

## 4. DE LA CRÉATION DES ANGES (XI, 24-34 et XII, 1-9)

Aujourd'hui j'aimerais terminer ce que dit *La Cité de Dieu* au sujet de la création des anges, c'est-à-dire commenter la fin du livre XI et le début du livre XII, puisque le premier tiers de ce livre, qui traite de la création de l'homme, parle encore des anges, à tel point qu'on peut le trouver intitulé: « L'ange et l'homme »<sup>1</sup>. Cela s'explique par le fait que, bien que n'étant pas comme nous liés à un corps mortel, les anges sont pourtant, comme nous, des créatures spirituelles et, en tant que tels, dotés d'intelligence et de libre arbitre. Et c'est pourquoi ce que nous pouvons en penser, à partir de l'Écriture, peut nous éclairer sur ce que nous sommes et apporter quelque lumière sur l'origine du mal. En effet, il y a avant nous, et bien que tous aient été créés bons, de bons et de mauvais anges, les uns trouvant leur bonheur éternel à louer Dieu et à le servir, les autres ayant choisi de se passer de lui et d'être dans la rivalité avec lui.

Nous reprenons donc notre lecture du livre XI dans lequel, selon la division que nous avons adoptée, qui n'est pas de saint Augustin, mais qui nous permet de mettre en relief le contenu de ce livre particulièrement riche et complexe, nous en sommes à la section 6.

### 6. Les traces de la Trinité dans la création et tout particulièrement en nous-mêmes (XI, 24-28)

Ce thème est amorcé à la fin de la section précédente, qui portait sur la nature du bien et du mal, à partir des trois questions qui s'imposent à nous à propos de toute créature: « *Qui l'a faite ? Comment ? Pourquoi ?* » Trois questions auxquelles il convient de répondre: « *Dieu ; par son Verbe* (qui connaît la raison des choses puisqu'il est la pensée même du Père) ; et *par amour* », c'est-à-dire par l'Esprit Saint, l'amour entre le Père et le Fils. Voilà une « gratuité » que nous avons du mal à comprendre, nous qui, derrière nos actes prétendument désintéressés finissons toujours par trouver une raison cachée, ne serait-ce que celle de plaire à Dieu<sup>2</sup>. Mais ici il s'agit de Dieu et non de nous, et Dieu, qui est parfait et ne manque de rien, ne crée pas par besoin, par indigence, ni non plus par la nécessité d'exprimer ou de développer sa propre substance, par procession ou émanation comme on peut le trouver chez Plotin ou chez Spinoza, mais par choix, puisque, selon les mots de la *Genèse*, « *voyant tout ce qu'il avait fait, il vit que cela était très bon* » (Gn1, 31) : il a voulu le meilleur.

Mais, outre le fait dérangeant que, en raison du mal qui s'y trouve, ce monde ne nous apparaisse pas vraiment le meilleur possible, *pour qui* Dieu veut-il le monde qu'il crée ? La réponse est à chercher dans la bénédiction du sixième jour que nous venons de citer : ce ne peut être que pour l'homme, créé avec la mission de remplir la terre et de l'assujettir, en « dominant sur » les éléments et le monde animal sous toutes ses formes.

Précisons qu'il ne peut y avoir du bon et du mauvais que pour un être ayant quelque chose à gagner ou à perdre, et que l'enjeu n'est pas le même pour l'homme et les autres vivants. En effet, contrairement à ce qu'on lui a mis dans la tête au nom de la théorie de l'évolution, l'homme n'est pas « un animal comme les autres » dont le destin serait simplement de naître, de croître, de travailler et de se reproduire, sans oublier bien sûr de jouir tant qu'il en est encore temps, puis de mourir pour laisser la place à de nouveaux individus afin d'assurer la permanence, en bon état, de l'espèce. Car, pourquoi et surtout pour qui cette permanence et cette bonté sinon pour quelqu'un capable de contempler et de rendre grâce ? Or, seul l'homme peut entendre les bénédictions de chacun des six jours de ce récit qui, toutes, dans leur diversité, nous disent que le monde a été créé bon. A quoi le récit ajoute que l'homme a été créé par Dieu *à son image et à sa ressemblance* (cf. Gn1,26-31), ce qui n'est pas le cas des

<sup>1</sup> C'est le cas de l'édition en ligne <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/livre1.htm>

<sup>2</sup> Reste à savoir quel est ce Dieu auquel on cherche à plaire. Que l'on se souvienne de la demande insensée des fils de Zébédée (Mc. 10,35-40), demande que Mathieu met dans la bouche de leur mère (Mt 20,20-23).

autres vivants : non seulement l'homme est capable de parler du monde et de ce qui s'y passe, mais il s'interroge sur lui-même, sur ce qu'il devient et sur le sens des choses. Ce qui est tout autre chose que de se fabriquer les outils que la nature lui a refusés et d'en user à la manière d'un potat en oubliant ses limites de créature et son interdépendance avec tout le reste des vivants, comme nous avons fini par en prendre dramatiquement conscience avec le désastre écologique annoncé, en grande partie dû à notre « injustice », à notre mépris du plan de Dieu.

Mais ce n'est certainement pas en vue de cette fin suicidaire que nous avons été créés. C'est pour partager, mais librement, la vie de Dieu. C'est ce que nous révèlent les Écritures en remède à notre faiblesse et à notre égarement, par les prophètes puis par l'incarnation du Christ : loin de se contenter de son éternité, Dieu, par miséricorde, a voulu se faire connaître à nous comme un Père qui ne cesse de nous ouvrir les bras, à la manière du père du fils prodigue de la parabole. Et cela, non pas pour lui, mais totalement et uniquement pour nous.

SG-J Mais pourquoi à ce moment-là ? [...]

JM Sans doute parce que des hommes étaient alors en état d'entendre et d'accueillir. Mais Augustin a déjà, du moins en partie, répondu à cette question en nous disant qu'il n'y a pas de temps pour Dieu, puisque le temps ne commence qu'avec le monde (XI, 6). Et nous avons vu que « *Dieu 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* » (XI, 21). Ce qui conduit à penser que Dieu a tout créé d'un coup, comme Augustin l'a lu dans la Bible<sup>3</sup>, ce qui lui permet d'affirmer que les six ou sept jours ne sont que *pour notre instruction* - le nombre six nous disant la perfection de l'œuvre de Dieu - pour nous faire entendre la bonté de Dieu et de son œuvre. Et cela nous permet de conclure à la modernité d'Augustin, car, même si la chose était pour lui totalement impensable en son temps, il nous donne à penser qu'il n'y a aucune incompatibilité entre le récit biblique qui nous révèle le sens des choses et la théorie de l'évolution, apparue à la fin du XVIIIe siècle, qui tente de reconstituer comment les choses ont bien pu se passer. En effet, selon notre foi, Dieu ne cesse de créer, lui qui « *est partout totalement d'une présence incorporelle* » (XI, 5). Ce qui veut dire que l'acte de création n'est pas un événement « pré-historique » *ayant eu lieu* et qui devrait être le point de départ de toute chronologie, comme dans la tradition judaïque ; bien au contraire, cet acte, sans lequel il n'y aurait pas de temps, est hors temps et, aussi loin que l'on remontera en direction de l'origine, la création restera toujours pour nous scientifiquement inconnaissable. C'est d'ailleurs le christianisme qui a fait de la naissance du Christ<sup>4</sup> le centre de l'histoire humaine : nous pouvons ainsi penser l'unité l'Histoire, tout en intégrant les différentes chronologies avec chacune son événement fondateur, mais surtout penser le temps comme indéfiniment ouvert, tant du côté du passé à explorer que du futur à attendre, tout en le considérant comme irréversible.

SGJ Mais il fut un temps où le monde n'était pas ?

JM C'est nous qui ne pouvons nous dispenser de projeter un avant de la création. Comme nous l'avons vu, *le temps n'est qu'avec le monde* (XI, 6) et l'interaction des créatures qui le constituent. Mais nous avons beaucoup de mal à penser que, pour Dieu, tout est présent. C'est pourtant tout l'écart entre Dieu et la créature, car nous ne pouvons penser que temporellement, à partir de notre présent. Voilà qui est bien mystérieux et explique notre tendance à *imaginer* Dieu, car pour pouvoir le penser, pour lui donner consistance, nous l'imaginons à partir de notre chair, alors qu'en réalité, c'est l'être de Dieu qui nous pose dans l'être. Mais il faut un minimum d'entraînement métaphysique pour ne pas confondre l'être et l'étant, pour penser « l'être de l'étant », comme le demandait Heidegger - l'étant désignant cette chose singulière, ou moi-même, ce que nous appelons couramment un être - en imaginant que cela pourrait ne pas être, puisque tout a été créé *ex nihilo*. Mais comment penser le rien ? Or Dieu est

---

<sup>3</sup> Siracide (Ecclésiastique) 18,1 : « *Celui qui demeure éternellement a tout créé simultanément* »

<sup>4</sup> Centre qui a essentiellement une valeur symbolique, mais qui depuis contribue à unifier l'humanité, puisque Jésus de Nazareth est né probablement en 6 avant J.-C., mais, faute d'État civil, cette date fait toujours problème.

l'être même, et non « l'étant suprême » des rationalistes<sup>5</sup>. Et il nous a prescrit de ne pas faire d'image de lui, afin de ne jamais nous le représenter à notre façon.

Mais revenons au texte de *La Cité de Dieu*. Les trois questions : « *Qui l'a faite ? Comment ? Pourquoi ?* », nous renvoient à la Trinité et nous suggèrent que la Trinité a laissé ses traces dans la Création. C'est ce qu'Augustin va maintenant tenter de détecter.

### **1. Présence de la Trinité dans toute œuvre créée (24)**

XI, 24 [...] Si la bonté divine n'est rien d'autre que la sainteté, ce n'est pas une audacieuse présomption, mais le fruit de l'exercice attentif de la raison (*diligentia rationis*), que de voir dans les œuvres de Dieu, selon un parler mystérieux qui exerce notre attention, cette même Trinité suggérée par cette triple question au sujet de chacune : *Qui l'a faite ? Par qui ? Et pourquoi ?*

Si, à la fin de chaque jour du récit de la création, il nous est dit que « *Dieu vit que cela était bon* », c'est pour nous apprendre que tout a été créé bon. Mais, en réalité, l'action du créateur, n'est pas du passé. Elle est hors temps, permanente, car si Dieu cessait de nous tenir dans l'être le monde ne serait plus. C'est quelque chose de toujours présent et la base de toute foi en Dieu, quelle que soit la religion, consiste à le reconnaître comme la source, le fondement de mon être et de tout être et notre manière concrète de reconnaître cette dépendance, c'est de lui rendre grâce et de le prier. Mais cette bonté a aussi une autre signification :

XI, 24 [...] Si cette Bonté désigne à juste titre le Saint-Esprit, c'est la Trinité tout entière qui se révèle à nous dans ses œuvres. Et c'est d'elle que la Cité sainte, la cité d'en haut composée des saints anges trouve son origine, sa formation et sa béatitude. Demande-t-on d'où elle vient ? C'est Dieu qui l'a fondée ! D'où lui vient sa sagesse ? De Dieu qui l'illumine ! D'où lui vient qu'elle est heureuse ? Elle jouit de Dieu ! En subsistant en lui, elle a son degré d'être, en le contemplant elle a sa lumière, en s'unissant à lui elle a sa joie. Elle est, elle voit, elle aime ; dans l'éternité de Dieu elle trouve sa vigueur, dans la vérité de Dieu, sa lumière, dans la bonté de Dieu, sa joie !

Telle est donc la norme transcendante qui nous est donnée, et qui conduit à la béatitude.

### **2. Présence de la Trinité dans la sagesse et le savoir faire humains (25)**

C'est en cherchant la sagesse que les philosophes ont été amenés à « découvrir » que son étude se divisait en trois parties : la physique, la logique et la morale, une tripartition dont Platon serait le découvreur (cf. VIII, 4), bien qu'on n'en trouve nulle trace dans ses dialogues :

XI, 25. [...] Certes, si sur la nature des choses, sur les moyens de rechercher la vérité, et sur le bien final auquel nous devons rapporter toutes nos actions, les divers philosophes ont des positions différentes, toute recherche de leur part n'en porte pas moins sur ces trois importantes questions. Ainsi, bien qu'en chacune de ces questions, ils ne soient pas d'accord entre eux, nul ne conteste que la nature ait une cause, la science une méthode (*formam*), ni la primauté de la vie (*vitae summam*).

Cette tripartition de la philosophie est explicite chez les Stoïciens et présente de fait dans les autres doctrines, mais avec des réponses différentes : par exemple, certains disent le monde éternel, d'autres ayant commencé ; certains pensent l'âme immortelle et d'autres, non.

Et il en est de même pour l'homme d'art, l'*homo artifex*, à une époque où l'on n'éprouvait pas le besoin de distinguer entre l'artiste et l'artisan, ce qui n'est plus le cas pour nous, depuis que l'esthétique – étymologiquement, « ce qui relève de la sensibilité » – a pris son autonomie par

---

<sup>5</sup> Cf. Ce fameux «Être suprême» de nos révolutionnaires de 1790, adorateurs de la déesse Raison, et toutes les monstruosité qui s'en sont suivies. Nous trouvons une logique analogue chez nos sanguinaires Jihadistes, à l'opposé des principes de la morale chrétienne partiellement reprise par les théoriciens des Droits de l'homme.

rapport à la philosophie, autrement dit sur la quête de la vérité et de la vie bonne. C'est ainsi que nous sommes passés de la beauté à notre « ressenti » est que l'œuvre esthétique est devenue surtout ce qui, les œuvres d'art n'ayant pas d'autres finalité que d'être regardées ou écoutées, fait parler, voire même se disputer. Comme le note Diderot, dans une page du *Neveu de Rameau*, c'en est fini de la trinité traditionnelle du beau, du vrai et du bon... Pour nous, l'artisan produit des choses utiles en vue d'autre chose, alors que l'artiste crée des choses qui valent pour elles-mêmes, non sans poser la question de ce qui peut régler le marché de l'art. Mais lisons Augustin :

XI, 25 [...] Trois choses sont également prises en compte par l'homme d'art quand il effectue quelque chose : la nature, l'art (*doctrina*) et l'usage ; la nature doit être discernée par l'esprit (*ingenium*), l'art par le savoir, l'usage par le fruit. Et je sais également que, proprement, le fruit appartient à qui en jouit et l'utilité à qui en use, la différence semblant consister en ceci : nous disons *jouir* d'une chose qui plaît par elle-même sans devoir être rapportée à autre chose, alors que nous *utilisons* ce que nous recherchons en vue d'autre chose.

L'homme d'art doit, en effet, « avoir l'œil » pour choisir le bon matériau dans la nature, un minimum de savoir faire, généralement acquis, pour le travailler, et connaître la destination de sa production, surtout s'il s'agit d'un « ustensile », comme par exemple un marteau, que l'on doit pouvoir utiliser en toute sécurité ; et cela, même si, à en croire certains, ce serait l'œuvre qui se dévoilerait peu à peu sous la main de l'artiste. Mais Augustin complète la « cause finale » de l'analyse aristotélicienne de la production<sup>6</sup>, en distinguant « user » et « jouir » (*uti* et *frui*), une distinction faite par lui depuis longtemps car elle commande le mode de vie chrétien<sup>7</sup>. On pourrait dire que ce que nous appelons des œuvres d'art est destiné à la jouissance et non pas à l'usage, mais il fut un temps où même les ustensiles étaient beaux et pas seulement fonctionnels, ce qui ne nous empêche pas de leur donner une forme agréable pour mieux les vendre !

Ainsi doit-on user des biens temporels plutôt que d'en jouir, afin de mériter de jouir des biens éternels ; et non agir comme les pervers qui veulent jouir de l'argent tout en utilisant Dieu. En effet, ils ne dépensent pas leur argent en vue de Dieu, mais ils rendent un culte à Dieu en vue de l'argent. Toutefois, selon la manière de parler consacrée par l'habitude, nous usons des fruits et nous jouissons de l'usage : ne parle-t-on pas en effet proprement des *fruits* de la terre, dont nous usons tous temporellement ?

Même si elle est gommée par l'usage de la langue, la distinction utiliser/jouir reste capitale par rapport à la vie éternelle. Il s'agit de savoir si nous utilisons ce qui passe en vue d'acquérir ce qui ne passe pas, ou si, au contraire, nous utilisons ce qui ne passe pas pour nous garantir la possession de ce qui passe mais qui, un jour ou l'autre, nous lâchera. Ainsi, l'argent est un moyen et non une fin et il y a perversion à utiliser Dieu pour avoir de l'argent et le garder ! En effet, selon ce qu'Augustin nomme « la vraie philosophie » (cf. VIII,1), ce qui, de nos jours, est loin d'être partagé par tout le monde, notre finalité, c'est de vivre de la vie de Dieu :

XI, 25 [...] Si donc nous tenions de nous-mêmes notre nature, assurément nous serions aussi les auteurs de notre sagesse, sans avoir le souci de l'acquérir par une doctrine, c'est-à-dire en l'apprenant d'un autre ; et, pour vivre heureux, notre amour venant de nous et se rapportant à nous suffirait puisqu'aucun autre bien ne manquerait à notre jouissance. Mais puisque, en réalité, notre nature, pour être, dépend de Dieu comme Créateur, il nous le faut assurément aussi comme Docteur

---

<sup>6</sup> Pour Aristote la cause finale commande la cause formelle : par exemple, on ne construit pas un navire de guerre comme une barque de pêche !

<sup>7</sup> En particulier au début du traité *De la doctrine chrétienne*, dans sa partie commencée en 397 : « Jouir, c'est s'attacher par amour à une chose pour elle-même. User, c'est faire servir ce qui tombe sous l'usage, à obtenir l'objet qu'on aime, si toutefois il peut être aimé » (De la doctrine chrétienne, I, 4).

pour goûter ce qui est vrai et, pour être heureux, comme le dispensateur de notre joie profonde (*suavitatis intimae largitorem*).

Nous retrouvons ici le propre de chacune des trois personnes. Mais nous dépendons de Dieu alors que Dieu ne dépend pas de nous si bien que, lorsque nous offensoons Dieu, c'est en réalité nous-mêmes que nous mutilons.

### 3. Présence de la Trinité dans la vie de notre esprit (26-28)

Mais, repérable dans les trois questions que nous pouvons nous poser à propos de toute créature – *Qui l'a faite ? Comment ? Pourquoi ?* – comme au sujet de nos propres productions externes, cette structure trinitaire se retrouve aussi en nous, qui avons été créés à l'image de Dieu et quoi que nous fassions ou non pour lui ressembler, cette empreinte reste ineffaçable :

XI, 26 [...] En effet, nous sommes, et nous savons que nous sommes, et ce que nous sommes et connaissons, nous l'aimons. Or, dans ces trois choses que j'ai dites, aucune fausse vraisemblance ne vient nous troubler. Ces choses, nous ne les atteignons pas, en effet, comme les réalités extérieures par quelque sens corporel, comme les couleurs par la vue, les sons par l'ouïe, les parfums par l'odorat, les saveurs par le goût, le dur et le mou par le toucher, ces choses sensibles dont nous tournons et retournons les images dans nos pensées, des images à la fois très ressemblantes mais qui ne sont déjà plus corporelles, que nous tenons dans notre mémoire et par lesquelles nous sommes excités à désirer les choses elles-mêmes. Mais, sans aucune tromperie (*ludificatoria*) de l'imagination à partir d'images de choses perçues (*phantasiarum*) ou d'images arbitrairement construites (*phantasmorum*), il est pour moi absolument certain (*certissimum*) que je suis, et que, cela, je le sais et que je l'aime.

Dans ce court sommaire d'un traité de l'imagination, Augustin garde les mots grecs de *phantasia* et de *phantasma* qu'il avait formellement distingués dans son traité *De la musique* VI,32 : « Je conçois autrement mon père que j'ai vu souvent et mon grand-père que je n'ai jamais vu<sup>8</sup>. Ma représentation du premier est une image (*phantasia*), celle du second un fantôme (*phantasma*): l'une me vient de la mémoire, l'autre d'un mouvement de l'âme, né de ce que je garde en mémoire ». Et nous savons aussi combien notre imagination ne manque pas de modifier nos souvenirs, au gré de nos craintes et de notre désir...

Notons que, pour Augustin, l'imagination qui relève de la sensibilité, se distingue du jugement. Nous avons là un bon exemple de psychologie philosophique, élaborée par réflexion, avant que ne naisse, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une psychologie dite scientifique, fondée sur la méthode expérimentale, qui s'efforcera d'aborder les choses de l'extérieur. Ici, il s'agit de ce que nous pouvons découvrir par nous-mêmes dans l'activité même de notre pensée. Et cela est certain, car l'illusion ne peut intervenir que dans notre perception des choses extérieures ou lorsque nous nous pensons nous-mêmes sur le modèle d'une chose extérieure, comme quand j'imagine mon âme comme un corps, ou quand je me soucie de ma réputation, alors que cela ne peut être le cas à propos de mon être, de mon acte de connaître ou de mon amour, quelle que soit par ailleurs la valeur de l'objet de mon savoir ou de mon amour. Ces trois dimensions de notre activité spirituelle sont particulièrement développées dans la seconde partie du traité *De la Trinité*, puisque c'est à partir d'elles que nous pouvons au moins comprendre la possibilité effective du trois en un.

Suivent quelques lignes relativement complexes qui nous feront peut-être apparaître le *cogito* de Descartes, dans lequel on a salué la naissance de la philosophie moderne, comme beaucoup plus lumineux. Mais, comme Descartes lui-même le reconnaîtra, son but n'est pas le même que celui d'Augustin. Voici, très précisément, ce qu'il écrit, à propos de saint Augustin, à

<sup>8</sup> Cf. *De Trinitate* VIII, 9 où Augustin oppose Carthage où il a vécu et d'Alexandrie qu'il n'a jamais vue.

l'ami qui lui a indiqué la ressemblance de son *cogito* avec ce passage XI, 26 de la *Cité de Dieu*, après qu'il soit allé le lire à la bibliothèque de la ville de Leyde, en novembre 1640 :

[...] il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous ; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce *moi*, qui pense, est une *substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel ; qui sont deux choses fort différentes<sup>9</sup>.

Nous avons vraiment deux problématiques. Pour Augustin, il s'agit de montrer que nous avons en nous une image de la Trinité et qu'elle est toujours active ; alors que, pour Descartes, il s'agit d' « établir quelque chose de ferme de constant dans les sciences »<sup>10</sup>, c'est à dire à la nouvelle physique, la physique mathématique et expérimentale de Galilée, en rupture totale avec celle d'Aristote qui était une mise en ordre et une *interprétation* des choses. C'est à travers cette physique d'Aristote qui traversera les siècles jusqu'aux Temps modernes, mais dans laquelle l'âme était synonyme de vie, qu'Augustin comprenait le monde, mais non sans l'avoir corrigée en faisant du monde la créature d'un Dieu qui appelle l'homme à partager sa vie. Notre physique quant à elle, vise la maîtrise des choses, à partir de leur connaissance objective, laquelle suppose que nous fassions abstraction de notre sensibilité et surtout de notre imagination, jusqu'à accorder plus de crédit à nos mesures qu'à ce que nous percevons...

Cependant, douze siècles avant Descartes, c'est bien à la question de l'immatérialité de Dieu et de l'âme que s'était mesuré Augustin, et pendant de nombreuses années, jusqu'à ce qu'il rencontre la doctrine des platoniciens, alors que cette immatérialité, cultivée en terre chrétienne, était devenue une sorte d'évidence au temps de Descartes, au moins pour la foi. C'est pourquoi, en voulant la prouver par la raison, Descartes ne pouvait guère faire mieux que son devancier et que ce que nous dit ce dernier des réalités incorporelles reste pour nous toujours valable et en tout cas plus riche pour notre foi, que ce qu'en a dit Descartes.

XI, 26 [...] Dans ces vérités, je ne redoute aucun des arguments des Académiciens me disant: Et si tu te trompais ? Car si je me trompe, je suis. En effet, qui n'est pas, ne peut pas non plus se tromper ; et par là, si je me trompe, je suis. Donc, puisque je suis si je me trompe, comment me tromper en croyant que je suis, puisqu'il est certain que je suis si je me trompe ? Donc, étant celui qui se trompe, même si je me trompais, sans aucun doute, pour ce qui est de savoir que j'existe, je ne me tromperais pas. Il suit de là que, quand je sais que je connais, je ne me trompe pas non plus, car je sais moi-même que je connais, de la même manière que je sais que je suis. De plus, quand j'aime ces deux choses que je connais, je leur en ajoute une troisième, cet amour qui n'est pas de moindre valeur qu'elles. Car je ne me trompe pas sur le fait d'aimer, puisque je ne me trompe pas sur ces deux réalités que j'aime. Seraient-elles fausses ? Il serait vrai alors que j'aime des choses fausses. Et d'ailleurs, comment quelqu'un serait-il fondé à me blâmer et à m'interdire d'aimer des choses fausses, s'il était faux que je les aime ? Mais, comme elles sont vraies et certaines, qui peut douter que l'amour qu'on leur porte, quand on les aime, ne soit lui-même vrai et certain ? Aussi bien, il n'est personne qui ne veuille être, pas plus qu'il n'est personne qui ne veuille être heureux. Car comment peut-on être heureux en n'étant rien ?

La certitude ne porte pas sur ce que je connais, ni sur ce que j'aime, mais sur le fait que je connaisse et que j'aime. Elle porte sur ces actes et non sur leurs objets.

À propos de cette page d'Augustin, il est bien difficile de dire, comme Descartes dans la suite de sa lettre, qu'il s'agit là d'une chose « *si simple et si naturelle à inférer, qu'on est de*

<sup>9</sup> Descartes, *Œuvres et Lettre*, Pléiade, 1953, p. 1097.

<sup>10</sup> Descartes *Méditations métaphysiques*. C e programme est exposé au début de la Première méditation.

ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit », non sans qu'il se dise, par ailleurs « bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits ». En fait, comme nous venons de le rappeler, Descartes pense dans un tout autre monde que celui d'Augustin.

Mais Pascal, contemporain de Descartes, quand il le salue comme le véritable auteur du *Je pense donc je suis*, ne manque pas d'ajouter que « ce mot est aussi différent dans ses écrits d'avec ce même mot dans les autres qui l'ont dit en passant, qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort »<sup>11</sup>. Pensait-il alors à saint Augustin ? Cela prouverait qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, siècle en France de l'augustinisme<sup>12</sup>, Augustin était connu et souvent cité, mais guère lu dans ses textes, ni, ces derniers, dans le contexte de leur rédaction. Car ce n'est pas « en passant » qu'Augustin introduit ce thème. Bien au contraire, comme le comprendra à son tour Descartes, cette réflexion sur le doute est pour lui le seul moyen d'accéder à notre intériorité, et, à partir d'elle, d'atteindre Dieu autrement que par images anthropomorphiques qui sont à la racine de toutes nos idolâtries, comme en témoignent de nos jours, ceux qui s'imaginent que Dieu leur demande de tuer, en son nom, des êtres humains !

En effet, le caractère indubitable de la pensée qui se pense elle-même est déjà évoqué, dès la fin de l'année 386, au début du second livre des *Soliloques*<sup>13</sup>, comme, un peu plus tard, dans le second livre du traité *Du libre arbitre* où l'on peut lire : « Tu ne pourrais certainement pas te tromper si tu n'étais pas » (II, 7). Mais ce thème, également présent dans d'autres œuvres, se retrouve en 416, un an avant qu'Augustin n'entreprenne de composer le livre XI de la *Cité de Dieu*, dans le dernier livre du *De Trinitate*, où est réfuté une nouvelle fois le scepticisme des Académiciens, car, pour le nouveau converti, « douter de tout est une folie infiniment plus misérable que d'être victime de l'apparence » : c'est désespérer de Dieu.

Mais c'est moins d'existence qu'il est question, que de la vie qui nous vient du Dieu Trinité : De Trinitate XV, 21

[...] Car il est bien certain que celui-là même qui se trompe vit. Il n'en va pas comme de la vue des objets extérieurs où l'œil peut être trompé : ainsi la rame paraît brisée dans l'eau, les tours paraissent bouger à ceux qui vont en bateau, mille autres illusions de ce genre font paraître les choses autres qu'elles ne sont. [...] C'est de science intime (*intima scientia*) que nous savons que nous vivons. [...] La réponse faite aux Académiciens n'est pas « je sais que je ne suis pas fou », mais bien « je sais que je vis ». Il n'est pas d'illusion, pas de mensonge possible, lorsque quelqu'un dit qu'il sait qu'il vit. [...]

Même remarque lorsqu'il s'agit de la certitude propre à la volonté. Ne serait-ce pas se moquer de quelqu'un que de lui répondre : « Tu te trompes peut-être » quand il dit « Je veux être heureux » ? [...] De même, si quelqu'un dit : « je ne veux pas être dans l'erreur », qu'il soit dans l'erreur ou non, il n'en est pas moins vrai qu'il ne veut pas y être. [...]

Il est important de noter que pour Augustin, être, c'est vivre.

SGJ. Cela s'oppose à la grande idée baroque : la vie est un songe. Il y a toute une production artistique qui nous dit que l'impression que nous avons de vivre est en fait une illusion.

---

<sup>11</sup> Pascal, *De l'esprit de géométrie*, Seuil p.358, cité par Geneviève Rodis-Lewis, in *Descartes, Textes et débats*, Poche 1984, p. 239 et le résumé qu'elle fait de la question dans la section « L'originalité du *cogito* de Descartes » p.236-240. Rappelons que, pour Descartes, qui précède la mutation existentialiste initiée par Kierkegaard, la formule veut dire, comme pour Augustin que, « pour penser, il faut être », et non pas que c'est ma pensée qui me fait être, même si c'est bien elle qui me permet de vivre en première personne, en étant responsable de mon existence.

<sup>12</sup> Cf. Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, 1995 (Armand Colin 1070), p. I de la Préface. La formule est du professeur Jean Dagens.

<sup>13</sup> *Soliloques* II, 1 : « Sais-tu que tu penses ? – Je le sais – Donc il est vrai que tu penses ? – C'est vrai. ».

JM Soit, mais vous voyez aussi que cette manière de parler est également une façon d'intégrer la physique moderne qui ne se fonde pas sur nos perceptions inévitablement sous l'emprise de l'imagination : en effet, je reconnais les choses en fonction de mes habitudes et de mes intérêts, mais ce n'est pas vraiment la réalité. On ne pourrait pas dire que la vie est un songe, si l'on n'envisageait pas une prise « objective » sur l'être, qui nous dise ce qu'il en est. Et il y a aussi l'idée que nous sommes le rêve de Dieu, ce que les Orientaux appelle Maya... « L'imagination, reine du monde », dit Pascal...

Je sais par science intime que je suis et que je pense et que j'aime, mais je peux aussi connaître, par le témoignage d'autrui, ce que je n'ai jamais vu dans le monde. Et ce témoignage est d'autant plus important pour Augustin qu'il vaut pour l'Écriture sans laquelle, même si c'est de manière cachée et au prix d'un délicat travail d'interprétation, nous ne pourrions rien connaître ni de Dieu ni de son projet pour l'humanité.

Augustin va ensuite donner une brève synthèse de sa philosophie envisagée dans ses trois dimensions : la *physique*, qui traite de l'être et de la vie ; la *logique*, qui évoque la complexité de la connaissance et de notre quête de vérité ; et la *morale* qui met en évidence le poids de l'amour, mais sans jamais oublier que vivre, savoir, et aimer, en tant qu'ils constituent pour nous des certitudes inébranlables, sont en nous la marque du Dieu Trinité qui nous crée.

En effet, en tant que vie – notre vie – notre être n'est pas une abstraction. Lorsqu'Heidegger écrivait : « La pensée de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli »<sup>14</sup>, tout en rendant l'onto-théologie – cette théologie qui fait de Dieu l'étant suprême – responsable de cet oubli, il dénonçait en fait l'oubli de ce qui n'était plus qu'une abstraction, ce qui n'est pas tout à fait la même chose que l'oubli du Dieu vivant. Or, pour Augustin, ma vie n'est pas une abstraction, elle qui pourrait ne pas être puisque tirée du néant. Mais si le philosophe peut faire le constat de la contingence des choses qui peuplent le monde sublunaire, c'est la foi qui me dit ce qu'est ma vie et qui m'invite à en rendre grâce à mon créateur.

Donc, en Physique, au sens philosophique d'étude de la nature, l'essentiel c'est la vie :

XI, 27, 1. Par une force naturelle, le fait d'être est, en lui-même, chose si heureuse que, pour rien d'autre, même les malheureux ne veulent mourir, et, quand ils se sentent malheureux, en réalité, ce n'est pas leur vie, mais leur misère qu'ils voudraient se voir enlever.

Généralement, quand quelqu'un se suicide, c'est pour mettre un terme à quelque chose d'insupportable, tout en espérant qu'après ce sera mieux puisqu'on ne souffrira plus, ou même qu'on ne pensera plus, s'il est vrai qu'il n'y aura plus rien du tout.

Cet instinct de conservation s'observe chez les animaux et jusque dans les plantes : chez les animaux, des plus grands – « *les dragons géants censés habiter les airs* » – jusqu'au plus petit vermisseau ; et, chez les plantes qui, à défaut de pouvoir se défendre par des mouvements appropriés, « *enfoncent leurs racines dans la terre dont elles tirent leur nourriture, pour pouvoir lancer dans les airs le sommet de leurs tiges* ». Et de même aussi dans les corps privés de sensibilité et de vie puisque, selon la physique d'Aristote, ils gardent, ou finissent par atteindre, leur « lieu naturel ». Tous ces mouvements nous disent que l'être est vie.

Même si cette « physique » aristotélicienne n'est plus la nôtre, la lecture qu'en fait Augustin, comme lorsqu'il remarque que l'huile remonte au dessus de l'eau, n'en est pas moins pour nous chargée de sens. En effet, « *de même que l'âme est portée par son amour, le corps est porté par son poids, où qu'il le porte* » (XI, 28). Ce qui, tout en reprenant la fameuse formule du dernier livre des *Confessions* (XIII, 9) : *Pondus meum, amor meus* : « Mon poids, c'est mon amour », témoigne ici d'une très fine connaissance des mouvements du cœur humain qui ont besoin de se symboliser pour se dire. Pour Augustin, même le mouvement des corps matériels me dit quelque chose de mon amour, et de l'ordre.

---

<sup>14</sup> C'est la première phrase de *Être et temps, Sein und Zeit* (1927).



D'autre part, en remplaçant *esse* par *vivere* – « être » par « vivre » – Augustin donne son fondement naturel à la distinction du bien et du mal, qui, en dernière instance, tire son importance de notre mortalité. Mais l'homme n'est pas un mortel comme les autres. Au-delà de notre vie corporelle et mortelle, la philosophie en a trouvé une autre, comme on peut le lire dans le *Phédon* de Platon, un dialogue démontrant l'immortalité de l'âme avant de s'achever par le récit de la mort de Socrate. La sérénité du juste, qui accepte de subir la sentence de mort portée contre lui, se fonde sur la croyance en une autre vie, qui sera heureuse ou malheureuse en fonction de la manière dont on aura vécu sa vie terrestre. Socrate a l'espoir de trouver dans l'au-delà une autre vie, à l'image de celle qui fut la sienne consacrée à la quête de la vérité et de la justice, car, Socrate l'a dit avant Montaigne, « *philosopher, c'est apprendre à mourir* ».

Mais Jésus est plus radical : il nous met en garde contre la « seconde mort », celle de l'âme, qui ne sera pas pour elle retour au néant, mais le malheur d'être à jamais privée de Dieu. Même s'il ne nous appartient pas de juger qui sera damné ou qui ne le sera pas, car Dieu seul connaît le secret des cœurs, et même si ce n'est peut-être qu'une apparence, il semble que beaucoup, dès cette vie, choisissent cette seconde mort, tout en déclarant d'ailleurs qu'elle n'est qu'un pur phantasme. Augustin qui cite souvent le début du Psaume 13 : « *Le fou dit dans son cœur : Pas de Dieu* », parle de cette seconde mort dans son *Commentaire de l'évangile de saint Jean* :

[...] Le Seigneur envisageait une autre mort, de laquelle il est venu nous libérer, la seconde mort, la mort de la géhenne, la mort de la damnation avec le démon et ses anges (Mt 25,41). Voilà la véritable mort : l'autre n'est qu'une migration. Qu'est-ce, en effet, que cette mort-ci ? C'est abandonner le corps, se débarrasser d'un lourd fardeau à condition que nous ne portions pas l'autre fardeau par lequel l'homme est entraîné dans la géhenne ! C'est de cette mort que le Seigneur a dit : '*Celui qui gardera ma parole ne verra jamais la mort*' (Jn8, 51)<sup>15</sup>.

D'où l'importance de nos choix en cette vie, où nous est donné le temps de choisir, car dans le respect total de notre libre-arbitre, le jugement de Dieu ne fera qu'entériner le choix décisif que nous aurons fait de vivre pour lui ou de vivre pour nous, sans lui. Mais vivre pour lui, c'est aussi le reconnaître dans le plus petit qui me demande de l'aide.

Donc, pour Augustin la nature est pleine de vie. Ce n'est pas seulement une collection d'êtres bien classés par genres : minéraux, végétaux, animaux, hommes : tout est en interaction et Dieu est sans commune mesure avec ses créatures. Pas de physique sans métaphysique !

Pour ce qui est du connaître et de notre sens de la vérité, Augustin évoque le fait « qu'il n'est personne qui ne préfère se lamenter en ayant son bon sens à se réjouir en étant fou » :

XI, 27, 2. Cette grande et admirable puissance ne se trouve en aucun des vivants mortels, à l'exception de l'homme : même si l'acuité visuelle de certains d'entre eux est bien plus grande que la nôtre pour percevoir dans cette lumière-ci, ils ne peuvent atteindre cette lumière incorporelle par laquelle notre esprit est en quelque sorte irradié (*radiatur*) afin de pouvoir juger droitement en toutes ces choses. En effet, nous en sommes d'autant plus capables que nous la captions davantage. Toutefois, il y a dans les sens des êtres animés dépourvus de raison, à défaut de science, quelque similitude de science. Quant aux autres êtres corporels on les appelle sensibles non parce qu'ils sentent mais par qu'ils sont perçus par nos sens.

En effet, tous ces êtres corporels portent en eux, dans leur nature, leurs causes cachées et il faut bien que les végétaux aient un minimum de sensibilité pour pouvoir se nourrir et se

---

<sup>15</sup> Sur l'Évangile de Jean, Traité 43, 11. Et un peu plus loin, à propos de ceux qui, devant le persécuteur, ont sacrifié aux idoles : « *ils sont morts pour n'avoir pas voulu mourir ; ils ont redouté la mort qu'on ne peut éviter, et par là ils ont subi la mort dont ils auraient pu se garantir* »

reproduire. Leurs formes visibles embellissent notre monde et « *ils les présentent à notre contemplation, comme si, à défaut de pouvoir connaître, ils voulaient se faire connaître !* ».

Cependant ce que nous saisissons par le sens corporel, ce n'est pas par ce sens que nous en jugeons. Nous avons, en effet, un autre sens, celui de l'homme intérieur, de beaucoup supérieur à l'autre, et par lequel nous sentons le juste et l'injuste: le juste par sa beauté intelligible, l'injuste par la privation de cette beauté. Dans l'exercice de ce sens, ni la pupille de l'œil, ni le trou de l'oreille, ni l'aspiration des narines, ni les voûtes du palais, ni nul toucher corporel ne peuvent avoir accès. C'est là que je suis certain et d'être et de savoir; et que j'aime cet être et ce savoir, et que je suis certain de cet amour.

Il nous faut donc reconnaître notre capacité de juger comme distincte de notre sensibilité et de notre imagination, c'est-à-dire notre intériorité comme distincte de notre extériorité, car ce n'est que par notre intériorité que nous pouvons nous reconnaître créés à l'image de la Trinité.

Quant à l'amour dont sont aimés l'être et le connaître, il est aimé en lui-même comme le prouve le fait que chez les hommes qui sont aimés le plus légitimement, cet amour est aimé davantage. Autrement dit, quand on aime ce qui ne doit pas être aimé, notre capacité d'aimer se dégrade – on a honte d'aimer –, alors qu'elle se fortifie et grandit quand on aime ce qui le mérite et c'est tout particulièrement vrai quand on aime Dieu : cet amour est charité.

XI, 28. [...] *Ce n'est pas celui qui sait ce qui est bien qui mérite d'être appelé homme de bien, mais celui qui aime. Pourquoi donc ne sentirions-nous pas en nous-mêmes que nous aimons cet amour par lequel nous aimons tout ce que nous pouvons aimer de bien ? Car il y a aussi un amour par lequel nous aimons ce qui ne doit pas être aimé et que hait, en lui-même, celui qui aime l'amour par lequel est aimé ce qui doit être aimé. Ces deux amours peuvent se retrouver tous les deux dans un homme, mais ce qui est bon pour cet homme, c'est que, lorsque grandit ce par quoi nous vivons bien, il abandonne ce par quoi nous vivons mal, jusqu'à en être parfaitement guéri et que soit changé en bien tout ce que nous vivons.*

Il y a donc deux amours en nous, l'un qui nous oriente vers ce qui doit être aimé, et l'autre, un amour pervers qui nous oriente vers ce qui, pour différentes raisons, ne devrait pas être aimé. C'est donc par l'amour que nous devenons sages au sens traditionnel de ce mot, celui qui a donné son nom à la philosophie – amour de la sagesse – ce nom qui charma le jeune Augustin dans sa dix-neuvième année<sup>16</sup>. Et cette émotion, qui n'a cessé de mûrir au fil des années, a produit ce que nous avons lu au début du livre VIII de la *Cité de Dieu* : « *Si la sagesse est Dieu par qui tout a été fait (cf. Jn1,3), comme l'autorité divine et la Vérité l'ont montré, le véritable philosophe est celui qui aime Dieu (verus philosophus est amator Dei)* »<sup>17</sup>. Une telle définition ne saurait manquer de nous étonner aujourd'hui où le sacro-saint principe de laïcité nous interdit de parler de Dieu entre gens bien élevés, au point d'hésiter à la proposer à l'examen de la raison. Mais, pour Augustin, c'était une évidence : le véritable philosophe est celui qui a compris que nous ne pouvons pas trouver notre béatitude en dehors de notre union à Dieu dans son éternité, puisque c'est à cette union que notre raison aspire dans sa quête de la béatitude et c'est à elle que nous rappelle et nous ramène la grâce.

Déjà, nous avons ici les deux amours qui distingueront les deux cités (XIV, 28). Mais nous pouvons aussi mesurer le chemin parcouru par Augustin. À dix-huit ans, il avait été fasciné par le programme philosophique trouvé dans l'*Hortensius* de Cicéron, le projet de s'immortaliser, de « *devenir comme des dieux* », par une vie réglée alors que, plus de quarante ans plus tard, et surtout après avoir défendu l'essentiel de la foi chrétienne contre les pélagiens, il nous dit avoir

<sup>16</sup> *Confessions* III,7, la lecture de l'*Hortensius* : « j'avais commencé à me lever pour revenir vers toi ».

<sup>17</sup> *Cité de Dieu*, VIII, 1. Cf. ce que nous avons cru devoir en dire dans le cours de l'an dernier, 4<sup>e</sup> séance, p.9 sq.

compris que ce qui nous permet d'atteindre la véritable sagesse, c'est l'amour. Autrement dit, la philosophie est devenue pour lui inséparable de l'action de la grâce divine qui toujours nous précède. Elle est devenue action de Dieu avec nous – une synergie –, celle d'un Dieu qui nous parle par la Création, par toutes « *ces choses qui sont au-dessous de nous* » (*infra nos*), et qui se laisse découvrir en nous puisque nous sommes « *créés à l'image de notre créateur, à qui appartiennent la véritable éternité, l'éternelle vérité et l'éternelle et vraie charité, puisqu'il est lui-même, sans confusion ni séparation, l'éternelle, la vraie et chère Trinité* » (XI, 28):

XI, 28 [...] Parcourons toutes les œuvres qu'il a faites en son admirable stabilité et recueillons pour ainsi dire les traces plus ou moins profondes dont il les a marquées. Puis, une fois rentrés en nous-mêmes comme le jeune fils de l'Évangile, contemplons en nous son image, levons-nous et revenons vers celui dont nous nous étions éloignés par le péché. Là, notre être ne connaîtra plus la mort, notre connaissance, l'erreur, notre amour la déception.

Oui, notre foi à la Trinité créatrice peut s'approfondir et se développer dans la contemplation des traces qu'elle nous a laissées d'elle dans la nature et en nous-mêmes. C'est quelque chose que nous pouvons découvrir par nous-mêmes, sans avoir besoin du témoignage d'autrui, et dont nous pouvons être sûrs. Mais si notre nature est de tendre à ressembler à Dieu, nous pouvons tout aussi bien nous en éloigner. Dès lors, comment faire pour ne pas nous perdre nous-mêmes, en usant mal de notre vie, de notre faculté de connaître et de notre amour ? À défaut de savoir nous-mêmes répondre à cette question, Dieu nous a donné des « témoins (*testes*) dont la foi ne laisse aucun doute ». Et ces témoins nous les avons déjà dans les anges, même si c'est de manière paradoxale, car n'est-ce pas à partir de ce que nous connaissons de nous-mêmes, que nous pouvons concevoir ce qu'ils sont ? Sans doute, mais l'Écriture nous en parle et ce que nous sommes amenés à en penser nous éclaire sur notre propre condition. Par exemple, leur séparation entre bons et mauvais anges ne nous indique-t-elle pas les deux voies entre lesquelles il nous faut choisir : l'amour ou le refus de Dieu ?

Après ces deux importantes digressions sur le bien et le mal (XI, 16-23) et sur les traces de la Trinité dans la création et en nous-mêmes (XI,17-28), il nous faut donc revenir aux anges, dont nous avons vu, au chapitre 13, comment Dieu, dès le début (*primitus*) les avait séparés en deux groupes, pour constituer les premiers éléments des deux cités : d'un côté, « *les saints anges unis à Dieu, qui jamais ne furent ni ne seront déserteurs* », et, de l'autre, « *ceux qui, désertant la lumière éternelle, sont devenus ténèbres* » (XI, 28).

Il nous faut donc poursuivre la lecture de ce livre XI.

## **7. Cité des anges et cité des démons (XI, 29-34)**

### **1. La double connaissance des anges**

XI, 29. Les saints anges apprennent (*discunt*) Dieu non par des mots sonores, mais par la présence même de l'immuable Vérité, c'est-à-dire par son Verbe, son Fils unique. Ils connaissent (*noverunt*) le Verbe lui-même et le Père et leur Esprit Saint; ils voient que cette Trinité est inséparable [...] et elle leur est mieux connue que nous-mêmes ne le sommes à nous-mêmes. De plus, ils connaissent la créature dans la sagesse de Dieu, comme dans l'art par lequel elle a été créée, bien mieux qu'en elle-même et ils se connaissent par là bien mieux eux-mêmes qu'en eux-mêmes, même s'ils se connaissent aussi en eux-mêmes.

Il y a pour nous, comme pour les anges, même si c'est de manière différente, deux formes de connaissance : 1) la connaissance par nous-mêmes, à partir de notre sensibilité et de notre raison, et c'est ainsi que par réflexion, « par science intime », nous avons la triple certitude de vivre, de connaître et d'aimer ; et 2) la connaissance en Dieu de la raison d'être des choses qui a présidé à leur création, et c'est ce que nous indique, mystérieusement, la révélation divine.

CERCA 2015-2016- L'origine des deux cités : étude des livres XI à XIV de La Cité de Dieu.

4. Traces de la Trinité (XI,24-28) ; Anges et démons ; Anges et Hommes (XI,29-XII,1-9) / 11

Cependant, à la différence des anges qui ne vivent pas dans le temps, nous ne pouvons apprendre les choses qu'au fur et à mesure qu'elles nous adviennent, et comprendre le sens des choses que par un travail d'interprétation des Écritures. C'est ainsi que, à défaut de pouvoir connaître l'avenir, nous pouvons croire que Dieu qui crée toute chose bonne et pour qui tout est présent, ne cesse de nous vouloir du bien y compris à travers ce qui nous dérange et tout ce que nous ne connaissons pas encore. Cela s'appelle croire en la Providence, mais cette foi ne trouve toute sa force que si nous savons que notre vie ne s'arrêtera pas à notre mort corporelle et que le projet de Dieu pour nous va beaucoup plus loin.

En effet, [les anges] ont été créés et sont autre chose que celui qui les a faits. Là, en effet, [dans la sagesse de Dieu], comme nous l'avons déjà dit plus haut<sup>18</sup>, c'est comme dans une connaissance de jour, et en eux-mêmes comme dans une connaissance du soir. Il est en effet très différent de connaître une chose dans la raison selon laquelle elle a été faite que de la connaître en elle-même.

Augustin fait ensuite référence à la différence posée par Platon entre le concept d'une figure géométrique que nous avons « dans notre esprit » et qui permet de la construire et d'en démontrer les propriétés, et son image « dessinée sur le sable » qui n'est jamais tout à fait exacte et qui ajoute à la figure ce qui n'en fait pas partie, comme la taille d'un carré ou d'un cube. Et il en est de même de la différence entre « la justice dans l'éternelle vérité » et « la justice dans l'âme du juste ». La connaissance dans le Verbe de Dieu est plus claire que celle que peut donner l'examen de la chose en elle-même : la connaissance de l'art plus claire que celle de ses œuvres. Cependant, c'est notre action de grâce qui vivifie notre foi en la création et éclaire notre regard sur les choses, car nous les abordons dans la lumière de Dieu. Et de fait « *quand ces œuvres sont rapportées à la louange et à la vénération du Créateur, c'est comme une lumière du matin qui se lève dans l'esprit de ceux qui les contemplant* » (XI, 29).

## **2. La perfection du nombre six**

Pour souligner la différence entre la raison d'être de la création et ce que nous en percevons par nous-mêmes, Augustin rappelle que le nombre six qui règle le récit de la création n'a pas d'autre finalité que de nous révéler sa perfection, car la création du monde et du temps qui apparaît avec elle, sont en dehors du temps, ce qui dénonce par avance les tentatives de faire correspondre les six jours du récit de la *Genèse* avec la théorie de l'évolution :

XI, 30. C'est à cause de la perfection du nombre six que la création a été racontée parfaitement achevée en six jours - répétition six fois du même jour. Ce n'est pas parce que Dieu aurait eu besoin d'un tel intervalle de temps, comme s'il n'avait pas pu créer tout à la fois tous ces êtres, qui, par leurs mouvements appropriés, engendreraient ensuite le temps ; mais parce que par le nombre six serait signifiée la perfection des œuvres divines.

Le nombre six est parfait parce qu'il est le premier à être la somme de ses parties – de son sixième, un, de son tiers, deux, et de sa moitié, trois – ce qui est aussi l'occasion de souligner « qu'il ne faut pas mépriser la théorie des nombres dont les Écritures en maints passages dévoilent au regard attentif la haute valeur, car ce n'est pas en vain qu'à la louange de Dieu, il a été dit : *Tu as tout disposé en mesure, en nombre et en poids* (Sg,11,21) » (XI,30).

## **3. La signification du septième jour**

XI, 31. Au septième jour, qui est le même jour répété sept fois, on a aussi un nombre parfait, mais pour une autre raison : il annonce le repos de Dieu et en lui pour la première fois résonne le mot sanctification (Gn2,2-3). Ainsi Dieu n'a voulu sanctifier ce jour par aucune de ses œuvres, mais par son repos, lequel n'a pas de soir. Car ce

---

<sup>18</sup> En XI, 7

repos n'est pas une créature, pour être connu lui aussi autrement dans le Verbe qu'en lui-même et réaliser la double connaissance comparable l'une au jour, l'autre au soir.

Augustin se contente ici de souligner que sept est composé du premier des nombre impair et du premier des nombres pairs qui est divisible, ce qui explique qu'on le prenne souvent pour désigner l'universalité, comme quand on dit que « *Sept fois le juste tombera et se relèvera* » (Pv 24,16) ou que l'on évoque les sept dons du Saint Esprit...

Là se trouve le repos de Dieu grâce auquel on se repose en Dieu. Car le repos est dans le tout, c'est-à-dire dans la pleine perfection, alors que le travail est dans la partie. C'est pourquoi nous travaillons aussi longtemps que nous ne connaissons qu'en partie, mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra (cf. 1Co13,9-10). Voilà pourquoi aussi, nous peinons à scruter les Écritures, alors que les saints Anges dont tout au long de notre très laborieuse pérégrination nous espérons partager la société et la compagnie, ont non seulement l'éternité de la permanence, mais aussi la facilité du connaître et la félicité du repos. C'est pourquoi ils nous aident sans difficulté puisque, leurs mouvements spirituels étant purs et libres, ils n'ont aucune peine (*non laborant*).

Les bons anges ne travaillent pas... Ils nous disent ce à quoi nous devons aspirer tout au long de notre pérégrination, ce long voyage loin de chez nous. En effet, Jésus ne nous a-t-il pas dit que « *à la résurrection, les hommes seront comme des anges dans le ciel* » (Mt22, 30) ? Le contexte de cette phrase n'est pas négligeable : Jésus répondait aux sadducéens qui, tout en ne croyant pas à la résurrection, lui demandaient de qui la veuve aux sept maris serait alors la femme. Et Jésus répond qu'au ciel on n'épouse plus, qu'il n'y a plus ni femme ni mari...

[...] JM Il me semble que ce qui sauve la spiritualité du veuvage, c'est le fait que chacun des deux conjoints, l'un dans le temps et l'autre dans l'au-delà, peut intercéder pour l'autre. Mais je pense que seul comptera alors, et pourra nous combler, l'amour de Dieu et le partage de cet amour avec tous ceux que nous aurons aimés à des degrés divers, degrés qui d'ailleurs s'effaceront dans l'amour de Dieu. Mais en fait, je ne sais pas. Je ne fais que supputer. Ce qui est sûr, c'est que Jésus nous a dit que nous serions comme des anges.

SGJ Mais, s'il n'y a plus ni homme ni femme, comment dire que le disparu intercèdera pour le survivant ? Il y a quand même une cohérence interne à respecter.

JM. Certes, mais le temps qui compte pour nous ne comptera plus dans l'au-delà.

DA Donc, il n'y aura plus de temporel...

JM Et cependant, il y aura la résurrection de la chair, c'est pourquoi j'attends un peu de lire ce qu'Augustin en dira...

LN Mais les mauvais anges ? N'auraient-ils pas besoin d'un psychanalyste... Je n'imagine pas un Dieu capable de fabriquer une justice au poids près. Si c'est un dieu d'amour...

JM La justice de Dieu, c'est l'ordre voulu par lui. Et cet ordre voulu par lui c'est que l'homme le cherche et l'aime ; et l'homme ne pourrait pas l'aimer si Dieu ne venait pas le chercher, en particulier en devenant l'un de nous. Ce qui compte, ce n'est pas notre comptabilité de mérites et de fautes ... Heureusement, sinon on serait perdu... [...] Il faut voir que ce qui est dit des anges l'est dit en vue de notre salut et que les bons et les mauvais anges nous indiquent les deux directions possibles : l'amour de Dieu et le refus de Dieu ; et l'enfer sera d'être pour toujours rongés par le refus de Dieu. Ce ne sera pas une annihilation, mais un regret éternel. Cependant, si l'enfer est montré de manière si redoutable, c'est pour que nous l'évitons : ce n'est pas un programme de voyage ! Les anges sont des « témoins » (*testes*), des points de repères. Mais Dieu ne nous dit pas, comme pour se venger : « Si vous ne m'aimez pas vous serez puni », pour la bonne raison que si nous ne l'aimons pas c'est nous-mêmes que nous punissons, en nous mutilant, en perdant quelque chose que nous ne pourrions pas perdre si nous n'avions pas été créés bons, comme cela est dit un peu plus loin.

#### 4. Réponse à des objections concernant les anges

Augustin admet que l'on puisse avoir une autre interprétation que la sienne au sujet de la création des anges au premier jour, car cette lumière du premier jour qui, selon lui la désigne, pourrait tout aussi bien renvoyer à quelque lumière corporelle, les anges ayant été créés bien avant elle. Il est vrai aussi que, plutôt que le commencement du temps, *In principium* peut désigner le Verbe, dans lequel Dieu crée, d'autant qu'avec *l'Esprit de Dieu qui planait sur les eaux* (Gn1,1-2), nous pouvons lire dans le texte une évocation de la Trinité (XI, 32). Libre à chacun d'interpréter comme il l'entend les profondeurs de l'Écriture, destinées à exercer l'intelligence de ses lecteurs, pourvu que l'on ne s'écarte pas de la règle de foi. Ainsi :

XI, 32 [...] Que personne ne conteste le fait que les saints anges, dans leurs sublimes demeures, ne sont pas coéternels à Dieu, mais sont pourtant certains et assurés de leur véritable et éternelle félicité,

Voilà un point qu'il faut absolument maintenir sinon Jésus n'aurait pas pu dire : « *les hommes seront comme des anges* » (Mt 20,30), ni que « *les anges des petits enfants contemplent sans cesse la face du Père* » (Mt18,10) ! Il faut que ce soit pour toujours et pas seulement : pour un certain temps.

Mais il faut également maintenir la séparation définitive des bons et des mauvais anges. Elle est d'ailleurs attestée par la *Deuxième lettre de saint Pierre* qui dit que « *Dieu n'a pas épargné les anges qui ont péché, mais les a enfermés dans les ténébreux cachots des enfers en attendant de les punir au jour du jugement* » (cf. 2P2,4).

Mais Augustin trouve d'autres passages de l'Écriture qui le confortent dans son hypothèse qui consiste à voir, à partir des anges, bons et mauvais, séparés au premier jour, dans l'image de la lumière et des ténèbres, les prémices des deux cités. Ainsi, dans l'*Épître aux Éphésiens* : « *Vous qui étiez jadis ténèbres, désormais vous êtes lumière dans le Seigneur* » (Ep5,8) et dans celle aux *Thessaloniens* : « *Vous êtes tous fils de lumière, fils du jour ; nous ne sommes pas fils de la nuit et des ténèbres* » (1Th5,5), même si les choses ne se passent pas du tout de la même manière pour nous que pour les anges !

En effet, si ce passage des ténèbres à la lumière est par nous vécu dans le temps, avec des hésitations et des retours en arrière toujours possibles, le choix des anges aurait été instantané et définitif, ce qui pour nous est rigoureusement *inimaginable*. D'où notre espoir que soient aussi sauvés les mauvais anges, alors que leur séparation d'avec les bons a avant tout pour fonction de nous dire l'importance décisive et irréversible de notre choix pour ou contre Dieu.

XI 33 [...] Pour nous, il y a deux sociétés angéliques : l'une jouissant de Dieu, l'autre gonflée d'orgueil; l'une à qui il est dit : « *Adorez-le, vous tous, ses anges* » (Ps 96, 8), l'autre dont le chef dit: « *Je te donnerai tous ces biens si, te prosternant, tu m'adores* » (Mt 4, 9) ; l'une embrasée pour Dieu d'un saint amour, l'autre enfumée de l'amour impur de sa propre grandeur. Et comme il est écrit : « *Dieu résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles* » (Jc 4, 6), l'une habite dans les cieux des cieux (cf. Ps 113,16), l'autre en a été refoulée et se débat dans les plus basses régions de notre air. L'une est tranquille dans sa piété lumineuse; l'autre, turbulente en ses ténébreuses passions. L'une, sur un signe de Dieu, secourt avec clémence, sévit avec justice; l'autre, sous la poussée de l'orgueil, bouillonne du désir de dominer et de nuire. L'une, par tout le bien qu'elle veut faire, se met au service de la bonté de Dieu ; l'autre, de peur qu'elle ne fasse tout le mal qu'elle voudrait, est retenue par le frein de la puissance de Dieu. La première se joue de la seconde quand, sans le vouloir, elle tire profit de ses persécutions; la seconde jalouse la première quand elle rassemble

les siens parmi ceux qui pérégrinent<sup>19</sup>. Pour nous, donc, deux sociétés angéliques, dissemblables et contraires, l'une bonne par nature et droite par volonté, l'autre bonne par nature et perverse par volonté et parce qu'elles sont annoncées de manière plus manifeste dans d'autres passages des Écritures, nous avons estimé que dans ce livre nommé *Genèse*, elles étaient aussi désignées par la lumière et les ténèbres.

Contre ses objecteurs, Augustin maintient donc son interprétation au sujet du premier jour qui consiste à voir la séparation des bons et des mauvais anges dans celle de la lumière et des ténèbres. Par contre, il se sert de la physique des corps pour rejeter l'interprétation matérialiste de ce verset biblique qui consiste à voir ces deux sociétés d'anges, dans les eaux d'en haut et celles d'en bas que sépare le firmament (XI, 34).

Mais il n'est pas question pour Augustin de reprendre ici les questions traitées dans les commentaires précédents du début de la *Genèse* :

XI,34 [...] Puisque nous avons traité, autant qu'il a paru suffisant, de ces deux sociétés angéliques distinctes entre elles et opposées l'une à l'autre, où s'amorcent les origines des deux Cités qui partagent également l'humanité et dont j'ai décidé de parler désormais, il est temps de fermer ce livre.

Ainsi se termine le livre XI qui ne parle pas seulement de la création des anges mais de bien d'autres questions décisives qui touchent à la création, comme nous avons tenté de le mettre en évidence en divisant notre lecture en plusieurs sections, tout en leur donnant des titres qui ne sont pas d'Augustin dont il faut savoir qu'il se contente de numéroter les vingt-deux livres de son traité. Par contre, il prend le temps d'expliquer les choses au fur et à mesure qu'il le juge nécessaire. Quant à nous, soucieux de montrer que *La Cité de Dieu* n'a rien perdu de sa pertinence ni de son actualité, nous n'avons pas hésité à citer certaines pages de Descartes qui en un temps culturellement marqué par la pensée de l'évêque d'Hippone, a été amené à distinguer sa pensée de la sienne.

### **8. Pourquoi les anges et les hommes appartiennent aux mêmes cités (XII-1-9)**

L'organisation du traité d'Augustin, nous amène à commencer ici le livre XII, car annoncé comme devant traiter de la création de l'homme, ce livre a encore des choses à dire sur les anges :

XII,1,1. Avant de parler de la création (*de institutione*) de l'homme où apparaîtra l'origine (*exortus*) des deux Cités en ce qui concerne les mortels raisonnables, comme cela a été vu pour les anges au livre précédent (XI, 9), je vois qu'il me reste certaines choses à dire au sujet de ces derniers. Autant que cela nous est possible, il nous faut montrer qu'il n'y a ni inconvenance ni incohérence à parler d'une société des anges et des hommes, de sorte qu'il n'y ait pas quatre Cités, deux pour les anges et deux pour les hommes, mais seulement deux, l'une composée des bons, chez les anges comme chez les hommes et l'autre de méchants.

Certes, cette section aurait pu trouver sa place à la fin du livre XI, même si ce dernier, qui traitait aussi de la création en général et pas seulement de celle des anges, était déjà très long. Mais, comme nous l'avons dit, bien que différents de nous qui sommes liés à un corps mortel, les anges, bons et mauvais, ont pour ainsi dire une fonction de modèles paradigmatiques pour les vivants raisonnables que nous sommes et qui dotée de libre arbitre avons à choisir pour ou contre Dieu : leur séparation en deux cités vaut pour nous comme un avertissement.

Ces neuf chapitres vont donc traiter de ce que nous avons de commun avec les anges et qui fait que l'humanité ne constituera pas deux cités distinctes des deux leurs : celle de Dieu et

---

<sup>19</sup> Rappelons que pérégriner, c'est voyager en terre étrangère et que ce monde n'est pas notre destination dernière puisque nous sommes appelés à partager la vie de Dieu pour l'éternité.

celle qui se pose en rivale de la première, cette dualité n'étant pas l'effet de la création mais le fruit d'un choix, pour ou contre Dieu, de créatures qui, si elles n'en avaient pas la capacité, ne seraient pas non plus capables d'aimer.

Cette huitième section peut se diviser en deux parties : l'une consacrée à la nature des anges et à leurs volontés, bonne ou mauvaise, l'autre expliquant la notion de « volonté déficiente ».

### **1) La nature des anges et leurs volontés (XII, 1-5)**

Tous les anges ont été créés bons, mais ils se sont séparés en bons et en mauvais :

XII, 1, 2. [...] Pendant que les uns se trouvent de manière inébranlable dans le bien commun à tous, c'est-à-dire pour eux Dieu lui-même, et persistent dans son éternité, sa vérité, sa charité, les autres parce qu'ils ont préféré se complaire dans leur propre puissance (*sua potestate*) comme s'ils étaient à eux-mêmes leur propre bien, se sont laissés choir de ce bien commun supérieur, source de toute béatitude, vers ce qui leur est propre : et, prenant le faste de leur élévation pour le sommet de l'éternité, l'astuce de leur vanité pour la vérité la plus certaine, et leurs passions partisans pour l'indivisible charité, ils se sont faits orgueilleux, trompeurs et envieux.

Quand on ne réduit pas la béatitude – le bonheur qui dépasse la mort corporelle –, au plaisir ni au bien-être, force est de reconnaître que seules des créatures spirituelles en sont capables, car si, communs à tous les vivants, plaisirs et douleurs ne durent qu'un instant, tout en se valorisant l'un par l'autre, la béatitude et son contraire, la damnation, ne peuvent être que *pour toujours* : la béatitude, en adhérant à Dieu, source de bien pour toutes ses créatures et qui, étant ce qu'il a, ne peut jamais rien perdre de lui-même ; la damnation, pour avoir préféré se complaire à soi-même comme si on pouvait être la source de son être. Telle est précisément ce qui nous attend en tant qu'hommes et ce n'est pas parce que la bête, et à plus forte raison, le bois ou la pierre, ne peuvent être malheureux pour toujours, qu'ils ont une nature meilleure.

XII,1, 3 [...] Tout vice nuit à une nature et par là est contre nature. Ce n'est donc pas par nature, mais par vice, que l'on s'écarte de cette nature qui est de s'unir à Dieu, un vice par lequel se manifeste d'ailleurs la grandeur et le caractère hautement louable de cette nature. En effet, on rend hommage à la nature de celui dont on blâme justement le vice, car le blâme d'un vice est juste en ce qu'il déshonore une nature louable.

Ce vice qui, pour une nature spirituelle dont la finalité est de s'unir à Dieu, consiste à se séparer volontairement de lui, nous concerne donc tout autant que les anges. Bien entendu, cela n'est fondé et justifié que si, contrairement à ce que proclame notre idéologie laïque à propos de la religion, l'union à Dieu n'est pas une option dont on pourrait tout à fait se passer, mais le but même de notre existence. Cette remarque qui peut sembler bien dure est à nuancer par le fait que, cette adhésion, comme le refus de Dieu, sont beaucoup plus mystérieux et profonds que ne peut l'être une profession de foi purement verbale ou extérieure. En réalité, nous pervertissons notre désir chaque fois que nous désirons les créatures, ou pire, de purs phantasmes, au lieu de Dieu et tel est bien la nature du péché qui ne peut apparaître qu'à la lumière de la foi. En effet, si nos fautes morales, qui ne manquent pas de rencontrer la réprobation des autres, n'ont pas besoin de faire référence à Dieu, nous ne pouvons nous reconnaître pécheurs que devant Dieu, ce qui ne veut pas dire que nous ne le soyons pas à ne pas le reconnaître, ni qu'il suffise de nier Dieu pour être sans péché, comme nous le disent ceux qui veulent en finir radicalement avec la culpabilité. Pour un chrétien, la guérison de ce mal autodestructeur qu'est la culpabilité, n'est pas dans son déni, mais dans l'humble acceptation du pardon de Dieu qui seul peut nous rénover dans la vérité en nous donnant son Esprit Saint.

Cela dit, c'est seulement par volonté et par vice – par perversion de sa nature –, qu'une créature peut se révolter contre Dieu et, par le fait même, s'affaiblir tout en ne comptant que sur ses propres forces. Tel est le principe sur lequel s'appuyait Gamaliel devant le succès des



disciples de Jésus : « *Si leur entreprise vient des hommes, elle se détruira d'elle-même ; mais si vraiment elle vient de Dieu, vous n'arriverez pas à la détruire. Ne risquez pas de vous trouver en guerre contre Dieu* » (Ac5, 38-39). Ainsi défini, le vice est ce qui nous fait entrer en guerre contre la volonté du créateur, tout en nous privant d'une partie de sa force.

XII, 3. Car l'Écriture appelle ennemis de Dieu ceux qui se dressent contre son autorité, non pas par leur nature mais par leurs vices capables de lui nuire en rien, mais seulement à eux-mêmes. Ils sont ses ennemis par la volonté de lui résister et non par le pouvoir de le blesser, car Dieu est immuable et absolument incorruptible. C'est pourquoi le vice par lequel ceux que l'on nomme ses ennemis résistent à Dieu, est un mal pour eux et non pour Dieu et cela pour l'unique raison qu'il corrompt la bonté de leur nature.

Que cherche en effet le tortionnaire sinon à détruire la dignité humaine de sa victime ? Mais qu'est-ce qui, au grand étonnement des païens, faisait la force des martyrs chrétiens sinon leur foi en leur véritable destination qui, avec le Christ, traversait le seuil de la mort corporelle ? Certes, des non-croyants ont résisté sous la torture pour ne pas trahir leurs camarades, ou parce qu'ils croyaient à la grandeur de la cause qu'ils servaient, mais leur fermeté était, elle aussi, la preuve que, pour eux, le sens qu'ils donnaient à leur vie comptait plus que leur vie mortelle et ce témoignage qui engageait le plus profond de leur être, était la suprême preuve de leur liberté.

« *Le vice ne peut être que là où il nuit* ». Il n'est visible que dans ce qu'il dégrade et détruit, et seul ce qui est bon peut être dégradé ou détruit. On ne peut donc nuire à un homme que dans ce qu'il a ou dans ce qui lui reste de bon. Voilà pourquoi :

XII, 3 [...] les choses bonnes peuvent être seules quelque part, mais les mauvaises nulle part. En effet, même les natures que leur mauvaise volonté a viciées dès leur commencement, sont mauvaises en tant que viciées et bonnes en tant que nature. Et quand une nature vicieuse est châtiée, outre qu'elle est une nature, le bien est pour elle de ne pas rester impunie, parce que cela est juste et, sans aucun doute, bon, car nul n'est puni pour des vices naturels, mais pour des vices volontaires. En effet, même fortifié par l'habitude et un accroissement excessif au point de paraître s'être développé naturellement, un vice a sa source dans la volonté ; et nous parlons ici des vices d'une nature dans laquelle se trouve une pensée capable de [saisir] la lumière intelligible par laquelle on peut distinguer le juste de l'injuste.

Si la bonté des êtres dotés de libre arbitre se mesure à leur amour pour Dieu, lequel amour, quand il sera devenu union totale, constituera proprement leur béatitude, la bonté des autres créatures, qu'elles soient ou non pourvues de sensation et de vie, ne nous est perceptible que lorsque nous considérons leur place dans l'ensemble de la nature. Il en va d'elles comme de certains détails qui peuvent nous choquer dans un tableau, mais qui contribuent à la beauté de l'ensemble. Et de fait, si ce qui passe dans le temps était plus parfait que ce qui ne passe pas, pourquoi et comment rechercherions-nous notre bien immuable ? C'est pourquoi si, dans la nature, certains êtres se nourrissent de la mort des autres, ils n'en sont pas coupables, car ils se nourrissent selon leur nature, sans en faire, comme nous en sommes capables, une occasion de se révolter contre Dieu. D'autre part, chacun de ces êtres peut avoir pour nous son utilité ou sa nocivité, selon l'usage plus ou moins éclairé et mesuré que nous en faisons, comme le dit très bien l'ambiguïté du grec *pharmakon* qui désigne tout aussi bien le remède que le poison :

XII,4 [...] Si la beauté de cet ordre ne nous plaît pas, c'est que, insérés [que nous sommes] dans le tout comme en faisant partie en raison de notre condition mortelle, nous ne pouvons pas voir que certains de ces détails, qui nous offensent, s'ajustent pourtant de manière suffisamment (*satis*) convenable. C'est pourquoi dans les choses à propos desquelles nous sommes le moins capables de la contempler, il nous est

prescrit de manière très juste de croire en la providence du Créateur de sorte que nous n'osions pas, par la vanité de notre témérité humaine, réprover en quoi que ce soit l'ouvrage d'un si grand Artisan.

Ce qui nous déplaît dans ces créatures, c'est ce que nous aimerions qu'elles soient selon notre convenance, alors qu'il s'agit pour nous, si nous voulons être vraiment heureux, de nous ajuster au dessein de Dieu pour nous puisqu'il nous fait aspirer à une béatitude éternelle. Autrement dit, c'est seulement en dépassant notre intérêt particulier ici et maintenant que nous pouvons percevoir et admirer les êtres qui peuplent la nature, ainsi que l'ensemble de la nature.

Rappelons qu'Augustin, à la suite d'Aristote, envisageait le monde comme un ensemble fini, dans lequel les choses changent en meilleur ou en pire, les unes remplaçant les autres et parfois s'en nourrissant, mais « *sans faire pour autant que ce qui était ne soit plus, ni que par là ne se produise pas de manière conséquente ce qui devait être* » (XII, 5). Autrement dit, le mal qui est dans le monde ne détruira pas le monde, pas plus qu'il n'empêchera que n'advienne ce qui doit advenir, mais qu'il ne nous est pas donné de connaître à l'avance. Comme lui, nous savons seulement, un peu par la raison philosophique, mais surtout par la révélation biblique, que chaque homme est mortel, mais destiné à l'immortalité.

D'ailleurs, que l'univers pour nous soit devenu infini et ne cessant de produire du nouveau, ne change rien à la destinée humaine telle qu'elle était reconnue par Augustin. Ce changement de perspective irait même plutôt dans le sens des « *soupirs de la création dans les douleurs de l'enfancement* » dont parle saint Paul dans l'Épître aux Romains (Rm 8,22). L'univers aspire à sa transformation comme le pense la théologie d'un Teilhard de Chardin ou la philosophie d'un Bergson qui, en 1932, n'hésitait pas à dire que l'univers est « *une machine à faire des dieux* »<sup>20</sup>, mais sans préciser le comment de cette divinisation, car autre chose « devenir comme des dieux » selon la promesse du serpent (Gn3,5), autre chose devenir enfants de Dieu par la grâce du Christ. En tout cas, c'est en nous entraînant à dépasser les limites de notre petit moi, que nous pouvons nous laisser saisir d'émerveillement devant la beauté de l'univers, nous qui, selon le beau titre du livre d'Hubert Reeves, sommes des « poussières d'étoiles ». Mais, pour notre bonheur comme pour notre malheur, nous pouvons précisément ce que les étoiles ne peuvent pas : accueillir ou refuser le don de Dieu.

Car tout a sa place dans l'ordre voulu par Dieu, y compris le feu éternel réservé aux damnés – ce feu que nous ne pouvons qu'imaginer afin de nous en garder – parce qu'il rappelle ou rétablit la justice. En effet, en dehors de cette fonction punitive, « *Quoi de plus beau que le feu avec ses flammes, sa vie, sa lumière ? Quoi de plus utile pour chauffer, pour cuire et guérir ?* » (XII, 4). Comme le résume Pierre Piret en commentant ce passage : « *Le mal est dans une nature qu'il ne possède pas ; elle est bonne et lui la renie* »<sup>21</sup>. Contre notre tendance naturelle au manichéisme, il faut nous dire que le mal n'existe pas en lui-même, à l'état pur, mais qu'il n'est visible que dans la destruction de quelque chose de bon : sa cause est déficiente et non pas efficiente, destructrice et non pas constructrice.

SGJ Mais quand on dit « il détruit », on en fait bien un agent !

JM Certes, au sens grammatical, mais l'agent ce sont des êtres pervertis qui abîment et détruisent des êtres encore bons, ou qui du moins s'y essaient

SGJ Qui a fait ces êtres pervertis ?

JM Tous ces chapitres de *la Cité de Dieu* visent à nous faire distinguer la nature créée par Dieu et qui est bonne, y compris celle de Lucifer, et la volonté par laquelle un être

---

<sup>20</sup> Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) p. 338 : « L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. À elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. À elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux ». Ce sont les derniers mots de l'ouvrage.

<sup>21</sup> Pierre Piret, *La destinée de l'homme, la Cité de Dieu, un commentaire du De civitate Dei de saint Augustin*, Bruxelles 1991, p.184.

peut tout aussi bien tendre vers son véritable bien que s'en détourner. Et celui qui se détourne de son véritable bien introduit du désordre dans ses relations avec les autres : il cherche dans les créatures ce que Dieu seul peut nous donner, et il le veut tout de suite, dans le temps alors que cela ne pourra nous être donné que dans l'éternité.

## 2. La volonté déficiente ou efficiente à l'égard de son bien (XII, 6-9)

XII, 6. Ainsi la véritable cause de la béatitude des bons anges a été trouvée : elle est dans leur union (*adhaerent*) à celui qui est au suprême degré. Par contre, quand on cherche la cause de la misère des mauvais anges, elle se présente à juste titre dans le fait que s'étant détournés (*aversi*) de celui qui est au suprême degré, ils se sont tournés (*conversi*) vers eux-mêmes qui ne sont pas au suprême degré ; et ce vice, quel autre nom lui donner que l'orgueil ? Car « l'orgueil est le principe de tout péché » (Si 10,13). Ils n'ont donc pas voulu conserver leur force pour Lui (Ps 58,10); et alors qu'ils auraient été plus en restant unis à celui qui est au suprême degré, en se préférant à lui, ils ont donné leur préférence à ce qui est moindre.

Pourquoi s'attacher ainsi à soi-même au point de se couper et de se priver de Dieu, la source de son être ? Il y a là un mystère. Augustin nous dit qu'il n'y a pas à chercher une cause efficiente externe qui rendrait la volonté mauvaise, puisque c'est seulement par la volonté de celui qui le commet que l'acte devient mauvais, ce qui n'est possible que pour une nature spirituelle qui, par vice, choisit de s'éloigner de son véritable bien.

Augustin prend un exemple pour éclairer son propos :

XII, 6 [...] Si deux individus, ayant la même disposition d'esprit et de corps voient une beauté corporelle, et que, par cette vue, l'un des deux soit tenté d'en jouir illicitement alors que l'autre persévère dans sa volonté chaste, à quoi en attribuerons-nous la cause, sinon au fait que chez l'un la volonté est devenue mauvaise, et non chez l'autre ? [...] La même beauté s'est offerte au regard de tous les deux et a suscité chez eux la même tentation secrète. Veut-on savoir ce qui a produit chez l'un des deux cette volonté mauvaise ? À bien regarder, on ne trouve rien. En effet, dirons-nous que celui dont la volonté est mauvaise, l'a produite lui-même, Mais qu'était-il donc avant de la produire, sinon une nature bonne, ayant pour auteur Dieu, Bien immuable ? [...] Qu'on cherche pourquoi ? [...] On trouvera que la mauvaise volonté n'a pas commencé en raison de son être, c'est-à-dire de sa nature, mais du fait que sa nature ait été tirée de rien (*ex nihilo*).

Force nous est de reconnaître que la volonté, parce qu'elle est libre, n'est pas déterminée par sa nature, car le bien ne peut faire le mal, ni par une cause extérieure qui la changerait, car elle est libre, et qu'elle ne se confond ni avec la connaissance ni avec la forme physique, comme cela est dit par « l'égale disposition d'esprit et de corps » des deux hommes qui se trouvent également tentés. Voilà pourquoi Augustin parle de cause déficiente : de quelque chose qui défaille en soi-même.

XII,7. Que personne ne cherche donc la cause efficiente (*efficientem causam*) de la volonté mauvaise, car cette cause n'est pas efficiente, mais déficiente (*deficiens*) : la volonté mauvaise n'est pas une efficience, mais une déficience. Se détacher (*deficere*), en effet, de ce qui est au degré suprême vers ce qui a moins d'être, c'est commencer à avoir une volonté mauvaise. Vouloir donc découvrir la cause de ces déficiences, alors qu'elles sont, comme je l'ai dit, non pas efficientes mais déficientes, c'est comme si on voulait voir les ténèbres et entendre le silence. [...] Que personne ne cherche donc à savoir de moi ce que j'ai conscience d'ignorer sinon pour apprendre à ne pas savoir ce qu'on doit savoir ne pas pouvoir savoir.

Il y a donc bien un mystère du mal. Sa cause en est à chercher non dans la nature, mais dans la perversion de notre volonté capable, dans notre libre choix, sous l'effet de l'imagination qui nous le rend désirable, de préférer ce qui nous appauvrit au lieu de nous enrichir, et d'entraîner avec elle d'autres volontés. Car, chose qu'Augustin ne juge pas utile ici d'explicitier, on ne peut choisir qu'entre des *possibles*. Et Dieu nous a rendus capables de choix, sans choisir à notre place, pour que nous puissions nous réaliser nous-mêmes à travers nos choix et tant que nous vivons dans le temps, l'avenir reste ouvert.

SGJ Mais Dieu dit à Caïn « le mal est tapi à ta porte » (Gn4,7)...

JM. Oui, comme une possibilité qui peut s'emparer de ton désir. Et c'est là que, pour nous, les anges ont toute leur place, car le péché des mauvais anges précède le nôtre. Lucifer s'est pris pour la Lumière et son exemple nous apprend que pécher, c'est se séparer de Dieu, vouloir se passer de Dieu, et, au bout du compte se prendre pour lui, ne serait-ce qu'en prétendant qu'on aurait mieux fait que lui...

LN Mais pourquoi a-t-il laissé l'homme s'égarer ?

JM En ce qui concerne le mal, on peut dire en quoi il consiste, mais son pourquoi nous échappe. On peut dire que ce sont les mauvais anges qui « enfument » nos esprits...

SGJ Lucifer était le plus « beau » des anges, mais aussi le plus exposé...

JM Oui, Lucifer nous montre que l'orgueil est à la racine de tout péché. Le péché est un manque d'amour pour Dieu, refus de s'attacher à celui dont on dépend : il est rupture volontaire de relation avec Dieu et sa grâce est ce qui rétablit cette relation. Mais, pour nous, à la différence des anges qui ont choisi à leur commencement, il nous est donné le temps de choisir et de confirmer notre choix. Pour nous, une relation et la fidélité qu'elle demande se déploient nécessairement dans le temps. Si donc l'Écriture nous parle des anges, c'est « pour notre instruction », pour nous avertir des conséquences de notre choix pour ou contre Dieu, ce choix qui commande tous les autres et qui consiste à entrer et à séjourner ou non dans la cité Dieu.

Cependant, quand on voit les ravages du mal dans le monde, on peut difficilement nier l'action « déficiente », destructrice, des mauvais anges, ni que les hommes, quand ils font le mal, sont le plus souvent débordés par ce qui les inspire et qui le plus souvent est dans ce que font les autres. Comme son nom l'indique, le diable est le Diviseur, et ce n'est pas pour rien qu'il est mis en scène dans les évangiles. Même s'il ne peut rien sur nous sans notre consentement, car ce n'est pas lui qui rend notre volonté mauvaise - qui serait la cause efficiente de notre dégradation -, nous sommes bien obligés de reconnaître que notre action déficiente déborde notre propre psychologie... Mais l'importance de l'influence des autres est à l'image de celle de la grâce.

LN Est-ce que parler du diable, ce n'est pas une manière de se rassurer sur l'homme ? Or, Daech, c'est l'homme...

JM Bien sûr, c'est l'homme qui agit : le diable n'agit pas à notre place, mais c'est lui qui nous inspire ou un prophète mal compris, car Dieu, dont le prophète est le porte-parole, ne veut pas le mal. Mais il y a beaucoup « d'esprits » entre Dieu et l'homme qui agit le plus souvent comme il peut. Cependant un homme ne serait pas sous influence sans sa complicité, sans être dupe de son imagination, et c'est pour cela que l'on dit parfois qu'il est hors de lui, ou que ce n'est pas lui, mais sa folie qui agit, et pourtant, par nature, il est libre d'où notre blâme du mal qu'il peut faire, ou encore nos tentatives de le raisonner... Mais la sagesse ne nous est pas naturelle nous devons la conquérir et, dans ce sens, nous savons d'expérience que le libre arbitre se renforce en celui qui fait le bien et s'affaiblit en celui qui fait le mal, au point de ne plus pouvoir choisir. Bref, la vertu comme le vice se renforcent par l'habitude.

C'est d'ailleurs ce que dit la suite du texte :

XII, 8. *Ce que je sais, c'est que la nature de Dieu ne peut jamais, nulle part ni d'aucune manière, être déficiente, tandis que peuvent être déficientes les créatures créées de rien. Cependant, plus ces natures ont d'être et font des choses bonnes, - car elles font alors quelque chose -, plus elles ont des causes efficientes ; et dans la*

mesure où elles défont (*deficiunt*) et par suite font du mal, - que font-elles alors sinon des choses vaines (*vana*)? -, elles ont des causes déficientes. Je sais encore que chez celui où se trouve une volonté mauvaise, cela n'arriverait pas s'il ne le voulait pas, et que c'est parce que ces déficiences ne sont pas nécessaires mais volontaires, qu'elles sont suivies d'un juste châtement. On est déficient, en effet, non en allant vers des choses mauvaises, mais en agissant mal (*non ad mala, sed male*), c'est-à-dire non pas en allant vers des choses qui seraient naturellement mauvaises, mais en agissant mal, parce que de manière contraire à l'ordre de la nature des choses : en allant de ce qui est le plus à ce qui est le moins.

« Avoir des causes efficaces », c'est être positivement efficace – travailler dans et pour la cité de Dieu – et c'est parce que nous sommes tirés du néant que nous pouvons être déficients. Il nous faut prendre conscience de la richesse de ce verbe *deficere* qui veut dire : « se détacher de », mais aussi, « faire défaut », « manquer », « défaire »<sup>22</sup>. Toutefois, cela ne nous dit pas pourquoi nous choisissons de « nous défaire ». Cependant, évoquer le fait que nous soyons tirés du néant, me semble annoncer ce que Freud, dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920), sera amené à nommer « pulsion de mort » ce qui tend à « ramener le vivant à l'état inorganique », une tendance destructrice ou autodestructrice qui s'oppose aux pulsions de vie. Mais il me semble plus radical de parler d'un retour au néant plutôt que d'un retour à la matière, et de déficience plutôt que de « déliaison »... Freud, en homme de science, constate : il ignore Dieu.

Le mal n'est pas dans les choses, sinon il serait mauvais de soulager la misère éprouvée par les autres, mais dans nos choix : dans le fait de *préférer* des biens relatifs – ce corps doué de grâce et de beauté, la louange humaine, sa propre puissance, etc. – à ce en vue de quoi nous sommes faits : vivre de la vie même de Dieu. Nous agissons mal quand nous *jouissons* de ces biens relatifs, comme s'ils étaient notre fin, au lieu de les *utiliser* « pour la plus grande gloire de Dieu ». Ce qui ne va pas ici sans soulever la délicate question de « l'utilisation » d'autrui... Mais autre chose est de vivre dans l'amour de Dieu qui nous donne ces biens, autre chose est de jouir de ces biens tout en prétendant nous passer de lui, alors qu'il ne cesse de nous porter dans l'être : c'est ce qu'Augustin appelle « aimer de manière perverse » (*perverse*) :

XII,8 [...] Celui qui aime de manière perverse quelle que soit la bonté naturelle de ce qu'il aime, même s'il l'obtient, devient lui-même mauvais par ce bien et misérable en se privant d'un bien meilleur.

Il y a donc bien une grande différence entre le péché et la morale qui peut se penser sans Dieu !

### ***Mais qu'en est-il de la volonté bonne des bons anges ?***

Si la volonté mauvaise n'a pas de cause efficace mais résulte d'une défection (*defectio*) par laquelle on abandonne Dieu, et si les fruits en sont la dépravation et la destruction des biens de la nature, que pouvons-nous dire de la volonté bonne ?

XII,9,1 [...] Si nous disons qu'il n'y a également aucune cause efficace de la volonté bonne, gardons-nous de croire que la volonté bonne des bons anges n'a pas été créée mais est coéternelle à Dieu.

Celle de Dieu étant incommensurable à la nôtre, la volonté est toujours celle d'un être créé. Elle est donc, de ce fait, elle aussi créée. Mais celle des bons anges a-t-elle été créée avec eux ou ont-ils existé d'abord sans elle ?

Si elle a été faite avec eux, nul doute qu'elle a été faite par Celui qui les a faits ; et à l'instant même de leur création, ils se sont attachés à leur Créateur, par l'amour avec lequel ils ont été créés. Et les autres ont été séparés de leur société, du fait qu'ils sont demeurés en cette bonne volonté, alors que les autres en s'en défaisant

---

<sup>22</sup> Cf. *Traité sur l'Évangile de Jean* I, 12 : *Si per te deficis, ille te reficiat qui te fecit* : « Si par toi tu te défaits, qu'il te refasse, celui qui t'a fait ».

ont été changés, et cela par mauvaise volonté, pour s'être détachés du bien, duquel ils ne se seraient jamais détachés s'ils ne l'avaient pas voulu.

Si, par contre, les anges se sont donné, par leur choix, une volonté bonne ou mauvaise, nous comprenons l'importance de notre libre-arbitre qui nous permet de devenir par nous-mêmes bons ou mauvais. Car si nous choisissons toujours, non pas le bien, mais ce qui nous semble bon, la possibilité de choisir le mal ne tient-elle pas, au-delà de nos erreurs, dans le fait de pouvoir, par orgueil, *délaisser* notre destination naturelle qui est de vivre avec Dieu ?

Cependant, comment oser dire que les bons anges se sont, par eux-mêmes et sans l'action de Dieu, rendus meilleurs qu'ils n'ont été créés ? On croirait entendre Pélage proclamer sa confiance en la bonté de l'homme et en sa capacité naturelle à faire le bien.

XII,9, 1 [...] C'est pourquoi, la volonté bonne par laquelle ils deviendraient meilleurs, ils ne pouvaient l'avoir non plus que par l'aide agissante du Créateur. Et leur volonté bonne a eu pour effet de les tourner non vers eux-mêmes qui avaient moins d'être, mais vers Celui qui est au suprême degré, et étant unis à lui, de les faire être davantage et vivre en participant à sa sagesse et à sa béatitude. Et cela ne prouve rien d'autre que, quelque bonne qu'elle puisse être, leur volonté fut restée indigente et livrée au seul désir, si celui qui avait créé de rien une nature bonne et capable de lui, ne l'eût rendue meilleure en l'emplissant de lui-même, non sans avoir auparavant avivé l'ardeur de son désir.

En effet, comment atteindre Dieu, partager sa vie, sans qu'il ne se donne lui-même ?

XII,9, 2[...] Si [leur volonté] était bonne c'est qu'ils l'avaient déjà et qui l'avait faite, sinon celui qui les a créés avec cette volonté bonne, c'est à dire avec cet amour chaste par lequel ils s'uniraient à lui qui, à la fois crée leur nature et les comble de sa grâce ?

C'est de cette grâce que les mauvais anges, pourtant créés bons, se sont par déficience définitivement privés, car « *la cause du mal, n'est pas le bien, mais dans le fait de s'en éloigner* (defectus a bono) : « *ils sont tombés par mauvaise volonté, alors que les autres plus amplement aidés, sont parvenus à la plénitude de la béatitude avec l'assurance définitive de n'en jamais déchoir* » (XII,9, 2).

XII, 9, 2 [...] Il faut donc confesser, dans cette louange que nous devons au Créateur que ce n'est pas seulement des saints parmi les hommes, mais aussi des saints anges que l'on peut dire que « *la charité de Dieu a été répandue en eux par l'Esprit Saint qui leur a été donné* » (cf. Rm 5,5), Ce n'est pas non plus seulement du bien des hommes, mais d'abord tout particulièrement de celui des anges qu'il est écrit : « *Pour moi le bien est d'adhérer à Dieu* » (Ps 72, 28). Ceux à qui ce bien est commun appartiennent, avec celui auquel ils sont unis et entre eux, à une société sainte et forment l'unique Cité de Dieu qui est elle-même son sacrifice vivant et son temple vivant. Une partie de cette Cité destinée à se réunir un jour aux anges immortels, rassemble des hommes mortels : elle pérégrine maintenant à travers les tribulations terrestres ou bien repose dans les demeures secrètes où séjournent les âmes dans ceux des siens qui sont morts.

Mais il est temps, ce me semble, de dire comment elle a trouvé son origine du Dieu créateur, comme je l'ai fait pour les anges. Car c'est d'un seul homme créé en premier par Dieu qu'est sorti le genre humain, comme en témoigne la sainte Écriture : et c'est à juste titre que [cette Écriture] jouit dans le monde entier et toutes les nations d'une merveilleuse autorité, elle qui a prédit de façon toute divine, entre autres choses qui se sont vérifiées, que ces nations croiraient en elle.