

7. AU PRINCIPE DES DEUX CITÉS : VIVRE SELON L'ESPRIT ET VIVRE SELON LA CHAIR (XIV)

Le livre XIV est le dernier des quatre livres (XI-XIV) qui traitent de l'origine des deux cités. Inaugurées par la séparation des bons et des mauvais anges, ces deux cités, ont chacune son principe respectif : « vivre selon Dieu » ou « vivre selon soi-même », principes qui, pour nous les hommes, peuvent se dire, avec les mots de l'Écriture : « *vivre selon l'esprit* » ou « *vivre selon la chair* ».

Cependant, si pour les anges tout est définitivement réglé, il n'en est pas de même pour nous qui vivons dans le temps et qui, par nature, ne pouvons nous découvrir et nous réaliser qu'avec les autres et dans une histoire incluant tous les hommes. En effet, selon l'Écriture qui, sans prétendre faire concurrence à nos recherches paléontologiques, nous révèle le sens des choses selon Dieu, nous sommes tous issus d'un seul homme, y compris la première femme « tirée de son côté » non seulement en vue de la génération, mais pour lui donner « une aide semblable à lui » (Gn 2,21). Or, toujours selon l'Écriture, ces deux « *premiers hommes* » n'ont engendré qu'après avoir désobéi à Dieu et mérité ainsi la mort contre laquelle Dieu les avait mis en garde en désignant le seul arbre du jardin dont ils ne devaient pas manger les fruits. Il s'agissait de la mort éternelle, celle qui consiste à être privé de la vie de Dieu et que le Nouveau Testament nommera la « seconde mort », cette mort pour toujours dont la mort corporelle est devenue le signe, en même temps que l'occasion de nous interroger sur le sens de notre existence et de revenir à Dieu. C'est ce que nous avons pu lire au Livre XIII qui montrait comment cette mort corporelle pouvait être un bien (XIII, 3).

Mais nous étions tous en Adam et sa désobéissance a fait de toute l'humanité issue de lui une *massa damnata*, une « masse de damnation », privée de la vie de Dieu, alors qu'il nous est dit qu'avant leur désobéissance, les « premiers hommes » vivaient dans son intimité. L'expression est terrible et, mal comprise, peut justifier bien des athéismes. Cependant, loin d'annoncer le verdict du jugement dernier, elle définit seulement le point de départ de nos existences terrestres, en contraste avec celui qui suivit la création de nos premiers parents. Elle dit que nous avons tous besoin d'être sauvés, que ce salut, – que l'Écriture a pour fonction d'annoncer – fait partie du plan de Dieu et qu'il a été effectivement réalisé par la mort et la résurrection du Christ, unique médiateur entre Dieu et les hommes. Et ce salut qui ne peut se faire sans nous et encore moins malgré nous, est comme préparé en nous par notre aspiration naturelle à la vie heureuse, sans laquelle nous ne connaîtrions pas le malheur, ainsi que par tout ce qui nous vient de l'extérieur, en bonnes influences qui, en concurrence avec les mauvaises, sont autant de médiations de la grâce de Dieu.

Cependant, l'homme aurait pu ne pas pécher et obtenir par grâce la béatitude éternelle sans passer par la mort corporelle. D'où cette question, laissée en suspens à la fin du livre XIII et qui sera traitée au chapitre 21, sur ce qu'aurait pu être la procréation des premiers hommes sans le péché, ou plutôt sans ce qui en est la conséquence : cet état passionnel, en grec *pathos*, ce désir dérégulé dans lequel le corps n'est plus soumis à l'esprit qui a pourtant pour fonction de le diriger, et qu'Augustin, comme les moralistes de son temps, appelle *libido*.

Ce mot *libido* fait maintenant partie de notre vocabulaire, mais avec une signification quelque peu différente de celle que lui donnait Augustin. Nous l'utilisons surtout à partir des travaux de Freud qui en a fait un concept médical pour désigner, selon ses mots, « *la manifestation dynamique dans la vie psychique de la pulsion sexuelle* », quelque chose à prendre comme une donnée et dont la psychanalyse se propose de traiter et de guérir les dysfonctionnements. Ce mot a donc pour nous une valeur neutre, voire même plutôt positive dans la mesure où il désigne notre énergie psychique, cette puissance d'aimer qui nous ouvre aux autres et à la créativité, mais qui est souvent perturbée par des traumatismes remontant le à la petite enfance, et parfois bien plus loin si l'on en croit les tenants de la psychologie

transgénérationnelle. C'est pourquoi il nous est permis de penser que ce sont ces troubles, aussi anciens que l'humanité, qui amenèrent les Latins à donner à ce mot – qui vient du verbe *libet*, « il me plaît », « cela me fait plaisir » – cette valeur négative que nous lui trouvons sous la plume d'Augustin. En effet, pour lui, la *libido* est ce qui conduit à « vivre selon soi-même ». Et c'est sans doute la fréquence de ce mot dans le livre XIV (une soixantaine de fois) qui explique qu'on ait pu l'intituler « La concupiscence »¹, alors que son objet est beaucoup plus large, comme l'annonce son chapitre d'introduction :

XIV, 1 Comme nous l'avons dit dans les livres précédents², pour unir en société (*sociandum*) le genre humain, non seulement par une ressemblance de nature, mais aussi par une certaine nécessité due aux liens de parenté, en vue de les rassembler en une unité cordiale par le lien de la paix, Dieu a voulu instituer l'humanité à partir d'un seul homme. Et cette humanité en chacun de ses membres n'aurait pas dû mourir, si les deux premiers, l'un tiré du néant, l'autre du premier homme, ne l'avaient mérité par leur désobéissance : et leur faute fut si grande que la nature humaine s'en est trouvée dégradée puisqu'ils transmirent à leurs descendants la dette du péché (*obligatione peccati*) et la nécessité de la mort. Or le règne de la mort s'est tellement imposé parmi les hommes qu'une juste peine les précipiterait tous dans la seconde mort qui n'a pas de fin, si, gratuitement, la grâce de Dieu n'en délivrait certains. Il est alors advenu que, parmi tant de si grandes nations répandues par toute la terre, aux coutumes et aux mœurs variées, dans une immense variété de langues, d'armes et de vêtements, on ne trouva pourtant pas plus de deux formes de sociétés humaines, que nous avons pu à bon droit, selon nos Écritures, appeler les deux Cités. L'une est celle des hommes charnels, l'autre celle des hommes spirituels, l'une et l'autre voulant vivre en paix selon son genre, et qui une fois acquis ce que leurs membres désirent, vivent chacune en paix selon son genre.

C'est donc à partir d'un premier couple, tiré du néant, que Dieu a voulu, au moyen de la sexualité, le développement du genre humain. Mais, en raison du péché des premiers hommes qui fut, grâce à Dieu, nous le verrons, l'occasion d'un nouveau départ pour l'humanité, il ne peut y avoir pour nous, comme pour les anges et à leur suite, que deux cités : celle de Dieu et celle de la terre, selon que les hommes, sauvés par grâce, mais librement, vivent de Dieu, selon l'esprit, ou, tout en refusant le salut venant de Dieu, vivent sans lui, selon la chair.

1. La vie selon la chair et la vie selon l'esprit (XIV, 2-5)

XIV, 2, 1. Il faut donc voir d'abord en quoi consiste vivre selon la chair et vivre selon l'esprit. Quiconque, en effet, jette un simple coup d'œil sur ce que nous avons dit, sans se souvenir ou sans tenir un compte suffisant du langage des saintes Écritures, pourrait s'imaginer que les philosophes épicuriens vivent selon la chair, puisqu'ils mettent le bien suprême de l'homme dans la volupté du corps [...], tandis que les stoïciens, du fait qu'ils mettent dans l'âme (*animus*) le bien suprême de l'homme, vivraient selon l'esprit, car l'âme de l'homme est-elle autre chose qu'un esprit. Mais, d'après le langage de l'Écriture divine, il est manifeste que les uns et les autres vivent selon la chair.

Augustin utilise ici le mot *animus* pour désigner cette partie de l'âme humaine, l'esprit, qui est capable de penser et de se diriger, pour la distinguer du reste de l'âme (*anima*) qui donne vie au corps et en accompagne l'évolution jusqu'à la déchirante séparation de la mort.

¹ Comme dans la Bibliothèque Augustinienne n°35. Le mot n'apparaît que trois fois dans le livre.

² Cf. en particulier, XII, 22 et 28

1. Les différents sens du mot chair (XIV, 2)

Selon le langage des Écritures, les acceptions du mot « chair » sont en effet diverses. Tantôt, ce mot ne désigne que le corps d'un vivant mortel comme dans ce passage : « *Toute chair n'est pas la même chair: autre celle de l'homme, autre celle de la bête; autre la chair des oiseaux, autre celle des poissons* » (1 Co 15, 39) ; tantôt, prenant la partie pour le tout, il désigne l'homme tout entier, comme dans « *Nulle chair ne sera justifiée par les œuvres de la Loi* » (Rm 3, 20), sens dans lequel il est écrit : « *Et le Verbe s'est fait chair* » (Jn 1, 14), lui qui a pris une âme et un esprit humains. Mais, lorsque Marie-Madeleine déclare : « *Ils ont enlevé mon Maître et je ne sais où ils l'ont mis* » (Jn 20, 13), elle prend d'une autre manière la partie pour le tout, puisqu'elle ne parle alors que du cadavre de Jésus.

Mais dans « *vivre selon la chair* », la « chair » a un tout autre sens. En effet, si dans la doctrine chrétienne et contrairement au mépris du corps partagé par les platoniciens et les manichéens, la chair est bonne, « *vivre selon la chair* » ne l'est pas. Il suffit de lire la lettre aux Galates : « *Manifestes sont les œuvres de la chair: fornication, impudicité, libertinage, idolâtrie, empoisonnement, inimitiés, dissensions, jalousies, animosités, cabales, hérésies, envies, beuveries, orgies et choses semblables: Je vous le redis, ceux qui font de telles œuvres ne posséderont pas le Royaume de Dieu* » (Ga 5, 19-22).

XIV, 2,2 [...] Parmi ces œuvres de la chair que l'Apôtre dit manifestes et qu'il énumère pour les condamner, nous ne trouvons pas seulement celles qui relèvent de la volupté charnelle, telles les fornications, les impudicités, le libertinage (*luxuria*), les beuveries, les orgies; mais aussi celles qui révèlent des vices de l'âme (*animus*) étrangers à la volupté charnelle. Qui ne voit que l'idolâtrie, les empoisonnements, les inimitiés, les dissensions, les animosités, les cabales, les hérésies, les envies sont plutôt vices de l'âme que de la chair? Il peut même arriver que l'idolâtrie ou l'hérésie soit une raison de s'abstenir des plaisirs du corps; mais alors même, tout en paraissant contenir et refréner ses passions charnelles, l'homme est convaincu par le témoignage de l'Apôtre de vivre selon la chair; et dans son abstinence des voluptés de la chair, il fait voir qu'il s'adonne aux œuvres condamnables de la chair.

Force nous est de conclure que pour saint Paul, « *vivre selon la chair* », c'est « *vivre selon l'homme* », sans tenir compte de Dieu ni du désir d'être qu'il a mis dans nos cœurs d'hommes.

2. La cause du péché n'est pas dans le corps (XIV, 3)

Augustin revient à cette parole de l'Écriture : *c'est le corps corruptible qui appesantit l'âme* (cf. Sg 9, 15) et la commente ainsi :

XIV, 3, 1. [...] Nous sommes alourdis par le corps corruptible et sachant que la cause de cet alourdissement n'est pas la nature et la substance du corps, mais sa corruption, nous ne voulons pas être dépouillés du corps, mais nous revêtir de son immortalité. Car alors il demeurera, mais n'étant plus corruptible, il n'appesantira pas. (cf. 2 Co 5,1-4). Maintenant donc « *le corps corruptible alourdit l'âme, et la demeure de terre accable l'esprit aux pensées multiples* » (Sg 9, 15). Toutefois ceux qui croient que tous les maux de l'âme proviennent du corps sont dans l'erreur.

Tel est le cas de Virgile qui ne fait que reprendre l'enseignement de Platon en attribuant au corps les quatre célèbres passions de l'âme d'où découlent tous les péchés et tous les vices : le désir (*cupiditas*), la crainte, la joie et la tristesse, tout en ajoutant que les âmes « *craignent et désirent, souffrent ou se réjouissent, mais qu'elles ne reçoivent aucun souffle de vent en raison de leur enfermement dans les ténèbres d'une prison aveugle* » (Énéide VI, 733-734), celle du corps.

XIV, 3, 2 [...] Mais notre foi tient un tout autre langage. Car la corruption du corps qui alourdit l'âme n'est pas la cause du premier péché, mais son châtement. Et ce

n'est pas la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, mais l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible.

Voilà une phrase de première importance : le péché des premiers hommes fut un péché de désobéissance qui revenait à négliger leur relation à Dieu et donc à vouloir se passer de Dieu. C'est un acte de l'esprit (*animus*) qui n'a absolument pas sa source dans le corps, mais qui ressemble bien plutôt au choix des mauvais anges. En effet,

XIV, 3, 2 [...] Ce n'est pas parce qu'il a une chair dont le diable est dépourvu, mais bien pour avoir voulu vivre selon lui-même, c'est-à-dire selon l'homme, que l'homme s'est fait semblable au diable. Car le diable aussi a voulu vivre selon lui-même, quand il ne s'est pas tenu dans la vérité de sorte que c'est de lui-même qu'il ment et non de la part de Dieu ; non seulement il est menteur, mais encore le père du mensonge (cf. Jn 8, 44). Il fut le premier à mentir et c'est à partir de son péché que le mensonge, par lui, commença à exister.

Son mensonge a consisté à faire croire à Ève que c'est par jalousie, par peur que l'homme ne devienne comme lui, et non pour le bien de sa créature, que Dieu lui avait interdit un arbre du jardin.

3. « Vivre selon l'esprit » et « vivre selon la chair » : principes des deux cités (XIV, 4-5)

XIV, 4, 1. Donc, quand il vit selon l'homme et non selon Dieu, l'homme est semblable au diable, car l'ange lui-même aurait dû vivre, non selon l'ange, mais selon Dieu pour se maintenir dans la vérité et proférer la vérité qui vient de Dieu, au lieu du mensonge qu'il tirait de son propre fonds.

Vivre selon soi et non selon Dieu, tel est le « mensonge » de la créature raisonnable, qui pourtant, en tant que créature, n'est pas mensonge car Dieu ne ment pas. Mais prétendre devenir heureux, sans respecter le mode de vie qui devrait être le sien selon le dessein divin : « *quoi de plus mensonger qu'une telle volonté?* » :

XIV,4, 1 [...] Il y a donc mensonge quand il se fait quelque chose qui pour nous s'annonce comme un bien, alors que cela s'avère être un mal, ou quelque chose qui pour nous devrait être meilleur alors que le résultat est pire. Et d'où cela vient-il sinon du fait que le bien pour l'homme ne peut être qu'en Dieu, qu'il abandonne en péchant, et non en lui-même puisqu'il pêche en vivant selon lui-même ?

Telle est la différence entre les deux cités et ce qui oppose chrétiens et platoniciens :

XIV, 5, [...] Exalter la nature de l'âme comme le souverain bien et condamner comme un mal la nature de la chair, c'est convoiter charnellement l'âme et fuir charnellement la chair, parce qu'on s'inspire alors de la vanité humaine, non de la vérité divine. Certes, les platoniciens n'ont pas, comme les manichéens, la folie de détester les corps terrestres comme mauvais par nature : ils estiment, en effet, que tous les éléments de ce monde visible et tangible et leurs qualités ont Dieu pour auteur. Toutefois, pour eux, ces organes faits de terre et ces membres voués à la mort troublent les âmes au point de faire naître en elles les maladies (*morbi*) des désirs et des craintes, du plaisir et de la tristesse. Or ces quatre perturbations, comme les appelle Cicéron (*Tusculanes*, IV, 4, 10) ou ces passions, selon le mot généralement employé d'après le grec, comprennent tous les désordres des mœurs humaines.

Il nous faut absolument mettre ici entre parenthèse l'éloge que les Romantiques feront de la passion et lui rendre son sens classique de désir déréglé, échappant au contrôle de la raison à laquelle l'âme préfère les délires de l'imagination. Cependant, pour Virgile dans son poème comme pour Platon, c'est bien l'âme qui, après avoir été libérée de son corps, désire de nouveau reprendre un corps, en se réincarnant.

XIV,5 [...] De leur propre aveu, ce n'est donc pas de la chair que l'âme se trouve à ce point affectée qu'elle éprouve désir, crainte, joie ou tristesse, mais c'est bien par elle-même qu'elle peut être agitée de ces mouvements.

En fait, que l'âme soit elle-même la cause de son malheur, cela avait déjà été compris par Platon, quand il expliquait par la bouche de Socrate comment le corps pouvait être pour l'âme une prison. Socrate, quelques heures avant de boire le poison, expliquait que c'est en s'attachant aux plaisirs sensuels et aux biens matériels que l'âme s'y perdait elle-même, en s'y dispersant, et que la seule manière pour elle de guérir de cette maladie était de se purifier en se séparant mentalement du corps, ce qui n'est pas sans ressembler à la mort, puisqu'il s'agit « *de séparer l'âme le plus possible du corps et de l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même, en partant de tous les points du corps* » (*Phédon*, 67c). Cela peut s'expérimenter dans une méditation de type yoga, une relaxation durant laquelle, étendu sur le sol, yeux clos, respirant paisiblement, on se rend totalement attentif, tout en s'en distinguant, à ce qui se passe dans son corps et dans son environnement immédiat. Un tel exercice permet d'éprouver ce que l'on est vraiment et de réaliser que c'est par son attachement aux choses extérieures que l'âme fait son propre malheur. D'où le sens originel de la formule : « philosopher, c'est apprendre à mourir ».

Mais revenons à notre texte. Augustin y résume la pensée des platoniciens, telle qu'il l'a lue chez Cicéron qui, comme nous l'avons vu, traduit le grec *pathos* – habituellement rendu en latin par *passio* – par *perturbatio*. Or, la cause de ces « perturbations » n'est pas dans le corps, mais bien dans l'âme, quand elle oublie qu'elle n'est pas corporelle et ignore son pouvoir sur le corps.

2. La bonté des passions dépend de celle de la volonté (XIV, 6-9)

1. Il y a de bonnes et de mauvaises passions (XIV,6-7)

Le remède aux passions, entendues comme des emportements ou des maladies de l'âme, ne saurait être pour autant *l'apatheia*, « l'absence de trouble » et donc de toute émotion. Et c'est d'autant plus vrai que les Stoïciens eux-mêmes parlent d'*eupatheias*³, de « bonnes passions » que Cicéron traduit en latin par *constantias* en les opposant aux *perturbationes* (XIV, 8,1). Mais Augustin va plus loin : pour lui, non seulement certaines passions sont bonnes, mais, sans passions, nous ne pourrions même pas vivre ! En effet, si nous étions dépourvus de tout sentiment, comment pourrions-nous distinguer ce qui est bon de ce qui est mauvais ? Voilà pourquoi, tout dépend de la qualité de notre volonté, selon qu'elle se conduit selon Dieu ou selon elle-même, car dès qu'elle en vient à se prendre pour Dieu, en elle, pour elle et par elle tout se dérègle autour d'elle.

XIV, 6. Ce qui importe, c'est la qualité de la volonté de l'homme, car si elle est pervertie, ces mouvements [de l'âme] sont pervertis; mais si elle est droite, non seulement ces mouvements sont irréprochables, mais ils sont dignes de louanges. Car la volonté est en tous ces mouvements, ou plutôt tous ces mouvements ne sont rien d'autre que des volontés. Que sont, en effet, le désir (*cupiditas*) ou la joie, sinon la volonté en accord avec ce que nous voulons ? Que sont la crainte ou la tristesse, sinon la volonté en désaccord avec ce que nous ne voulons pas ? Mais, quand nous consentons en tendant vers ce que nous voulons, c'est le désir; quand nous consentons en jouissant de ce que nous voulons, c'est la joie. De même, quand nous refusons ce que nous ne voulons pas voir arriver, cette volonté est la crainte ; quand nous refusons ce qui nous arrive malgré nous, cette volonté est la tristesse. [...] C'est pourquoi il faut que l'homme qui ne vit pas selon l'homme mais selon Dieu, aime le bien ; et par là, il haïra le mal. Et comme personne n'est mauvais par nature

³ En grec, le préfixe *eu* signifie « bon » ou « heureux ». Spinoza opposera « passions joyeuses » et « passions tristes » selon qu'elles accompagnent une augmentation ou une diminution de notre puissance d'agir.

mais par vice, celui qui vit selon Dieu doit *avoir pour les mauvais une haine parfaite* (cf. Ps 138, 22), sans toutefois haïr l'homme à cause du vice ni aimer le vice à cause de l'homme ; il doit seulement haïr le vice et aimer l'homme. Le vice une fois guéri, tout ce qu'il doit aimer restera et il ne restera rien de ce qu'il doit haïr.

C'est seulement en aimant Dieu et son dessein bienveillant pour les hommes que l'on peut résister au mal et aimer les malfaiteurs à la manière de Dieu, au lieu de les rejeter et de les éliminer. Voilà pourquoi il n'y a pas lieu de se focaliser sur la différence verbale entre amour et charité, l'important est de choisir d'aimer selon Dieu et non selon soi :

XIV, 7, 2 Ainsi donc la volonté droite est un amour bon, et la volonté pervertie, un amour mauvais. L'amour aspirant à posséder ce qu'il aime, c'est le désir (*cupiditas*); quand il le possède et en jouit, c'est la joie (*laetitia*) ; quand il fuit ce qui lui répugne, c'est la crainte (*timor*); et s'il l'éprouve malgré lui, c'est la tristesse (*tristitia*). Ces sentiments sont donc mauvais quand l'amour est mauvais, bons quand il est bon.

Voilà donc rétablie la vérité au sujet des quatre passions fondamentales qui ne sont pas en tant que telles des maladies de l'âme, puisque tout dépend de l'amour qui les utilise : l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi ou l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, qui, dans la conclusion de ce livre définiront les principes fondateurs des deux cités (XIV,28). Mais seule la foi nous permet de distinguer ces deux amours et c'est bien parce que cette différence est négligée dans le monde que « *l'usage s'est établi de ne prendre qu'en mauvaise part la cupidité ou la concupiscence, si leur objet n'est pas indiqué* » (XIV, 7,2), ce qui veut dire qu'il peut y avoir un bon désir. Et il en est de même de la joie et de la crainte auxquelles la foi nous fait donner un sens positif.

Mais la chose est plus délicate à propos de la tristesse, ce qui amène Augustin à revenir sur la doctrine stoïcienne des passions pour la comparer à ce qu'en disent les Écritures.

2. Les passions selon la doctrine stoïcienne et selon l'Écriture (XIV, 8)

XIV, 8, 1. Ce que les Grecs appellent *eupatheias*, et Cicéron en latin *constantias*, les stoïciens les ramènent à trois et les substituent dans l'âme du sage à trois perturbations, remplaçant la cupidité par la volonté, le plaisir par la joie (*gaudium*), et la crainte par la précaution (*cautionem*). Quant à la maladie ou douleur que, pour éviter l'équivoque, nous avons préféré appeler tristesse, ils ont nié qu'elle puisse être dans l'âme du sage. D'après eux, la volonté aspire au bien que pratique le sage; la joie naît du bien acquis que le sage trouve partout; la précaution évite le mal comme le sage doit l'éviter. Quant à la tristesse, elle concerne le mal déjà survenu, mais comme ils estiment qu'aucun mal ne peut arriver au sage, ils ont déclaré que rien venant d'elle ne peut se trouver dans son âme. Voici donc ce qu'ils disent : de même que vouloir, se réjouir, prévoir ne peuvent se trouver que chez le sage, on ne peut trouver chez l'insensé que désirer, jouir, craindre et être triste. Pour Cicéron, les trois premiers mouvements sont des *constances* (*constantiae*); les quatre autres, des *perturbations* (*perturbationes*), mais, pour la plupart des autres, des *passions*. Cependant, comme je l'ai dit, on nomme en grec les trois premiers *eupatheiai*, et les quatre autres *pathè*.

SGJ Si j'ai bien compris la tristesse est condamnable ? Même celle de la mère ayant perdu son fils ?...

JM Oui, pour les stoïciens, la tristesse est une passion que le sage a réussi à éliminer de sa vie en orientant sa volonté vers le bien et en consentant à ce qui ne peut pas être autrement. Bien plus, tout lui est une occasion de joie.

SGJ Ou il est indifférent à tout...

JM Oui, c'est l'excès inverse et, outre le fait que l'on ne naît pas sage, mais que l'on doit travailler à le devenir, on ne peut qu'être choqué par l'inhumanité d'une telle sagesse.

Pour les stoïciens, nous avons donc, d'un côté le sage qui, par la raison et la maîtrise de soi, vit selon la nature, et l'insensé qui se laisse porter par les fluctuations de ses sentiments au gré des influences subies, qu'elles viennent du corps ou de l'extérieur. Suite du texte d'Augustin :

XIV,8,1 [...] J'ai cherché avec le plus grand soin si ce langage était conforme à celui des saintes Écritures et j'ai trouvé ces mots du Prophète: « *Il n'y a point de joie pour les impies, dit le Seigneur* » (Is 57, 21). Comme si les impies pouvaient dans le mal éprouver du plaisir (*laetari*), et non pas de la joie (*gaudere*), la joie étant le propre des bons et des justes.

Et de même on peut trouver l'assimilation du bon désir à la volonté (« *Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent...* » (Mt7,12). En fait, il n'y a que le bien que nous puissions vouloir vraiment, sans avoir à le regretter à la manière des velléitaires. Mais le vocabulaire stoïcien peut être démenti, ou du moins négligé par l'usage car « *désir, crainte et joie sont communs aux bons et aux méchants* » (XIV,8,3), la différence étant dans la volonté. Mais il est une autre différence :

XIV,9,1 [...] Chez nous, conformément aux saintes Écritures et à la saine doctrine, les citoyens de la sainte Cité de Dieu, qui vivent selon Dieu durant l'exil (*peregrinatione*) de cette vie, craignent et désirent, s'attristent et se réjouissent; mais, parce que leur amour est droit, en eux toutes ces affections sont droites. Ils craignent l'éternel châtement et désirent la vie éternelle : ils s'attristent vraiment (*in re*), parce qu'ils gémissent encore en eux-mêmes, attendant leur adoption et la *rédemption de leur corps* (cf. Rm 8, 23), et ils se réjouissent en espérance, car elle s'accomplira la parole qui est écrite: « *La mort a été absorbée par la victoire* » (1Co 15,54). De même, ils craignent de pécher et désirent persévérer ; ils s'attristent de leurs péchés et se réjouissent de leurs bonnes œuvres.

Toutes ces affirmations reposent sur des paroles des Écritures, tirées des évangiles et de saint Paul, « l'athlète du Christ », citées en XIV,9, 1-2, avec cette précision :

XIV, 9, 2. Ils éprouvent ces sentiments, non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour ceux dont ils désirent le salut et dont ils craignent la perte, s'attristant s'ils périssent, se réjouissant s'ils sont délivrés.

C'est ainsi, par exemple, que saint Paul se réjouit avec ceux qui se réjouissent et pleure avec ceux qui pleurent (cf. Rm 12, 15) et que, étant lui-même ancien pharisien, il éprouve une grande tristesse et une continuelle douleur de cœur au sujet des Israélites qui, ignorant la justice de Dieu et voulant établir la leur, *ne se soumettent pas à la justice de Dieu* (cf. Rm 9, 2 ; 10,3). Et ce n'est pas seulement sa douleur, mais sa désolation qu'il exprime à ces pécheurs qui, après leurs fautes, refusent de faire pénitence pour leur impureté et leurs fornications (cf. 2 Co 12,21).

Et puis, il y a ces sentiments, de joie ou de tristesse, que les Évangiles nous rapportent avoir été éprouvés par le Christ, comme ses pleurs avant de ressusciter Lazare (cf. Jn11,35) ou son désir de partager sa dernière Pâque avec ses disciples (cf. Lc22,15). « *Il a voulu éprouver ces sentiments dans son esprit d'homme, comme il a voulu se faire homme* » (XIV,9,3).

XIV, 9, 4. Avouons-le, d'ailleurs, nos sentiments (*affectiones*), même quand ils sont droits et selon Dieu, appartiennent à cette vie, et non à la vie future que nous espérons; et souvent même nous y cédon malgré nous. Ainsi, parfois agités non par un coupable désir (*cupiditate*) mais par une charité louable, nous pleurons malgré nous. Nous avons de telles affections, en raison de la faiblesse inhérente à la condition humaine alors qu'il n'en était pas de même pour le Seigneur Jésus dont la faiblesse elle-même lui vint de sa puissance⁴. Mais tant que nous devons gérer la faiblesse de cette vie, si nous n'avions absolument aucune de ces affections, nous

⁴ Parce qu'il a choisi d'être un homme à part entière.

ne pourrions pas vivre de manière droite. Ainsi l'Apôtre blâmait et exérait certains hommes qu'il accusait d'être « *dépourvus d'affection* » (Rm 1, 31).

Comment voulez-vous que quelqu'un puisse faire la différence entre le bien et le mal s'il ne ressent rien ? Et comment se diriger dans l'existence sans éprouver le moindre sentiment ?

SGJ On dirait que le fait d'être sensible, compatissant et de pleurer est vu seulement comme une faiblesse ? Le mot est péjoratif...

JM Il ne s'agit pas ici d'une faiblesse dont l'homme pourrait se libérer par l'indifférence à la manière des stoïciens. C'est la condition humaine qui est faiblesse...

SGJ Mais pour nous ce n'est pas une faiblesse : quand je pleure sur le sort des Juifs dans la Shoah, je ne suis pas dans la faiblesse de la condition humaine, mais au contraire dans sa grandeur qui me fait partager...

JM Oui, c'est une bonne tristesse : c'est de la compassion. Ce qui fait la qualité, bonne ou mauvaise, des sentiments, c'est l'orientation de la volonté (vivre selon Dieu ou selon soi-même). Il est évident qu'il fait partie de la charité chrétienne de se soucier du bien de l'autre, de celui de ses amis, et même de celui de ses ennemis qu'il nous faut aimer, selon Dieu, comme des frères « pour qui le Christ est mort » (cf. Rm 14,15).

DA Tout dépend si la tristesse résulte en nous de quelque chose qui est pour nous ou pour autrui.

JM Oui, ce qui est lié à notre condition mortelle, c'est la tristesse selon l'homme mortel : après la mort, il n'y aura plus cette tristesse-là. On n'aura plus rien à perdre, mais il y aura des choses que nous aurons vraiment perdues, y compris la partie plus ou moins grande du temps de notre vie où nous aurons été indifférents au Règne de Dieu. Alors que, tant que nous sommes en vie, il y a des choses à perdre et cela nous attriste. Mais agir non selon soi, mais selon Dieu, cela exige une purification.

En fait, poursuit Augustin, à partir de ce qu'il a pu lire dans les *Tusculanes* de Cicéron⁵ où ce dernier parle de sa douleur à la mort de sa fille :

XIV, 9, 4 N'éprouver aucune douleur, tant que nous sommes dans ce lieu de misère, cela ne se peut si ce n'est au très grand prix de la monstruosité de l'âme et de l'insensibilité du corps. C'est pourquoi, ce qui se dit en grec *apatheia*, (ce qu'on pourrait dire en latin *impassibilitas*), [...] n'est pas de cette vie. Car ce n'est pas la voix d'hommes quelconques, mais celle des plus pieux et des plus éminents en justice et en sainteté, qui dit: « *Si nous prétendons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous* » (1 Jn 1,8). Une telle *apatheia* n'existera donc que lorsqu'il n'y aura plus aucun péché en l'homme. Mais maintenant il suffit de bien vivre, c'est-à-dire sans crime. Quant à celui qui estime vivre sans péché, cela ne le conduit pas à être sans péché, mais à ne pas recevoir de pardon.

On notera ici la distinction entre « *être sans péché* » et « *être sans crime* », car autre chose est de se garder de toute faute morale, ce que tout homme doit faire pour vivre le mieux possible, autre chose est de se couper de Dieu en prétendant être en règle avec lui et donc ne rien lui devoir, ce qui revient très précisément à se couper de lui, comme le rappelait Jésus en comparant la prière du pharisien et du publicain. D'où cette phrase de la *Lettre de saint Jean*.

Cependant, si être privé de tout sentiment en cette vie serait « *pire que tous les vices* », il n'en sera plus de même dans la béatitude éternelle, où il n'y aura plus « *ni l'aiguillon de la crainte ni aucune tristesse* ». C'est donc seulement cette absence de crainte et de douleur qu'il nous faut espérer pour la vie éternelle et bienheureuse qui nous est promise.

Une exception doit cependant être faite pour la crainte du Seigneur, qui est « *chaste et subsiste dans le siècle du siècle* » (*timor castus permanens saeculum saeculi* (Ps 18,10), ce que notre liturgie traduit par « *la crainte qu'il inspire est pure et demeure pour toujours* ».

⁵ Les *Tusculanes* sont des dialogues philosophiques tenus par Cicéron dans sa villa de Tusculum, un mode d'écriture inspiré d'Aristote, et repris par Augustin à Cassiciacum dans ses « dialogues philosophiques ».

Cette « chaste crainte » est donc ce qui nous garde dans une juste relation avec Dieu : elle est la marque de notre statut de créature et de notre absolue dépendance par rapport à lui. Elle dit notre soumission à sa volonté. C'est pourquoi, elle ne passera jamais, mais elle se modifiera.

XIV, 9, 5 [...] Par l'expression « crainte chaste », on désigne cette volonté par laquelle nécessairement nous refuserons de pécher, et nous nous garderons du péché, non pas parce que prenant en compte notre infirmité, nous éviterions le moindre risque de pécher, mais par la tranquillité de la charité.

Autrement dit la charité, l'amour qui vient de Dieu – un amour qui est joie (*gaudium*) sans laquelle il n'y aurait pas de béatitude – transformera cette crainte de Dieu en nous enlevant jusqu'à la tentation de pécher. C'est par la joie que nous resterons fidèles à Dieu.

XIV, 9, 6. [...] Et si certains, par une vanité aussi monstrueuse que rare, se sont mis à aimer en eux-mêmes cette maîtrise de soi au point que rien ne les émeuve ni ne les excite, ne les fléchisse ni ne les incline, plutôt que d'atteindre la vraie tranquillité ils en perdent toute humanité. Car ce qui est dur n'en est pas droit pour autant, et l'insensibilité n'est pas la santé !

SGJ Et en même temps cela me semble condamner les ascètes indiens ou bouddhistes qui recherchent cette espèce de totale indifférence dans la méditation...

G. La compassion existe chez les bouddhistes

JM Certes, ils ne vivent pas cette ascèse en chrétiens mais leur motivation profonde est quand même la quête de l'absolu.

SGJ Pourtant quand on en écoute certains qui disent que rien ne les touche, comme s'ils étaient au-delà de tout ce qui peut affecter l'homme, on a l'impression que leur idéal est atteint.

JM Je pense que ce sont des gens qui se croient déjà arrivés et qui oublient ce qu'ils sont vraiment, comme ce qui les a poussés à rechercher cette disposition d'âme. Cette insensibilité ressemble à ce qu'Augustin reproche aux stoïciens. Mais pour le chrétien, cette attitude est soit de la prétention, soit de la monstruosité.

3. Le tournant du premier péché (XIV, 10-20)

C'est le péché des premiers hommes qui a mis un terme à leur mode de vie originel par lequel aurait commencé, s'ils s'y étaient maintenus, une tout autre histoire⁶ que celle qui est devenue la nôtre. Cette autre histoire possible, brutalement et irréversiblement interrompue par le premier péché, était pourtant exigée par le fait que cette vie originelle, dans laquelle ils furent créés, n'était pas encore celle à laquelle Dieu les appelait – partager sa propre vie –, et dans laquelle ils ne pourraient entrer qu'à condition de le vouloir vraiment. En effet, à la différence du choix des anges de vivre selon Dieu ou selon soi, un choix qui suivit immédiatement leur création, le choix de l'homme ne peut se vivre que dans le temps d'une histoire et dans la *fidélité* d'une vie. On peut donc le voir comme le temps d'une mise à l'épreuve relativement à l'interdit posé par Dieu, mais aussi – ce qui est d'ailleurs le seul moyen de remporter cette épreuve – comme un temps de croissance dans l'amour de Dieu. C'est ce que donnent à penser ces rencontres avec Dieu, le soir, dans le jardin jusqu'à ce triste soir où Adam ne vint pas au rendez-vous et où Dieu l'appela : « Où es-tu ? » (cf. Gn 3,8-9) Mais Adam s'était caché, car sa confiance en Dieu s'était cassée.

D'où l'intérêt de comprendre comment l'homme en est arrivé à ce premier péché, même si ces différents moments n'ont sans doute pas d'autre réalité que logique (Dieu nous a créés bons, mais nous sommes *devenus* mauvais) et pédagogique, car c'est en nous montrant comment l'homme a pu tomber dans le péché que l'Écriture nous indique comment nous en garder.

⁶ Idée développée par Isabelle Koch dans sa présentation et sa traduction des chapitres 10 à 26 de ce livre XIV, in *La cité de Dieu XIV, sex and the city of God*, Éd. Cécile Defaut, 2012, dont je me suis parfois inspiré.

1. L'absence de crainte et de douleur chez les premiers hommes (XIV, 10)

Crainte et douleur qui auront disparu dans la béatitude éternelle, n'avaient pas non plus leur place dans le bonheur du paradis terrestre, car, demande Augustin :

XIV, 10, 1. Qui pourrait goûter le parfait bonheur, tout en étant en butte à la crainte ou à la douleur? Or, que pouvaient donc craindre ou souffrir ces hommes dans une si grande affluence de biens, où ni la mort ni la moindre maladie corporelle n'était à redouter, où rien n'échappait de ce qu'obtenait une volonté bonne, où rien n'arrivait qui puisse contrarier la chair ou l'esprit de ces hommes qui vivaient dans le bonheur (*féliciter*) ? Leur amour était sans trouble (*imperturbatus*), pour Dieu et entre eux dans leur union fidèle et loyale ; et il résultait de cet amour une grande joie (*gaudium*), puisque jamais ce qu'ils aimaient ne se dérobaient à leur jouissance. C'était une manière paisible d'éviter le péché par laquelle tant que persistait cette joie, absolument aucun mal, d'où qu'il vienne, ne venait les contrister.

Que rêver de plus? Ils étaient parfaitement heureux et ne connaissaient pas l'ennui ! Mais cette question « que rêver de plus ? » est celle de l'insensé ignorant le plan de Dieu et qui, miraculeusement dispensé de la première mort, ne soupçonnerait même pas qu'il puisse y en avoir une seconde ; d'un insensé qui n'aurait peur de rien et surtout pas de Dieu. Pourtant ce bonheur initial n'était pas un piège et Augustin en exclut jusqu'à la tentation de goûter du fruit défendu, « *car on ne peut sans péché désirer ce que défend la Loi de Dieu ; ou même s'en abstenir par crainte du châtement, et non par amour de la justice* ».

SGJ On peut « rêver de plus », mais ici le désir n'a pas sa place puisqu'ils étaient dans la perfection et la satiété. [...] Il n'y avait pour eux ni l'attente ni le désir

JM Ce n'est pas pour rien qu'on parle du paradis perdu dont on aurait la nostalgie ! Mais ce bonheur perdu, non choisi, n'était pas celui auquel Dieu destinait l'humanité. [...] Comme si la faute était nécessaire, suite à laquelle l'homme, ayant perdu son intimité avec Dieu, se mettrait à désirer vivre avec Dieu, ce à quoi il est destiné.

SGJ Mais pour nous aussi, quand tout est donné et qu'il n'y a pas d'espace pour le désir, ce dont on jouit n'est pas vu comme le bonheur.

JM Oui, mais le désir de Dieu habite le cœur de l'homme depuis sa création. Si l'homme est attentif à ce qui se passe en lui, il va y découvrir une soif d'absolu qui, dans sa version perverse, le fait entrer dans sa logique du toujours plus. Alors, au lieu de se tourner vers Dieu, il renforce ses attachements terrestres jusqu'à s'enrichir d'une manière absurde, au delà de ce qu'il pourra consommer, sans voir qu'il réduit ainsi d'autres hommes à la misère, ce qui menace sa propre tranquillité.

Donc ils étaient dans la joie, et, parce qu'ils ignoraient la tentation, l'interdit à propos de cet arbre n'était pas pour eux un poids. Gardés fidèles par la joie d'être avec Dieu – image de la grâce – les premiers hommes, s'ils n'avaient pas péché, seraient passés tout aussi paisiblement dans l'éternité bienheureuse, eux et toute leur descendance, selon la bénédiction : « *Croissez et multipliez-vous!* » (Gn 1, 28), et cela, ajoute Augustin, « *jusqu'à ce que le nombre des saints prédestinés eût été complet [...] sans passer par aucune épreuve de travail, de douleur et de mort* ». Telle aurait été l'autre histoire possible, sans mort corporelle, si le péché n'y avait pas mis fin.

2. le péché des premiers hommes (XIV, 11-12)

XIV, 11,1 [...] Dieu dans sa prescience avait prévu ces deux choses : combien l'homme qu'il avait lui-même créé bon deviendrait mauvais, et quel bien il tirerait lui-même de ce mal.

Autrement dit, Dieu n'a pas changé d'avis et si, avant qu'il ne commande le déluge, il est dit qu'il « *se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre* » (Gn 6,6), cela n'est qu'une manière de dire que l'histoire humaine ne se déroulait pas comme elle aurait dû et qu'une sanction allait survenir, mais non que Dieu ait été surpris et amené à changer d'avis (cf. XIV, 11,1). Bien plus,

c'est sur cette préscience divine que nous pouvons fonder notre confiance, car, non seulement Dieu n'est pas l'auteur du mal, mais il nous a révélé par ses prophètes, avant de le réaliser par son Fils, son dessein de nous en guérir. À nous de l'appeler et de crier vers lui !

Cependant, pour que grandisse et se fortifie notre foi, nous avons besoin de comprendre ce qu'est le péché et tout particulièrement ce que fut « *le péché des premiers hommes* », formule par laquelle Augustin rejette l'idée selon laquelle l'un serait plus coupable que l'autre.

En créant l'homme (*homo*) droit (cf. Qo,7, 29), Dieu l'a doté d'une volonté bonne : d'où vient donc que cette volonté soit devenue mauvaise ? Et qu'elle ait connu la tentation ?

XIV,11,1 [...] La première volonté mauvaise, pour avoir précédé en l'homme toutes ses œuvres mauvaises, ne fut pas un quelconque produit (*opus*) mais plutôt une certaine défection (*defectus*) par laquelle l'homme s'est détourné de l'œuvre de Dieu, pour se tourner vers ses propres œuvres qui, de ce fait, sont devenues mauvaises, parce qu'étant selon lui et non plus selon Dieu ; de sorte que la volonté dans ses œuvres mauvaise est comme un mauvais arbre portant de mauvais fruits ; ou bien c'est l'homme lui-même qui est cet arbre en tant qu'il est de volonté mauvaise.

Parce qu'elle est contraire à la nature de l'homme, cette volonté mauvaise est un vice qui, en tant que vice, ne peut subsister que « *dans cette nature dont elle est le vice* ». En effet, si le bien peut exister sans le mal, « *le mal ne peut exister sans le bien, car les natures où il se trouve sont bonnes en tant que natures* », étant les créatures d'un Dieu bon. C'est en raison de ce qu'il détruit ou dégrade, que le mal est un mal, non seulement chez ceux qui en sont les victimes, mais à l'intérieur même de celui qui le commet : n'agissant plus selon Dieu, mais selon lui-même, l'homme vit alors dans l'ignorance et le mépris du dessein de Dieu. Il dérègle tout.

D'autre part, à la différence du Fils unique *par qui tout a été fait* (Jn 1,3), et qu'il a engendré de lui-même, Dieu a tiré toutes ses créatures du néant, créatures parmi lesquelles il y a la terre de laquelle il a tiré le corps de l'homme, comme il a tiré du néant cette « âme vivante » et pensante qu'il a donnée à ce corps pour en faire un homme, car, contrairement à ce qu'ont pu en dire certains philosophes, l'âme humaine n'est pas une parcelle de la divinité.

Gardons-nous toutefois, à la manière des manichéens, d'imaginer le néant comme une substance, car le néant ne peut rien faire et n'a aucune intention. Or, c'est précisément parce qu'elles ont été tirées du néant et qu'elles sont les seules à pouvoir le penser, que les créatures spirituelles sont capables de « *défection* » : séduites par la beauté du monde et la leur propre, elles en oublient le Créateur qui pourtant les tient dans l'être, et elles vivent alors selon elles et non selon Dieu. Mais toutes n'ont pas fait ce choix suicidaire : certaines ont choisi de vivre avec Dieu, pour lui et de lui. Et c'est cette alternative qui fait que, pour ces créatures créées pour aimer et dotées pour cela du libre arbitre de la volonté – les anges et les hommes – il n'est possible de choisir qu'entre deux cités et qu'il est impossible de ne pas choisir, car ne pas choisir, c'est choisir son hésitation, c'est-à-dire soi-même, plutôt que de faire confiance à Dieu.

Pécher, en effet, c'est ne pas choisir Dieu. C'est choisir de s'en éloigner : *apostatatare a Deo*, selon la définition du livre de l'*Ecclésiastique* (Si 10,14). Mais on ne peut vraiment réaliser ce qu'est le péché qu'à partir du remède prévu et administré par Dieu lui-même. En effet,

XIV, 11, 1 [...] On n'enlève pas le mal en supprimant la nature dans lequel il s'est introduit, ni même une partie de celle-ci, mais en guérissant et redressant ce qui fut vicié et corrompu. L'arbitre de la volonté n'est donc vraiment libre arbitre que lorsqu'il n'est pas l'esclave des vices et des péchés. Tel fut le don de Dieu : ce que l'homme a perdu par son propre vice ne peut lui être rendu que par celui qui a pu le lui donner. C'est pourquoi la Vérité déclare : « *Quand le Fils vous aura délivrés, alors vous serez vraiment libres* » (Jn 8, 36). Cela revient à dire: Quand le Fils vous aura sauvés, alors vous serez vraiment sauvés.

Voilà qui est très important. En effet, alors que, selon la logique des hommes, on ne peut éliminer le mal qu'en éliminant les auteurs de troubles – en les mettant hors d'état de nuire – Dieu cherche à guérir les volontés, ce qui ne saurait se faire malgré elles. Il est capable par son Esprit de changer le cœur de l'homme et de renouveler la face de la Terre. Mais il fallait que l'homme prenne conscience de l'importance pour lui d'être fidèle, ce qu'il n'a pu mesurer qu'à partir de sa propre infidélité. Autre, en effet, l'obéissance confiante du petit enfant à ses parents, autre celle de l'homme qui se conduit en esclave et que son maître doit contraindre à obéir, comme cela se passe dans la cité terrestre, où les hommes obéissent par crainte ou par cupidité, car, sans châtement ni récompense, la loi resterait lettre morte.

Cependant, en dehors de cette faiblesse qui nous vient du néant dont nous avons été tirés, et qui peut devenir goût du rien – Freud parlera d'une « pulsion de mort » – et conduire à des gestes suicidaires, et en dehors de ce rien qui provoque notre imagination et nous amène à créer du nouveau – à faire surgir quelque chose qui n'était pas –, il y a une ou d'autres causes, bien réelles, qui viennent nous solliciter de l'extérieur et qui ne manquent pas de l'emporter dès que nous ne sommes plus au service de Dieu. Ce qui veut dire qu'alors l'arbitre de notre volonté n'est plus vraiment « libre-arbitre », mais se comporte comme une girouette en se mettant à « tourner en rond » (cf. Ps 11,9, cité en XII,14,2) : il y a l'action des autres, par la parole et par l'exemple, il y a la force de l'opinion et du « Qu'en dira-t-on ? ». Dans le cas des premiers hommes, il y a eu le diable, sous la forme du serpent, qui n'ayant pas vu d'un très bon œil que l'homme puisse « *vivre selon Dieu dans un paradis à la fois corporel et spirituel* », en fut jaloux :

XIV, 11,2 [...] Cet ange combien orgueilleux et de ce fait envieux, s'étant par le même orgueil détourné de Dieu vers lui-même, préférant par une sorte de morgue tyrannique se réjouir que d'autres lui soient soumis, plutôt que d'être lui-même soumis, fut déchu de son paradis spirituel [...]. Par une ruse maléfique, il chercha à s'insinuer dans les sens de l'homme dont il enviait qu'il tienne toujours alors que lui-même était tombé. [C'est pourquoi], dans le paradis corporel où avec ces deux êtres humains, l'homme et la femme, se mouvaient aussi les autres vivants terrestres dociles et inoffensifs, il choisit pour leur parler, comme le mieux adapté à son dessein, le serpent, cet animal glissant et se mouvant en tortueux détours. Se l'étant soumis par sa malice spirituelle, jouant de sa présence angélique et de la supériorité de sa nature, il en usa comme d'un instrument pour adresser à la femme des paroles trompeuses, commençant, cela va de soi, par la partie inférieure du couple humain afin d'en gagner peu à peu la totalité, non sans penser que l'homme ne le croirait pas facilement ni qu'il se laisserait induire en erreur, à moins qu'il ne cède à l'erreur d'autrui.

Nous avons là une sorte de loi anthropologique, selon laquelle la partie réputée la plus faible l'emporte sur celle qui est censée être la plus forte. C'est ainsi que, dans le désert, le peuple obtint d'Aaron, le frère de Moïse, qu'il ordonne la fabrication du veau d'or (Ex32, 3-5), et que, plus tard, « *les caresses de ses femmes* », obtinrent de Salomon qu'il sacrifie aux idoles (cf. 1R 11,4). On remarquera comment Augustin tente ici de tirer tout ce qu'il peut du récit biblique pour atténuer la responsabilité de l'homme (*homo*) dans ce premier péché, mais non sans devoir conclure, avec le texte, que l'homme et la femme ont réellement péché. Il a très bien vu combien l'être humain peut, par sympathie, subir l'influence d'un autre homme, en bien comme en mal, et ici, ce n'est pas la féminité de la femme, sa différence corporelle, qui est en cause, mais son esprit : sa curiosité, sa capacité de connaître, ainsi que sa vulnérabilité au mensonge et au faux savoir. Autrement dit, rien ici ne relève de l'érotique !

Quant à « *la partie inférieure du couple humain* », elle ne saurait justifier cette misogynie qui a traversé les siècles et dont on n'a pas manqué de faire d'Augustin, l'un des principaux responsables.

La raison de cette remarque dont Augustin aurait pu, il est vrai, se dispenser, se trouve dans un passage de son traité sur la *Trinité* (XII,10), dont la rédaction est à peu près contemporaine de celle de ce livre XIV de la *Cité de Dieu*. Son problème était de concilier la totale égalité de l'homme et de la femme, tout deux explicitement créés à l'image de Dieu (cf. Gn1,28) et la remarque de saint Paul « *L'homme (vir) ne doit pas se voiler la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu. La femme (mulier), elle, est la gloire de l'homme* » (1Co11,7). Pour Augustin, c'est la nature humaine qui est image de Dieu et « *elle existe parfaitement dans l'un et l'autre sexe* » :

De Trinitate XII,10

La femme avec son mari est image de Dieu de sorte que la totalité de cette substance humaine forme une seule image, mais lorsqu'elle est considérée comme l'auxiliaire de l'homme⁷ - ce qui ne lui appartient qu'à elle seule - elle n'est pas image de Dieu ; par contre l'homme (vir), en ce qui n'appartient qu'à lui, est image de Dieu, image aussi pleine et entière, que lorsque la femme lui est conjointe pour ne faire qu'un avec lui.

On aurait aimé qu'Augustin écrive que l'homme non plus n'était pas image de Dieu en ce qui, dans son corps, le différencie de sa femme, mais cela peut se lire entre les lignes : il n'est pas plus image de Dieu dans ce qui en lui permet à la femme de concevoir un enfant ! Ils sont tous deux image de Dieu en tant qu'hommes (*homo*), ce qui est vrai, dans une sorte de deux en un, et d'Adam, premier homme duquel Dieu a tiré la femme, et du couple qu'ils formaient tous les deux et qui constituait alors toute l'humanité. Mais Augustin écrit en son temps, et son temps est plus proche de celui de saint Paul que du nôtre et c'est pour ne pas rejeter la parole de saint Paul qu'il se livre à une interprétation symbolique, faisant du premier couple l'image de l'âme humaine : « *image de Dieu quand elle est tout entière à la contemplation de la vérité* », mais qui cesse de l'être dans la partie d'elle-même qui s'applique à agir sur le temporel, et uniquement dans cette partie. C'est alors que, pour lui éviter « *le risque de se laisser entraîner avec excès vers les réalités inférieures* », cette partie symbolisée par la femme a besoin de ce signe qu'est le voile⁸ « *pour lui rappeler qu'elle doit avoir une puissance au-dessus de sa tête* » (De Trin.XII,10). Mais il s'agit de l'âme humaine et cela vaut aussi bien pour l'âme de l'homme que pour celle de la femme !

Cela dit, voici la manière dont Augustin explique la chute d'Adam :

XIV, 11, 2 [...] Ainsi faut-il croire que, pour en venir à transgresser la loi de Dieu, cet homme a été séduit par sa femme, l'unique par l'unique, l'humain par l'humaine, l'époux par l'épouse, non pas tant pour avoir cru qu'elle disait vrai, mais pour avoir cédé au besoin de son lien avec elle (*sociali necessitudine*).

Mais Augustin a donné une autre version, encore plus explicite, du geste d'Adam :

De la Genèse au sens littéral, XI, 42, 59

[...] Quand la femme une fois séduite eut mangé du fruit défendu et qu'elle lui en eut donné, afin qu'ils en mangent en même temps, il ne voulut pas lui faire de la peine, pensant sans doute qu'elle pourrait dépérir, s'il la privait de son affection, et que si elle lui devenait étrangère par son esprit (*ejus animo*) elle mourrait de leur séparation. [...] Il ne céda pas à la concupiscence de la chair, puisqu'il ne l'avait pas encore éprouvée en lui-même dans la résistance de la loi des membres à celle de sa pensée, mais à cette bienveillance amicale qui nous fait souvent offenser Dieu pour éviter qu'un ami devienne un ennemi ; et il fut coupable, de faire ce qu'il n'aurait pas dû faire, comme l'indique la juste exécution du jugement divin.

⁷ Cf. XII,24 : la femme a été créée *in adiutorium generandi* : « en vue de l'assister dans la génération »...

⁸ Comme le signifie le couvre-chef des agents de certaines fonctions d'autorité, un usage qui tend à disparaître dans notre société chez beaucoup de policiers... Ajoutons qu'un tel principe, parce qu'il impose une limitation, n'a pas grand-chose à voir avec la plupart des revendications « féministes ».

Adam a péché pour ne pas faire de peine à sa femme ! Et c'est là quelque chose qui fonctionne toujours, et dans les deux sens. Autrement dit, il y a une solidarité humaine qui peut nous conduire à pécher, voire à apostasier, pour peu que l'on néglige la loi de Dieu. Car, autre chose le mobile, si généreux qu'il puisse paraître, autre chose la désobéissance à l'ordre divin. Si la femme s'est laissée séduire par le discours du serpent, l'homme a péché « *avec conscience et réflexion* ». Adam savait qu'il péchait et, s'il s'est trompé, c'est seulement « *en pensant que sa faute serait pardonnable* ». Il a manqué de « *crainte de Dieu* », et « *tous les deux, en péchant, se sont retrouvés pris et entortillés dans les filets du diable* » (XIV,11).

XIV,12 [...] On ne doit pas tenir pour légère ni petite la faute alors commise, sous prétexte qu'elle l'a été en matière de nourriture, et d'une nourriture qui n'était mauvaise et nuisible que parce qu'elle avait été interdite. Dieu, en effet, n'aurait ni créé ni planté en ce lieu d'une si grande félicité quoi que ce fût de mauvais. Mais dans l'interdit, c'est l'obéissance qui était mise en évidence, la vertu mère pour une créature raisonnable parce qu'en quelque sorte la gardienne de toutes les vertus.

Quoi de plus facile, ajoute Augustin, que de respecter cet interdit alors qu'ils avaient tant de bonnes choses à portée de main ? Mais ce qui se jouait dans cet interdit n'était rien de moins que le maintien de leur relation avec Dieu et le péché n'est rien d'autre que la rupture de cette relation. « *Aussi sa violation fut une injustice d'autant plus grande qu'il était plus aisé de le respecter* » (XIV,12).

Il faut quand même que nous soyons obsédés par l'importance des biens terrestres pour ne pas voir, ou reconnaître, la gravité de cette faute telle qu'elle est décrite dans la Bible. Il faut vraiment que la crainte de Dieu ne nous habite pas beaucoup pour neutraliser à ce point l'importance de l'*interdit* divin et pour ne pas y voir, comme le dira Lacan, un dire qui relie celui qui le prescrit et celui qui doit le respecter. Mais quand on cesse de se soumettre à l'ordre supérieur, à la loi de Dieu, ou déjà à l'économie de la nature, tout se dérègle, comme en témoignent les violences exercées dans le monde sur tout être vivant.

3. « *Il a fallu que la volonté mauvaise précède l'action mauvaise* » (XIV, 13-14)

On se souvient de ce qui a été dit à propos du péché des anges, en XII, 6 : « *Le commencement de tout péché est l'orgueil* (Si 10, 15), c'est-à-dire « *l'appétit d'une élévation perverse* » :

XIV,13,1 [...] Élévation perverse, en effet, que de devenir à soi-même et d'être en quelque sorte son propre principe, après avoir abandonné ce à quoi l'esprit (*animus*) devait s'attacher ! Cela se produit quand il se complaît trop en lui-même; et il se complaît ainsi en lui-même, quand il se détache de ce bien immuable dans lequel il devait se complaire plus qu'en lui-même. Mais cette défection est volontaire parce que, si la volonté s'était maintenue dans l'amour du bien immuable au-dessus d'elle, qui l'éclaire pour qu'elle voie, et l'enflamme pour qu'elle aime, elle aurait gardé sa stabilité : elle ne s'en serait pas détournée pour se complaire en elle-même et ainsi s'enténébrer et se refroidir au point, pour la femme, de croire que le serpent disait la vérité et, pour l'homme, de préférer la volonté de son épouse au commandement de Dieu tout en pensant que sa transgression serait pardonnable, puisqu'il violait l'interdit pour ne pas abandonner la compagne de sa vie jusque dans la complicité du péché⁹.

Le fruit défendu n'est devenu mauvais que par la désobéissance des premiers hommes, elle-même fruit de leur volonté devenue mauvaise. En effet, l'interdit posé sur ce fruit en avait fait plus qu'un fruit : un *signe* partagé entre Dieu et eux. Mais, par leur désobéissance, ce fruit redevenait un fruit comme les autres, et eux-mêmes des mortels comme les autres, privés de cette immortalité qui leur venait de leur relation vivante avec Dieu. Alors, sans être

⁹ On pense à Brassens : « *Et tant pis si c'est un péché nous irons en enfer ensemble !* »

pour autant anéantis, ils allèrent en direction du néant, « *ayant moins d'être que lorsqu'ils adhéraient à celui qui est au suprême degré* » (XIV,13,1).

C'est pour nous remettre dans la dynamique de cette relation vivante avec Dieu restaurée par le baptême que l'Église continue, comme au temps d'Augustin, d'ouvrir la prière eucharistique par ce dialogue : *Sursum corda ; habemus ad Dominum* (« *Elevons nos cœurs ; nous les tournons vers le Seigneur* ») qui est une prière d'humilité, car « *l'humilité a la vertu d'élever le cœur d'une manière admirable, l'orgueil de l'abaisser* ». En effet, notre vraie grandeur consiste à nous soumettre à celui qui est au-dessus de nous, alors que s'élever par soi-même, « *c'est déjà tomber* ». Telle est, nettement marquée, l'opposition des deux cités, l'une où l'emporte l'amour de Dieu et l'autre où l'emporte l'amour de soi (cf. XIV,13,1). C'est pourquoi, selon le plan de la Providence, « *il est utile aux orgueilleux de tomber en quelque péché évident et manifeste qui les amène à se déplaire, eux qui étaient déjà tombés en se complaisant en eux-mêmes* » (XIV,13,2). On pense aux larmes de Pierre après son reniement.

À quoi il convient d'ajouter que l'orgueil le plus condamnable est celui qui, au lieu de reconnaître sa faute et d'en demander pardon, « *cherche le refuge de l'excuse* », comme la femme rejetant la faute sur le serpent et l'homme sur la femme (XIV, 14).

4. La juste peine du péché (XIV,15)

Dieu n'est pas un tyran qui prendrait plaisir à brimer ses créatures et la sanction du péché des premiers hommes n'a rien eu d'arbitraire.

XIV, 15,1 [...] Une juste condamnation a donc suivi la faute, une condamnation telle que l'homme deviendrait charnel jusque dans son esprit alors que, s'il avait respecté l'interdit, il serait devenu spirituel jusque dans sa chair. Par orgueil, il s'était complu en lui-même : il fut livré à lui-même par la justice de Dieu, de sorte qu'il soit en tout son propre maître, mais que, entrant en désaccord avec lui-même, au lieu de la liberté qu'il avait désirée, il subisse une dure et misérable servitude sous les ordres de celui à qui il avait obéi en péchant ; de son plein gré, mort dans son esprit et malgré lui voué à la mort dans son corps ; déserteur de la vie éternelle, condamné à une mort également éternelle à moins d'en être délivré par la grâce. Quiconque estime cette condamnation excessive ou injuste ne sait pas évaluer à sa juste mesure la gravité de ce péché là où il était si facile de ne pas pécher.

SGJ C'est quand même une théologie très différente de celle d'aujourd'hui où l'on met au premier plan la miséricorde.

JM. Certes, mais la miséricorde n'a de sens que parce que nous sommes condamnés.

SGJ, Je pense à la dureté du vocabulaire d'Augustin : « *il subisse une dure et misérable servitude sous les ordres de celui à qui il avait obéi en péchant* »

JM Cela semble dur parce que les hommes n'ont pas réalisé ce qu'est le péché. Il n'y a qu'à voir à qui obéissent les anarchistes qui se veulent « sans Dieu ni maître »...

SGJ Ce n'est pas ce que j'entends dans l'Église aujourd'hui

JM C'est peut-être qu'on n'ose plus trop y rappeler ce qu'est le péché ou parce qu'on le réduit à la faute morale, en faisant abstraction de la relation à Dieu.

SGJ Mais ça vient de haut, il suffit d'écouter le pape François : « *Qui suis-je pour juger ?* »

JM Ce n'est pas parce qu'il parle ainsi que le pape François nie le jugement de Dieu. Seulement, il ne se prend pas pour Dieu, ce qui n'est pas tout à fait pareil.

G. Le Christ lui-même tient différents langages en fonction de ses interlocuteurs...

JM Oui, nous avons tous besoin d'être sauvés et la miséricorde c'est ce qui va interpellier le cœur des hommes perdus pour qu'ils se tournent vers Dieu : ce n'est pas pour nier leur condition pécheresse, mais pour les en guérir.

SGJ Je parlais des théologiens d'aujourd'hui qui ne parlent plus comme Augustin...

JM Sans doute, mais on ne retient souvent qu'un aspect du discours d'Augustin, celui du châtement, tout en taisant ce qu'il dit de la grâce qui nous sauve, car c'est

dès avant la faute que Dieu a prévu son plan de salut (cf. XIV,11,1), tout ce chemin de miséricorde qu'il ouvrirait pour venir chercher l'homme, comme cela sera explicité dans les livres XV à XVIII qui montrent comment à travers toute l'histoire biblique Dieu est venu chercher l'homme. Cette œuvre de miséricorde n'aurait pas de raison d'être si l'humanité n'était pas une *massa damnata*.

DA Je trouve qu'à travers ces histoires de pédophilie, on commence à prendre conscience, dans l'Église, de la gravité du péché. Je pense qu'il doit y avoir un discours qui remette les choses à leur juste place.

JM Oui, car la miséricorde n'a sa place qu'à partir de la justice ; sinon elle n'a pas de raison d'être : il ne s'agit pas de nier le péché, mais d'en guérir le cœur de l'homme.

SGJ Mais on n'entend plus dire : « *l'homme fut livré à lui-même par la justice de Dieu, de sorte qu'il soit en tout son propre maître, mais que, entrant en désaccord avec lui-même, au lieu de la liberté qu'il avait désirée, il subisse une dure et misérable servitude sous les ordres de celui à qui il avait obéi en péchant* »

JM On n'ose peut-être pas le dire, mais c'est la simple vérité : le péché est servitude. Et c'est parce qu'on ne le dit pas que le discours sur la miséricorde perd de son efficacité.

DA On peut l'exprimer autrement et dire la même chose...

JM Soit, mais le fait que l'homme se damne lui-même, par sa propre volonté, est tellement horrible et absurde qu'on ne peut en parler qu'à partir de la Rédemption. C'est seulement à partir d'elle que nous pouvons comprendre de quoi nous sommes sauvés. C'est ce que nous avons lu au début du chapitre 11 : « *Dieu dans sa prescience avait prévu ces deux choses : combien l'homme qu'il avait lui-même créé bon deviendrait mauvais, et quel bien il tirerait lui-même de ce mal* » (XIV,11,1). *Felix culpa*, « Heureuse faute ». Sans elle, l'humanité se serait peut-être endormie... En fait, je ne sais pas. Cette faute n'est pas heureuse en tant que faute, mais parce qu'elle ouvre au repentir et au pardon, elle rabaisse l'orgueilleux ! Augustin nous fait revenir au texte de la Bible et à sa juste lecture.

G. C'est l'histoire du fils prodigue, alors que l'autre fils ne comprend pas le geste de leur père qui court l'accueillir et commande un grand repas...

Augustin précise qu'il leur aurait été facile de ne pas pécher puisque tous leurs besoins, tant corporels que spirituels, étaient comblés. Ils auraient dû voir cet arbre, non comme un arbre, mais comme le signe de la présence bienveillante de Dieu, à conserver jalousement. Mais l'orgueil leur fit juger cette limitation inacceptable et il suffit de voir avec quelle « évidence » continue de s'imposer de nos jours le slogan « il est interdit d'interdire » !

Comparée à la gravité de cette désobéissance, impardonnable en tant que refus de Dieu, il y a la très difficile obéissance d'Abraham croyant qu'il devait sacrifier son fils (Gn22), et surtout celle du Christ qui, dans la condition de serviteur, se fit obéissant jusqu'à la mort de la croix (cf. Ph 2,8) ! Mais, en attendant que devienne manifeste l'action de la grâce dans l'histoire, la peine méritée par ce péché de désobéissance consista dans une autre désobéissance :

XIV,15,2 [...] *La misère de l'homme, en effet, qu'est-elle sinon une désobéissance de soi envers soi-même de sorte que, n'ayant pas voulu ce qu'il pouvait, il ne peut plus ce qu'il veut ? Avant le péché, même si dans le paradis il ne pouvait pas tout, cependant ce qu'il ne pouvait pas, il ne le voulait pas et il pouvait donc tout ce qu'il voulait.*

Maintenant, ajoute Augustin, « *c'est contre son gré que l'esprit (animus) est souvent troublé et que la chair souffre, vieillit et meurt* ». Telle est notre condition devenue naturelle depuis que nous avons perdu la grâce originelle par laquelle, acceptant nos limites, nous pouvions tout ce que nous voulions. Il est important de voir dans tout ce qui contredit notre désir d'être heureux, « *un effet de la justice de Dieu* » auquel nous, en tant qu'humanité, nous avons désobéi, et non je ne sais quel raté de sa création. Car parler de ratés dans la création, c'est déjà ne plus pouvoir faire confiance en Dieu et justifier notre éloignement de lui. Mais Dieu « *n'a pas besoin de notre service, comme nous avons besoin de celui de notre corps* », ce corps qui peut nous lâcher par la fatigue, la maladie, la mort. Et tout le malheur est pour nous.

Et cela nous ramène au pâtir et à nos passions dont nous avons vu que la cause n'est pas dans le corps, mais bien dans l'âme, divisée en elle-même et qui ne maîtrise plus ses émotions. Car c'est l'âme qui éprouve douleur et tristesse, plaisir et joie, selon ce qui se passe dans son corps. Et elle seule peut anticiper dans la crainte et le désir ce qui n'est pas encore :

XIV, 15,2 [...] Quant à la volupté, elle est précédée d'un certain appétit ressenti dans la chair comme sa convoitise (*cupiditas*), tels la faim, la soif et ce désir éprouvé dans les organes génitaux appelé couramment *libido*, bien que ce terme puisse désigner toute forme de convoitise. Car, selon la définition des anciens, la colère n'est autre chose qu'une *libido* de vengeance, bien que parfois, sans éprouver le moindre sentiment de vengeance, l'homme s'emporte contre des objets inanimés et, dans sa colère, jette son stylet ou brise sa plume parce qu'ils écrivent mal. [...] Il y a donc la *libido* de vengeance appelée colère, la *libido* d'acquérir de l'argent qui est l'avarice; il y a la *libido* de vaincre à tout prix qui est l'opiniâtreté, la *libido* de la gloire appelée jactance. De toutes ces *libidines* multiples et variés, quelques-unes ont un nom approprié, d'autres n'en ont pas : on aurait bien de la peine, en effet, à donner un nom au désir de dominer (*libido dominandi*) si puissant pourtant dans l'âme des tyrans, comme l'attestent les guerres civiles.

Nous avons gardé le mot *libido* plutôt que de le traduire par « passion de l'âme », ou par « désir dérégulé », selon le sens péjoratif qu'il avait pour Augustin et ses contemporains, ce qui, comme nous l'avons dit, n'est plus le cas pour nous. En effet, depuis que Freud l'a mis en circulation, nous entendons le mot *libido* dans un sens médical, sans aucune connotation morale, puisque, tout en continuant à désigner pour nous, comme pour Augustin, le désir sexuel, il sert à nommer l'énergie psychique et plus généralement tout ce qui nous pousse à entrer en relation avec autrui, car nous avons besoin des autres.

Cependant, comme en témoigne la place prise dans notre société par les multiples formes de psychothérapies, cette *libido* connaît bien des pathologies, des blocages ou des excès, et cela nous ramène au sens qu'Augustin et ses contemporains pouvaient donner à ce mot, celui d'une passion, d'une perturbation, qui peut nous emporter loin de notre véritable bien, et c'est précisément dans nos relations avec les autres que ces dérèglement sont les plus manifestes.

5. Au sujet de la libido sexuelle (XIV, 16-19)

XIV, 16. Les désirs (*libidines*) ont donc de multiples objets; cependant, quand on parle de *libido* sans nommer l'objet désiré, on ne pense d'ordinaire qu'à ce par quoi sont excitées les parties honteuses (*obscenae partes*) du corps. Or cette *libido* s'empare du corps tout entier, non seulement extérieurement, mais aussi intérieurement; elle secoue l'homme (*hominem*) tout entier, unissant et mêlant les affects de l'âme et l'appétit de la chair pour provoquer cette volupté, la plus grande de toutes les voluptés du corps; de sorte qu'au moment où elle parvient à son comble, toute l'acuité et la vigilance de la pensée s'en trouvent comme englouties.

Est obscène ce que l'on ne montre pas sur la scène. Augustin parle ici des organes sexuels comme on les désignait pudiquement en son temps, mais sans nier qu'il s'agit de « la volupté la plus grande » et qui en tant que telle est bonne, si ce n'était le dérèglement du désir lié à la désobéissance des premiers hommes, et le fait que la jouissance puisse être recherchée pour elle-même dans un but purement égoïste. Il parle en philosophe préférant la maîtrise de soi à la passion qui défie la raison, et en lecteur de saint Paul recommandant de ne pas se conduire « dans la maladie du désir (in morbo desiderii) comme les païens qui ne connaissent pas Dieu » (1Th 4,5).

Augustin s'aventure alors à évoquer la délicate question de la virilité masculine :

XIV,16 [...] Parfois ce mouvement se produit importunément sans qu'on le demande. Parfois il abandonne l'homme en plein désir et, alors que son esprit brûle de

convoitise, son corps reste froid. Ainsi, chose étrange, ce n'est pas seulement à la volonté d'engendrer que la libido refuse d'obéir, mais même à la passion de jouir (*lasciviendi libidini*). Alors que, le plus souvent elle résiste tout entière à la pensée qui la refrène, il lui arrive aussi de se diviser contre elle-même excitant l'esprit, sans qu'aucun mouvement ne suive dans le corps.

Notons que ce « problème » que tout homme mâle peut rencontrer un jour ou l'autre, n'est pas sans effet sur sa partenaire féminine qui, de son côté, peut connaître elle aussi un excès ou un manque de désir. On peut même penser que la qualité de la relation compte pour beaucoup dans la vie et la circularité de ce désir. Mais Augustin ne parle pas en sexologue. Il veut comprendre pourquoi, selon le récit biblique, ces organes sont devenus honteux alors qu'ils ne l'étaient pas auparavant. Il s'agit pour lui d'expliquer cette brusque naissance de la pudeur, car, lorsque que nous la présentons comme une marque de l'hominisation, nous ne tenons pas compte de l'état d'innocence dans lequel, selon la *Genèse*, auraient vécu harmonieusement les « premiers hommes » en communion avec Dieu, de sorte que, s'ils avaient eu des rapports sexuels avant la faute, cela eut été sans égoïsme ni violence ; non pas sans désir, mais sans cette passion dérégulée qu'Augustin nomme *libido* et qui continue à sévir en notre temps, en dépit de tout ce que l'on peut faire pour la canaliser, par la législation et par l'éducation.

XIV,17 [...] C'est parce que la *libido* n'avait pas encore ébranlé ces membres sans leur consentement, et la désobéissance de sa chair ne témoignait pas encore contre la désobéissance de l'homme pour le confondre. [...] Leurs yeux voyaient, mais ils n'étaient pas encore ouverts afin qu'ils le connaissent - ils n'y avaient pas prêté attention - à ce dont le vêtement de la grâce leur aurait garanti (*praestaretur*) le bon usage, quand ils ignoraient la résistance de leurs organes à leur volonté. Or, cette grâce une fois perdue, pour frapper leur désobéissance d'une peine qui les ramène à leur faute (*poena reciproca*), il se produisit dans le mouvement de leur corps une certaine nouveauté impudique qui rendit leur nudité indécente, ce qui, dès qu'ils l'eurent remarqué, les remplit de confusion.

On aurait pu aussi bien dire qu'ils se virent, tout d'un coup, semblables aux animaux, des animaux comme eux, et que cela leur fit honte, car ils réalisèrent alors qu'ils avaient perdu leur confiance en Dieu et leur intimité avec lui. C'est alors qu'ils firent la différence « *entre le bien qu'ils avaient perdu et le mal où ils étaient tombés* » (XIV,17), d'où le nom donné à cet arbre dont ils ne réalisèrent vraiment la fonction qu'après coup, « *car la douloureuse expérience de la maladie rend plus sensible le charme de la santé* » (XIV,17).

Mais Augustin, fidèle au récit inspiré destiné à nourrir notre foi, voit un « châtiment » dans cette « désobéissance » de la chair à l'esprit, ou plutôt un signe, puisque cette « peine réciproque » témoigne de la faute sans laquelle elle ne serait pas : cette désobéissance, ou cette « indépendance » de la chair par rapport à l'esprit – bien minime par rapport à la maladie et à la mort – peut rappeler au croyant que la faute des premiers hommes fut de désobéir à Dieu, une désobéissance qui brisa en eux leur confiance en Dieu, en même temps que leur vint le besoin de se cacher non seulement de lui mais des autres puisque, dans l'urgence, ils se firent des pagnes avec des feuilles de figuier (Gn3,7), ce qu'Augustin traduit par *campestris*, du nom de ces cache-sexe que portaient les jeunes gens qui s'exerçaient nus sur le Champ de Mars, tout en ajoutant, pour montrer l'universalité de la pudeur, que les barbares ne se lavent jamais complètement nus, que les gymnosophistes de l'Inde, portent un voile sur leur sexe et, citant Cicéron, que l'acte matrimonial « *aspire à être connu, mais rougit d'être vu* » (XIV, 18). Pourquoi ?

XIV, 18 Parce que cet acte décent d'après la nature, s'accompagne d'une honte qui vient du châtiment.

Cela, c'est suite à la faute. C'est pourquoi, alors que la colère et la *libido* relèvent toutes deux de la partie irrationnelle de l'âme et portent à des actes que la sagesse interdit, elles ne suscitent

pas la même honte (cf. XIV, 19). Augustin fait ici implicitement référence à la tripartition de l'âme effectuée par Platon dans sa *République* pour définir la justice dont la clef se trouve dans l'âme humaine. En effet, pour Platon, c'est le même texte qui peut se lire dans l'âme et dans la cité, mais comme écrit avec des lettres de tailles différentes. Ainsi, de même que la cité est divisée en trois classes de citoyens : les producteurs, les gardiens, et les philosophes-rois, l'âme comprend au plus bas degré les désirs (*epithumiai*), au centre le *thumos* (l'organe de la force et de la colère), et au sommet l'intellect (le *nous*), censé diriger l'ensemble. Quant à la justice, aussi bien dans la société que dans l'âme, elle n'est rien d'autre que l'harmonie entre ces trois parties, chacune exerçant sa fonction avec mesure, sous la conduite de la pensée.

Pour Augustin, donc, la colère et les *libidines* « *n'étaient pas vicieuses au paradis avant le péché* », alors qu'elles le sont devenues « *même chez l'homme sage et tempérant* » qui doit travailler à les maîtriser afin de les maintenir chacune dans leur finalité naturelle, celle de la colère étant « *d'exercer une juste répression* » et celle de la *libido* d'œuvrer à la propagation de l'espèce. Or on constate, comme un rappel discret de la « *désobéissance originelle* », que « *l'homme supporte plus volontiers une foule de témoins quand il se met indûment en colère contre un autre, qu'il n'en supporte un seul quand il s'unit légitimement à son épouse* » (XIV, 19).

Même les cyniques qui prétendaient rejeter toute pudeur pour vivre comme des « chiens », n'ont pas pu imposer leur doctrine : ils n'ont fait que mimer l'acte dont la vue n'aurait fait que soulever la réprobation du public. Preuve que « *la pudeur a eu plus de force pour faire rougir les hommes devant les hommes que n'en a eu l'erreur pour les faire désirer ressembler aux chiens* » (XIV, 20) ! Autrement dit, la pudeur qui nous fait cacher nos sexes et nos actes sexuels, ne nous vient pas de notre nature, mais témoigne d'un événement très ancien, perdu dans nos mémoires, et qui n'est autre que cette désobéissance qui nous a coupés de Dieu et privés, de ce fait, d'une relation confiante et harmonieuse avec les autres, car c'est bien des autres, par crainte de leur réaction, violente ou ironique, que nous cachons cette partie de nos corps. D'où cette conclusion :

XIV, 20 [...] Nul n'échappe à l'emprise de ce péché, à moins que ce qui a été commis pour la commune perdition, alors que nous étions tous en un seul que la justice divine a puni, ne soit purifié en chacun de nous par la grâce de Dieu.

SGJ Qu'est-ce que c'est que ce péché à l'emprise duquel nul n'échappe ?

JM Il s'agit de la désobéissance de l'homme à l'interdit divin de manger d'un arbre du jardin et c'est cet acte de désobéissance que, selon Augustin, sanctionne et rappelle le comportement capricieux du membre de l'homme, ce qui serait à l'origine de la pudeur que l'on peut constater chez tous les hommes.

SGJ Ce n'est pas ce que disent Jean-Paul II et Benoît XVI sur la sexualité...

JM La sexualité est bonne quand elle est vécue dans l'amour et dans les normes. Mais il n'empêche que la pudeur est fortement présente dans la société, y compris dans la pornographie qui ne doit son succès qu'au fait d'être la violation de cet interdit...

SGJ Je pense avec mon temps et je pense qu'il y a là un fantasme d'Augustin qui dépend de sa vie passée, comme quand, après avoir renvoyé sa concubine pour pouvoir se marier, il ne put résister au désir de prendre une maîtresse... Pour lui ce fut un drame, alors que cela ne l'est pas pour d'autres, ni à vrai dire en soi (il était célibataire !)

JM Ce n'est évidemment pas un drame pour ceux pour qui le péché n'est pas un drame. [...] Il reste que rien n'est plus beau que la sexualité vécue « selon Dieu », mais ce qui est ici visé, c'est la sexualité qui n'est ni maîtrisée, ni codifiée...

SGJ Je dis seulement que c'est quelque chose de très particulier à Augustin et que cela frappe les gens. Voilà pourquoi ils rejettent Augustin et préfèrent s'en tenir à ce que disent les scientifiques sur le processus d'humanisation...

JM Je pense qu'Augustin nous ramène au cœur de la foi chrétienne en nous rappelant ce qu'est le péché, alors que nous avons tendance à le négliger.

G. C'est aussi une question d'évolution personnelle...

JM Soit, mais, quand Augustin écrit les *Confessions*, il n'a pas le sentiment d'être quelqu'un d'exceptionnel. Il se reconnaît pécheur comme les autres - même si le péché

est toujours éminemment personnel - et, s'il décrit ses propres faiblesses, c'est pour dire aux autres que la conversion est possible et qu'elle est source de joie.

SGJ. Je veux simplement dire que d'autres évêques ou écrivains chrétiens ne sont pas hantés par les mêmes « problèmes » liés à un passé « dérégulé », qu'Augustin. Chez un Grégoire de Nazianze, la chasteté allait de soi. Il n'a pas à se reprocher les mêmes choses et Augustin a une théologie très particulière qui est liée intimement à ce qu'il a vécu comme un péché.

JM N'était-ce pas un péché ? Pour situer Augustin parmi ses contemporains, je vous invite à lire le chapitre « Sexualité et Société » du livre de Peter Brown : *Le renoncement à la chair, virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (Gallimard, 1995). Vous y verrez qu'Augustin est l'un des rares Pères de l'Église à n'avoir pas lié la sexualité au péché ou à la mort, puisqu'elle fait partie du dessein de Dieu dans la création de l'homme. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne puisse pas être occasion de pécher, comme bien d'autres choses. [...] Ici, « l'emprise de ce péché » renvoie au péché de désobéissance à Dieu, qui, en tant que tel, n'a rien eu de sexuel et la punition de ce péché est marquée par la désobéissance du corps de l'homme à sa volonté, voire même par la division interne de sa volonté. Mais cette « marque » n'est lisible que dans le cadre de la foi. Objectivement, scientifiquement, et beaucoup de chrétiens ne voient pas plus loin, nous n'avons là qu'un dysfonctionnement relevant d'un traitement médical. Peut-être faut-il avoir un passé analogue à celui d'Augustin pour faire le rapprochement entre ces deux désobéissances, celle de la faute et celle de la sanction de cette faute, mais ce « signe » qui rappelle la faute, est aussi et d'abord pour le croyant un remède contre l'orgueil et une incitation à revenir vers son Dieu.

4. La bénédiction de Dieu sur la propagation des hommes (XIV, 21-26)

1. Ce qu'aurait pu être la génération des premiers hommes sans le péché (XIV,21-24)

Pour répondre à cette question il faut revenir au texte de la *Genèse*.

XIV,21 [...] Cette bénédiction nuptiale que les époux reçurent afin de croître, de se multiplier et de remplir la terre (cf Gn1,28), et qui leur fut maintenue même après le péché, leur avait pourtant été donnée avant qu'ils ne pèchent, afin qu'il soit reconnu que la procréation des enfants est la gloire du mariage et non la peine du péché.

On entend souvent dire que la procréation a pour fonction de compenser la mort des individus afin de maintenir le bon état de l'espèce. Loin de se contenter de ce propos naturaliste, Augustin rappelle que, selon l'Écriture, la bénédiction du mariage dont le but est de faire que les hommes « se multiplient et emplissent la terre » a été donnée au moment de la création de l'homme et de la femme, et donc avant la faute. Pour lui, même s'il ne peut être le compte-rendu exact de ce qui s'est passé, le récit de la *Genèse* doit être pris « à la lettre » si l'on veut apprendre le sens des choses « selon Dieu ». Or, d'après ce récit, l'homme et la femme furent créés « mâle et femelle » pour faire des enfants (cf. XIV,22) et ce n'est pas parce que, selon le récit, leur première union physique n'eut lieu qu'après la faute, que des enfants n'auraient pas dû leur naître au paradis et cela à partir de leur union sexuelle. Augustin se démarque ici d'une lecture purement symbolique de ce texte qu'il a pu entendre d'Ambroise, lecteur d'Origène, et pratiquée lui-même dans son premier commentaire de la *Genèse* destiné aux manichéens, où il voyait dans l'homme et la femme une image des deux parties de l'âme humaine – la « pensée intérieure », censée diriger l'ensemble de l'âme, et « l'appétit de l'âme » qui en constitue la partie animale (Paul dira psychique)¹⁰ – et cela en vue d'une croissance seulement spirituelle.

Toutefois, leur union se serait faite sans cette « *libido honteuse, salaire de la désobéissance* » (XIV, 23,2), ce qui ne veut pas dire sans désir ni plaisir, mais seulement sans le dérèglement de ce désir, qui comme le chante Carmen, « n'a jamais connu de loi », mais dont les lois et

¹⁰ Cf. *De la Genèse contre les manichéens*, II, 15. Cette âme « animale » est aussi bien chez l'homme que chez la femme. C'est une telle interprétation symbolique qui est mise en œuvre dans le texte du *De Trinitate* XII,10, cité plus haut, p.13

l'éducation au respect d'autrui, tendent à réduire ces conséquences fâcheuses qu'évoquent les paroles adressées à la femme : « *J'augmenterai la souffrance des tes grossesses, tu enfanteras dans la douleur ; ta convoitise te portera vers ton mari, et lui dominera sur toi* » (Gn3, 16) !

Dans l'expression *pudendam libidinem* que nous avons traduit par « libido honteuse »¹¹, l'adjectif *pudendam* vient du verbe *pudeo*, « avoir honte » et signifie littéralement « dont on doit avoir honte » : un « devoir » qui renvoie, non pas à un état de fait, mais à un « principe » de l'éducation. Quant aux « premiers hommes », juste après leur désobéissance, ils n'eurent d'autre éducateur que la voix de leur conscience : ils avaient désobéi à Dieu, et leur corps ne leur obéissait plus, ce qui ne se limiterait pas au sexe d'Adam... L'ordre originel était rompu :

XIV, 23,2 [...] Certes, dans l'ordre naturel, l'esprit est au-dessus du corps et cependant il commande au corps plus facilement qu'à lui-même. Pourtant cette *libido* dont nous parlons à présent se manifeste à l'esprit de manière d'autant plus honteuse qu'aux prises avec elle, il ne se commande pas avec assez d'efficacité pour n'y prendre aucun plaisir, ni ne maîtrise suffisamment son corps pour que ce soit la volonté, et non la passion, qui mette en mouvement ces membres qui, s'il en était ainsi, ne seraient pas honteux.

Imaginons l'absence de « libido honteuse » et l'esprit harmonieusement maître de son corps :

XIV,23,3 [...] L'organe destiné à cette œuvre aurait ensemencé le champ de la génération comme maintenant la main ensemence la terre »

Il y aurait bien eu union sexuelle, mais cette union aurait consisté en un acte volontaire, commandé par la raison, et non par l'excitation plus ou moins aveugle de la passion...

SGJ Cela veut dire que pour Augustin il n'était pas souhaitable que, dans l'acte de génération, on éprouve du plaisir ?

JM Pour lui, la libido n'est pas le plaisir et le plaisir n'était pas absent du paradis. La *libido*, pour un homme de son temps, est une passion, un désir déréglé, qui, ignorée ou mal maîtrisée, peut affecter et perturber toutes les relations humaines.

La passion est contraire à la raison, et si la honte nous fait cacher nos organes sexuels, c'est qu'il y a moins de honte pour l'esprit à céder à une autre passion, comme la colère – car divisé contre lui-même, « dans sa défaite il est lui-même son vainqueur » ! – que de prendre le risque sinon de donner à voir la « désobéissance de son sexe » (il faut y penser !), que de provoquer, de manière imprévisible, le désir ou la moquerie d'autrui. Et, ajoute Augustin, la chose est d'autant plus humiliante que certains sont capables, avec d'autres parties de leur corps et après s'y être entraînés, « *d'actes impossibles aux autres et à peine croyables pour ceux qui en entendent parler* » (cf. XIV, 24 où plusieurs exemples de curiosités de foire sont donnés). Dès lors,

XIV,24,2 [...] Pourquoi ne croirions-nous pas qu'avant le péché de désobéissance, les membres humains auraient pu servir la volonté humaine pour engendrer, sans la moindre *libido* ? L'homme a donc été livré à lui-même parce qu'il a abandonné Dieu en se complaisant en lui-même et, en refusant d'obéir à Dieu, il n'a pu non plus se commander à lui-même. De là cette misère encore plus évidente : l'homme ne vit plus comme il veut. En effet, s'il vivait comme il le voulait, il se croirait heureux ; mais pourtant il ne pourrait pas l'être, s'il vivait honteusement.

« *Sans la moindre libido* », c'est-à-dire que nous aurions pu engendrer sans le moindre trouble ni tous les aléas de la passion – sans vouloir ce qui est interdit – et sans voir dans l'enfant un prolongement de soi-même au lieu de lui reconnaître sa totale individualité.

DA Ce qui veut dire que notre relation à autrui dépend bien de notre relation à Dieu.

¹¹ La Bibliothèque Augustinienne, 35, p.445, traduit « sans la présence de la honteuse volupté » ; la Pléiade par : « sans connaître la dégradante libido » (.586)

JM Oui, en faire abstraction n'est jamais sans conséquences. En effet, si nous oublions notre soumission à Dieu en tant que créatures, nos relations à autrui s'en trouvent perturbées, ne serait-ce que parce qu'on ne le considère pas comme un égal : soit on le surestime, jusqu'à en faire une idole, soit on le rabaisse, jusqu'à en faire un esclave... En effet, sans reconnaître la transcendance de Dieu et notre statut de créatures, il est très difficile de vivre l'égalité : il y a toujours un moment où l'un l'emporte sur l'autre...

Mais il est évident aussi que, si l'éveil du désir ne se commande pas, il dépend de nous d'y consentir ou de ne pas y consentir, ne serait-ce qu'en pensée. Ainsi, la seule manière de rester chaste, c'est de ne pas donner suite à l'éveil du désir : c'est de priver la *libido* des mouvements corporels, extérieurs mais aussi intérieurs (l'imagination), sans lesquels elle ne peut s'assouvir (cf. XIV, 23,3). Et être chaste, c'est aussi voir l'autre dans la vérité de sa vie et de son destin, c'est le respecter dans ce qu'il est sans vouloir se l'approprier.

2. Le vrai bonheur est à venir, par la grâce de Dieu (XIV, 25-26)

XIV, 25. D'ailleurs à mieux y réfléchir, seul l'homme heureux vit comme il veut, et nul n'est heureux s'il n'est juste. Mais le juste lui-même ne vivra comme il veut qu'une fois parvenu à cet état où il ne sera absolument plus possible de mourir, de se tromper, de souffrir, avec la certitude qu'il en sera toujours ainsi. C'est ce à quoi la nature aspire et elle ne sera pleinement et parfaitement heureuse que lorsqu'elle aura obtenu ce qu'elle désire. Mais à présent, quel homme peut vivre comme il veut, quand le fait même de vivre ne dépend pas de lui ?

Le vrai bonheur est donc attendu au delà de la mort corporelle. En attendant, il faut se faire violence et limiter ses désirs à ce que l'on peut, selon le vers de Térence : « *Puisque ce que tu veux est impossible, tâche de vouloir ce que tu peux* » (*Andria*, II, 1,305). Mais, interroge Augustin : « *Sera-t-il donc heureux parce qu'il supporte d'être malheureux?* » (XIV,25), comme un stoïcien ? En vérité, « *la vie sera heureuse quand elle sera éternelle* » (XIV, 25).

Et pourtant, dans le jardin du paradis, avant la faute, la vie était heureuse :

XIV, 26 [...] Absolument rien de triste, aucune joie sans fondement. Continuellement une joie véritable leur venait de Dieu pour qui ils brûlaient d'une charité née d'un cœur pur, d'une conscience droite et d'une foi sincère (cf. 1 Tm 1, 5). Entre les deux époux régnait une union fidèle fondée sur un amour sans tache ; l'esprit et le corps veillaient l'un sur l'autre dans la concorde ; et le respect du commandement divin se faisait sans effort. Le repos ne dégénérait pas en lassitude, on n'était pas malgré soi accablé de sommeil.

Dans un tel état de grâce, qui n'était pourtant pas encore celui de la béatitude éternelle, pas besoin, pour l'homme, de la « maladie de la libido », ni de « l'aiguillon séduisant de l'ardeur », pour féconder sa femme : la décision de sa volonté aurait suffi à éveiller son désir dans le respect de sa compagne. Et Augustin de s'aventurer encore plus loin – peut-être en pensant au cas de la Vierge Marie, mais ce fut un cas unique ! – tout en semblant oublier ce qu'il a dit de « *cette volupté, la plus grande de toutes les voluptés du corps* » (XIV,16) à laquelle correspond pourtant le cri émerveillé d'Adam découvrant, à côté de lui, à son réveil, « la chair de sa chair » (Gn2,23).

Pourquoi spéculer ainsi sur ce qui n'a pas eu lieu ? Sans doute pour tenter de penser ce qu'aurait pu être la sexualité humaine « selon Dieu », en ce début du V^e siècle où la virginité consacrée avait remplacé l'héroïsme du martyr et où les couples chrétiens, les plus exigeants, faisaient le choix de vivre dans la continence. Augustin a décrit sur *le Bien du mariage*.

Mais notre point de départ est désormais cet « état de péché » qui consiste à être coupé de Dieu et qui se traduit par la désorientation de notre libre-arbitre, qui nous porte à vivre selon soi et non selon Dieu, dans un monde qui semble trouver normal, pour ne pas dire salubre, de se passer de Dieu, ce qui nous ramène aux deux cités et à la conclusion de ce livre XIV.

Conclusion du livre XIV : La Providence et les deux cités (XIV, 26-28)

XIV, 26 [...] Cependant, Dieu [...] qui soutient et récompense les volontés bonnes, qui abandonne et condamne les volontés mauvaises selon l'ordre qui convient aux unes et aux autres, n'a pas manqué de résolution (*consilium*) pour tirer du genre humain condamné, le nombre précis de citoyens, prédestiné dans sa sagesse, à remplir sa Cité. Il les choisit non d'après leurs mérites, puisque la masse tout entière fut condamnée à partir de sa racine corrompue, mais par grâce, montrant ainsi aux délivrés, non seulement en eux-mêmes, mais aussi par le sort de ceux qui ne sont pas délivrés, ce qui leur était largement accordé. Chacun reconnaît, en effet, que c'est par une bonté toute gratuite et non due, qu'il est arraché du milieu des méchants, quand il se voit soustrait à la communauté de ces hommes dont il aurait dû partager le juste châtement. Pourquoi donc Dieu n'aurait-il pas créé des hommes dont il prévoyait qu'ils pécheraient, puisqu'en eux et par eux il pourrait montrer ce que leur faute mériterait et ce que sa grâce donnerait, alors que sous son action créatrice et ordonnatrice, le désordre pervers des pécheurs ne pouvait troubler l'ordre des choses ?

Il convient de ne pas se méprendre sur le sens de cette « prédestination » qui est ici synonyme de présience. En réalité, ce n'est pas Dieu qui choisit de nous damner alors qu'il nous appelle tous, par une aspiration naturelle au bonheur, à partager sa vie. Mais il nous a créés capables de choisir entre lui faire confiance, lui à qui nous devons d'être et qui est la source de tout bien, et nous complaire en nous-mêmes en ne comptant que sur nous. Le choix dépend donc de nous, puisque Dieu nous ayant voulus libres, ne peut ni nous choisir ni nous aimer malgré nous, étant entendu par ailleurs que « *le désordre pervers des pécheurs ne peut troubler l'ordre de sa création* ». En fait, Dieu seul sait, dans sa présience, qui sera sauvé et qui sera damné, mais il est important pour nous, même si nous ne pouvons que les anticiper en imagination, de savoir que nous devons choisir entre ces deux issues possibles, car l'évocation de l'Enfer n'a pas d'autre fonction que de réveiller nos consciences...

Même si c'est à condition que nous le voulions, Dieu a prévu de nous sauver, et c'est pourquoi la *massa damnata* n'est pas le dernier mot. En effet, si nous n'avons pas demandé à naître, il dépend de nous de renaître ou non à la vie de Dieu, en nous laissant transformer par sa grâce et cette grâce, parce qu'elle vient guérir notre libre arbitre, ne peut rien en nous sans nous. Voilà qui sans doute serait resté caché aux « premiers hommes » s'ils n'avaient pas péché. Mais alors comment seraient-ils passés *librement* de leur bonheur originel à la béatitude éternelle ? Un peu comme le fils aîné de la parabole (Lc15,25), n'auraient-ils pas été dans l'ignorance du « *don de Dieu* », comme le nomme Jésus à la Samaritaine (Jn 4, 10), sans pouvoir le désirer de tout leur être ? Pas plus qu'avant de désobéir à Dieu, ils n'ont pu mesurer la gravité de cet acte, n'auraient-ils pas tout aussi bien pu méconnaître leur bonheur d'être avec Dieu ?

Mais, grâce à cette faute et grâce aux futurs citoyens de la cité de Dieu qui témoigneront de la possibilité d'une autre vie, il ne sera plus possible aux hommes d'ignorer « *quelle était la puissance de leur orgueil pour le mal, ni la puissance de la grâce [de Dieu] pour le bien* », lui qui « *sait tirer parti non seulement des bons, mais aussi des mauvais* » (XIV,27).

XIV,27. [...] Ainsi, après qu'en punition de sa première volonté mauvaise l'ange mauvais fut condamné et endurci au point de n'avoir plus désormais de volonté bonne, pourquoi Dieu n'aurait-il pas fait de lui bon usage, en lui permettant de tenter le premier homme créé droit, c'est-à-dire avec une volonté bonne? Cet homme, en effet, avait été créé de telle sorte que, s'il se fiait à l'aide de Dieu, en restant bon, il vaincrait l'ange mauvais ; mais, s'il abandonnait Dieu son Créateur et son aide par une orgueilleuse complaisance en lui-même, il serait vaincu : digne de récompense s'il gardait sa volonté droite par le secours divin ; digne de châtement s'il abandonnait Dieu par une volonté perverse.

Le choix décisif de l'homme, nous l'avons dit, est soit de faire confiance à Dieu qui lui a donné l'être et l'invite à partager sa vie, soit de se complaire en lui-même et de vivre selon lui-même. Et l'enjeu de ce choix est tel que la vie humaine ne peut être qu'un combat contre « l'ange mauvais » dont il nous importe de sortir vainqueur, par la grâce de Dieu. Ainsi la tentation est comme l'épreuve obligée pour tester, déjà à nos propres yeux, la valeur de notre confiance en Dieu et le prix que nous lui accordons.

XIV, 27 [...] Assurément il ne pouvait se fier au secours de Dieu sans le secours de Dieu; il n'en était pas moins en son pouvoir de se priver de ces bienfaits de la grâce divine, en se complaisant en lui-même. Car, de même qu'il n'est pas en notre pouvoir de vivre en cette chair sans le soutien des aliments, mais qu'il est en notre pouvoir de ne pas y vivre, comme font ceux qui se suicident; de même n'était-il pas au pouvoir de l'homme de vivre bien, même au paradis, sans l'aide de Dieu; mais il était en son pouvoir de vivre mal, au prix de la perte du bonheur et du châtement parfaitement juste qui s'ensuivrait.

En nous donnant le pouvoir de choisir de l'aimer ou de le fuir, Dieu a prévu le pire, mais non sans nous offrir son remède contre le pire, lui qui sait tirer parti du mal pour un plus grand bien. Encore faut-il que notre libre arbitre soit mis à l'épreuve pour qu'il puisse choisir! D'où l'*utilisation* par Dieu du diable pour nous tenter.

Cependant, le mal sera finalement vaincu.

Sans douter nullement de [cette] défaite, il prévoyait aussi que la postérité de l'homme, soutenue par sa grâce, triompherait du diable lui-même pour la plus grande gloire des saints. Ainsi en arriva-t-il : aucun événement futur n'échappa à Dieu et sa prescience n'a forcé personne à pécher. Combien la présomption personnelle diffère de la protection divine, les créatures raisonnables, anges et hommes, ont pu l'apprendre ensuite par leur expérience. Qui oserait croire ou dire, en effet, qu'il ne fut pas au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute de l'ange et de l'homme? Mais il a préféré la laisser en leur pouvoir et montrer ainsi quelle était la puissance de leur orgueil pour le mal ; et la puissance de sa grâce pour le bien.

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

Je vous remercie de votre patience et de votre attention qui m'ont beaucoup soutenu dans mon travail dans lequel je ne me donne pas d'autre but que de donner à entendre aujourd'hui la voix de saint Augustin. Je vous invite à continuer cette lecture l'année prochaine avec les livres XV à XVIII où l'on verra comment les deux cités se sont développées de manière entremêlée tout au long de l'histoire, ou plutôt comment le salut de Dieu est venu chez les hommes, selon le témoignage des Écritures. Car c'est à partir de la *massa damnata* que, par grâce, a pu naître la Cité de Dieu.