par des mouvements temporels.

Cela revient à dire qu'il n'y a pas de différence en Dieu entre connaître et créer. Dieu voit tout parce qu'il est simultanément présent à tout, alors que nous ne pouvons penser les choses que successivement, en situant les unes par rapport aux autres.

DA On ne peut pas dire que Dieu dans le présent voit déjà ceux qui seront condamnés ?

JM. Si. Il est partout présent d'une présence incorporelle, mais sans pour autant se mettre à notre place pour choisir. C'est là que nous avons du mal à suivre, et, souvent nous préférerions qu'il nous suive plutôt que d'avoir à le suivre.

Cependant trois questions nous viennent à propos de la création : Qui a créé ? Comment ? Pourquoi ?

XI, 21 [...] « Dieu dit: 'Que la lumière soit!' et la lumière fut; et Dieu vit que la lumière était bonne »; Si donc nous demandons : Qui l'a faite? C'est Dieu. Par quel moyen l'a-t-il faite? Il a dit: 'Qu'elle soit!' et elle a été faite. Pourquoi l'a-t-il faite? Parce qu'elle est bonne. Or il n'y a pas d'Auteur plus parfait que Dieu, ni d'art plus efficace que le Verbe de Dieu, ni de raison meilleure que celle-ci : un Dieu bon a créé ce qui est bon !

Dieu a créé le monde parce qu'il savait que, *pour nous*, ce monde serait bon, mais il serait tout aussi juste de dire que ce monde est bon parce que créé par un Dieu bon. C'est ce que disait Platon¹² comme par exemple à la fin du livre VI de sa *République* où, par analogie avec le soleil dans le monde visible, en faisant de l'idée du Bien le principe de toutes choses, ce qui les éclaire – les rend connaissables – et les fait croître. Mais Platon est encore plus explicite, dans le livre II du même ouvrage (*République* II, 379 a) quand il écrit : « Dieu n'est-il pas réellement bon et n'est-ce pas ainsi qu'il faut en parler ? »¹³.

Ce qui est pour Augustin l'occasion de se demander d'où Platon tient cette connaissance et donc de revenir sur la question de l'accès des hommes à la vérité, que ce soit par l'Écriture, qu'il nomme en premier parce qu'elle nous révèle ce que nous ne pouvons pas connaître par nos propres moyens, ou par notre raison, ce qui fait qu'en ce qui concerne cette affirmation de Platon, quatre hypothèses sont possibles, entre lesquelles Augustin ne tranche pas :

Soit qu'il l'ait lu dans l'Écriture, soit qu'il l'ait peut-être appris de ceux qui l'y avaient lu, soit que par son esprit très pénétrant il ait aperçu, à partir de ses œuvres, ce que l'on peut comprendre de Dieu (cf. Rm 1, 20), soit qu'il l'ait appris de ceux qui l'avaient ainsi aperçu ».

5. Vaines objections des manichéens

Ce monde est donc l'œuvre d'un Dieu bon et « cette réponse est si juste et si convenable, que, considérée avec soin et méditée avec piété, elle clôt toute controverse au sujet de l'origine du monde » (XI, 22), faute de quoi il ne nous resterait plus qu'à nous lamenter, bien en vain, sur les imperfections du monde dont Dieu serait responsable. C'est cette bonté du monde que les Manichéens n'ont pas vue, eux qui ont attribué l'origine du mal, compris comme une substance, à un autre principe, indépendant de Dieu et lui étant opposé. Leur rejet de l'Écriture ne leur permet pas d'apprendre d'elle que notre mort est un châtement, l'envers de notre mauvaise relation à Dieu, d'où leur empêchement de reconnaître la beauté du monde, aussi bien dans son ensemble que dans ses plus infimes détails.

XI, 22 [...] Ils ne remarquent pas que ces choses, dans leur lieu et selon leur nature trouvent leur propre force et sont disposées en bel ordre ni quelle beauté ils apportent ainsi à la beauté de l'ensemble comme à leur commune république, ni quels

¹² La référence donnée à *Timée* 28a ne contient pas cette phrase, mais parle de la beauté des objets façonnés par un démiurge quand il prend pour modèle ce qui reste toujours identique. Ce qui fait dire à G. Bardy que « saint Augustin emprunte vraisemblablement sa citation à la traduction de Cicéron, *Timée* III, 9 » (B.A. 35, p. 95).

¹³ Cf. l'étude de A.J. Festugière, *Réflexions sur le problème du mal chez Eschyle et Platon*, dans *Études de philosophie grecque*, Vrin, 1971. p. 26

avantages ces choses nous procurent quand nous savons les utiliser comme il convient et à propos, de sorte que même les poisons, nocifs quand ils sont pris inconsidérément, deviennent de salutaires remèdes quand ils sont appliqués comme il convient. Par contre, même ces choses dans lesquelles nous nous délectons, comme la nourriture, la boisson et la lumière [visible], ont des effets nocifs si on en use sans mesure ni opportunité. La divine Providence nous avertit par là de ne pas incriminer sottement les choses mais d'en rechercher avec soin l'utilité ; et lorsque cette utilité échappe à notre intelligence ou à notre faiblesse, de la croire cachée, comme ces choses que nous avons eu de la peine à découvrir. Car, puisqu'aucune nature en tant que telle ne peut être un mal et que ce nom ne désigne rien d'autre que la privation d'un bien, leur secrète utilité est soit de nous exercer à l'humilité, soit de mortifier notre orgueil.

En effet, ne fallait-il pas que les biens contenus dans la nature soient inégaux pour pouvoir exister tous ? Quant aux choses il faut les mesurer, « *non à leur taille qui, à ce sujet ne compte pour rien, mais à la sagesse de leur créateur* », tout en sachant qu'un petit détail peut tout changer, comme de « raser un sourcil sur le front d'un homme ».

Mais que dire de la théorie des Manichéens, selon laquelle des parcelles de divinité peuvent se trouver prise dans de la matière mauvaise ?

XI, 22 [...] Les manichéens ne perdraient pas le sens ou plutôt ne sombreraient pas dans le délire, s'ils croyaient la nature de Dieu comme elle est vraiment, c'est-à-dire immuable et absolument incorruptible, en sorte que rien ne peut lui nuire ; et si, selon la saine doctrine chrétienne, ils pensaient que l'âme qui a pu se détériorer par volonté et se corrompre par le péché, ait pu ainsi être privée de la lumière de l'immuable vérité, elle qui n'est pas une partie de Dieu ni de même nature que la sienne qui est divine, mais a été créée par lui, bien inférieure (*inparem*) à son Créateur.

6. Une erreur d'Origène (XI, 23)

Il est difficile de savoir ce qu'Augustin connaissait d'Origène (v.185- v.253) dont l'évêque Ambroise s'inspirait pourtant beaucoup durant ses homélies, à Milan. Ce que l'on peut dire c'est que vers 397, dans cette lettre qui passa de mains en mains avant de parvenir à son destinataire, Augustin demandait à Jérôme de lui préciser « *tous les points où ce grand homme se sépare certainement de la vérité* » (n.9), ce qui prouve pour le moins sa curiosité.

On peut penser qu'il n'a eu accès au traité *Des Principes* (*Peri archôn*) qu'à partir des traductions latines de Jérôme et de Rufin lesquels, depuis la crise de l'origénisme déclenchée en 393 par Épiphane de Salamine, d'amis étaient devenus ennemis. Jérôme, en effet, s'était laissé convaincre du caractère hérétique de certaines positions dites d'Origène, alors que Rufin se posait comme son défenseur au côté de l'évêque Jean de Jérusalem.

Le point contesté ici par Augustin est inspiré de la doctrine platonicienne de la préexistence des âmes qui, selon les origénistes – on notera le pluriel « disent-ils », dans le texte qui suit – certainement moins subtiles que celui dont ils se réclamaient¹⁴ et qui était mort depuis plus d'un siècle et demi, se seraient vu attribuer un corps en fonction de leur valeur morale, c'est-à-dire de la gravité de leurs fautes :

¹⁴ Il se pourrait bien que, pour Origène, il ne s'agisse là que d'une hypothèse et non pas d'une affirmation dogmatique. On sait d'autre part qu'en réponse à Orose, le prêtre espagnol venu le consulter sur ces questions, en 415 et qu'il envoya auprès de Jérôme muni d'un dossier contre Pélage, Augustin avait écrit un traité *Contre les Priscillianistes et les Origénistes*, en un livre.

XI, 23, 1. Mais ce qui est encore plus étonnant c'est que même en croyant avec nous en un principe unique de toutes choses [...], les âmes, disent-ils (*dicunt*), sans être des parties de Dieu, mais créées par lui, ont péché en s'éloignant du Créateur ; et, par diverses étapes, selon la diversité de leurs fautes, des cieux jusqu'aux régions terrestres, ont mérité d'être liées à des corps différents. Et voilà ce qu'est le monde : il aurait été créé non pas dans l'intention de produire des choses bonnes, mais pour que tiennent ensemble des choses mauvaises (*ut mala cohiberentur*).

Augustin s'étonne « *qu'un homme si savant et si versé dans les lettres ecclésiastiques* » n'ait pas tenu compte de la répétition de cette phrase « *Dieu vit que cela était bon* », qui jalonne tout le récit de la création, ni voulu comprendre par là « *qu'il n'y a pas d'autre cause à la création du monde sinon que des choses bonnes soient faites par un Dieu bon* ».

[...] S'il y a eu péché, tous les êtres n'ont pas été pour autant remplis de péchés ; car parmi les créatures célestes beaucoup plus nombreux sont les bons anges, à avoir préservé l'ordre de leur nature. La volonté mauvaise elle-même, pour n'avoir pas voulu conserver cet ordre, n'a pu éviter pour autant les lois du Dieu juste et ordonnant sagement toutes choses. Car, comme une peinture avec la disposition de ses couleurs sombres, ainsi la totalité des êtres, si quelqu'un pouvait la percevoir, resterait belle malgré les pécheurs, bien que ces derniers, considérés à part, soient enlaidis par leur difformité.

Augustin souligne la contradiction interne de l'*origénisme* selon lequel seraient attribués aux âmes des corps de plus en plus lourds selon leur degré de culpabilité, car, dans ce cas, « *les démons, par rapport auxquels rien ne peut être pire, auraient dû recevoir des corps de terre, par rapport auxquels il n'y a rien de plus bas ni de plus lourds, plutôt que les hommes, surtout quand ils sont bons* » !

XI, 23, 2 [...] Mais en réalité, pour que nous n'estimions pas les mérites des âmes d'après les qualités des corps, le démon, le pire de tous, a reçu un corps aérien, tandis que l'homme, certes maintenant mauvais, mais d'une malice bien moindre et plus douce, a reçu, c'est certain, avant de pécher, un corps de boue.

Il est quand même plus simple et plus cohérent de dire que Dieu n'a créé qu'un seul soleil pour éclairer le monde, plutôt que de soutenir, à partir des principes de la cosmologie païenne selon laquelle les astres du ciel sont des vivants dotés d'un corps éthéré et immortel, qu'il ne s'est trouvé qu'une seule âme méritant d'habiter un corps tel que le soleil ! À les suivre, en effet, ne devrions-nous pas plutôt avoir des dizaines, voire des centaines de soleil ? Comme si, au lieu de la sagesse du Créateur, c'était la diversité des péchés qui commandait la diversité des créatures !

De toute évidence ce n'est donc pas le degré de culpabilité des âmes, à propos desquelles ils ne savent pas ce qu'ils disent, mais leur progrès loin de la vérité en pensant de telles choses, qui, en toute justice, devrait être réprimé !

Le chapitre se termine par le rappel des trois questions que l'on peut poser à propos de chaque créature : Qui l'a faite ? Comment ? Pourquoi ? À quoi il convient de répondre : « *Dieu, par son Verbe, parce qu'elle est bonne* », ce qui est une manière de nous faire entendre, dans une mystérieuse profondeur, que la création est l'œuvre du Dieu Trinité, ce qui fera l'objet de la section suivante, qui se proposera d'en rechercher les « traces » dans les créatures.