

LA CITÉ DE DIEU, XXI ,1-12

LE SUPPLICE DES DAMNÉS ET LA QUESTION DE SA RÉALITÉ.

C'est le choix de consacrer deux séances à l'étude du livre XXI qui nous en fait modifier le titre, lequel, pour l'ensemble du livre, devrait être : *Le supplice des damnés et le discours des « miséricordieux »*. Mais poser la question de l'éternité de ce supplice ne fait qu'anticiper le discours de ceux qui au nom de la miséricorde divine vont jusqu'à confondre l'enfer et le purgatoire, comme nous le verrons dans notre prochaine séance. Quant à la question de la réalité de l'enfer, elle semble d'autant plus d'actualité que beaucoup aujourd'hui n'y croient pas ou le réduisent à une fable destinée aux enfants pour qu'ils se tiennent sages...

Cependant, si l'enfer n'existe pas, qu'en est-il du paradis et, plus profondément, de la justice de Dieu dont on sait qu'elle est l'un des fondements de la vraie morale, quand on ne la réduit pas au conformisme social ? Car Dieu nous jugera au-delà du visible et de nos complexités sociales.

D'où le choix fait par Augustin de ne parler qu'en second lieu de la félicité des saints :

XXI,1 [...] J'ai préféré suivre cet ordre qui consiste à traiter en second lieu de la félicité des saints, parce que ces deux états seront corporels et qu'il semble plus incroyable pour des corps d'endurer des supplices éternels que de demeurer sans aucune douleur dans une éternelle béatitude. C'est pourquoi quand j'aurai démontré que cette peine ne doit pas être tenue pour incroyable, cela m'aidera à faire admettre bien plus facilement que, dans le cas des saints, l'immortalité de leur corps sera exempte de toute souffrance.

Il est plus facile, en effet, d'envisager un corps en repos et qui se fait oublier, qu'un corps souffrant nous privant de tout repos. Aussi, le plus incroyable est-il bien l'éternité de l'enfer, car, qu'il s'agisse de l'enfer ou du séjour des bienheureux, ce sera pour toujours.

Mais comment entrer *librement* dans la cité de Dieu sans y croire ? Et comment vivre notre séjour sur terre comme un exil, une *pérégrination*, sans aspirer à habiter cette cité « *qui descendra de chez Dieu comme une épouse parée pour son époux* » (Ap 21,2), et donc, sans avoir confiance en Celui qui nous promet ce que nous ne possédons pas encore et dont nous ne pouvons nous faire aucune idée ? Sans cette attente de ce en vue de quoi nous sommes faits, notre foi chrétienne est mutilée de l'essentiel. Elle n'est plus qu'un « mode de vie » parmi d'autres possibles, choisi par convenance personnelle au lieu d'être la réponse à un appel. Elle n'est plus qu'une affaire privée qui ne doit surtout pas perturber la vie des autres, celle de ceux qui vivent « selon l'homme » tout en s'efforçant, à leur façon, de vivre en paix, alors que « vivre en citoyen de la cité qui vient », c'est se sentir solidaire de tout homme en quête de salut ! C'est vivre, dès maintenant, « selon Dieu » dans la foi, l'espérance et la charité et cela doit se voir et se sentir : cela doit signifier aux hommes de ce temps que cette cité est aussi la leur et qu'ils ne doivent pas se résigner à ne vivre « *qu'à l'ombre de la mort* » (cf. Luc 1,79). Car il y a cette « bonne nouvelle » : nos péchés nous ont été remis, même s'ils ne peuvent l'être effectivement, pour nous, qu'à condition que nous renoncions au péché, c'est-à-dire au refus de Dieu et à une vie sans Dieu.

Mais pas n'importe lequel, car l'homme est prompt à se donner des dieux, ce qu'il appelle aussi ses « valeurs » au nom desquelles, à défaut de donner sa vie, il donne, bon gré mal gré, quelque chose de lui-même. En effet, le Dieu selon lequel il nous est demandé de vivre, n'est pas le produit de notre imagination, mais celui qui vient contredire ces dieux à notre image que nous lui substituons sans même nous en rendre compte. C'est ainsi qu'il nous a interpellés par ses prophètes et su trouver le cœur du peuple d'Israël et surtout, après l'épreuve de l'exil, celui du « petit reste » de ce peuple, car c'est bien par sa dénonciation des faux dieux que

nous pouvons le tenir pour vrai. Mais il est aussi venu en personne pour nous faire connaître, par sa parole et ses actes, tout ce qui peut nous être utile pour notre salut. Bien plus, il est venu nous prendre avec lui pour nous ramener vers son Père qui est la source de toute vie, car c'est cette destination finale qui donne tout son sens à notre vie, comme cela est résumé dans cette célèbre phrase de la première page des *Confessions* : « *Tu nous as faits tournés vers toi et notre cœur est inquiet, sans repos, tant qu'il ne repose pas en toi* ».

Ainsi introduit, ce Livre XXI peut se diviser en quatre sections : les trois premières qui traitent, respectivement, de l'aptitude à souffrir des corps ressuscités (1-8), du châtement éternel dû au péché, tel qu'il est annoncé par les Écritures (9-12) et, comme nous le verrons la prochaine fois, des peines purificatrices dues à la grâce du Christ (13-16), cette grâce qui est la seule réponse digne de foi, face à l'errance fallacieuse des « Miséricordieux » (17-27) avec, parmi eux, l'adversaire le plus redoutable : l'Origénisme.

1. De l'aptitude à souffrir d'un corps ressuscité et immortel (XXI, 1-8)

1. Ce n'est pas la douleur qui tue (XXI, 2)

XXI, 2 Quelle preuve apporterai-je donc pour convaincre les incrédules que des corps humains animés et vivants peuvent non seulement ne plus être détruits par la mort, mais encore endurer les tourments du feu éternel ?

Ses objecteurs ne pouvant se contenter comme réponse de la toute-puissance de Dieu, Augustin va chercher dans les sciences de son temps, en l'occurrence dans *l'Histoire naturelle* de Pline, des exemples d'animaux pouvant vivre dans le feu sans en souffrir. Mais, et l'objection est sérieuse, cela ne répond pas à la question puisque ces animaux sont mortels et qu'ils ne souffrent pas du feu !

DA Est-ce que ça veut dire qu'on ne peut pas se débarrasser du corps qui souffre et qui nous suivra même dans l'au-delà ?

JM Pas vraiment. Le corps ressuscité dont nous parlerons au livre XXII n'aura rien de comparable à celui que nous avons actuellement. Quant au mal, dans la mesure où il dépend de notre choix, il ne vient pas du corps, mais de l'âme qui refuse Dieu et son ordre. D'où ces désordres qui se communiquent de proche en proche et se cumulent dans le péché du monde. Mais tout le mal ne vient pas de l'homme : il y a celui qui nous vient de la nature, aussi bien dans les maladies que dans les catastrophes naturelles, ou lorsque les choses ne se présentent pas tout à fait comme nous aimerions. En effet, bien souvent, nous vivons ces malheurs comme des « injustices », comme si tout nous était dû, alors que certains maux auraient pu être prévus et évités, puisque c'est en se battant contre ces « malheurs » que les hommes ont pu progresser non seulement dans les sciences et les techniques, mais aussi en solidarité.

SGJ Pour la petite fille emportée par un Tsunami, ou l'enfant qui naît difforme, ça ne tient pas...

JM Ce ne sont sans doute pas des choses à dire telles quelles à des gens trop en souffrance pour pouvoir les entendre, car chacun a sa souffrance et c'est cette singularisation de la souffrance qui en fait proprement un « mystère » : c'est toujours la souffrance de quelqu'un et elle ne prend sens qu'à partir de la manière dont il la vit : qu'une solution soit envisageable et ce sera de combat pour s'en libérer, mais, qu'elle apparaisse sans aucune issue, et ce sera, sur le mode stoïcien, la résignation face à la « nécessité » - à ce qui ne dépend pas de nous et ne peut être autrement -, ou la révolte, car l'épreuve peut rendre pire. Mais il y a aussi, par la grâce du Christ, la voie chrétienne : la soumission du chrétien à la volonté de Dieu, qui nous fait passer de la mort à la vie, à condition de ne pas perdre de vue que ce n'est pas la souffrance que Dieu veut, mais notre salut et que c'est à ce salut qu'il nous rappelle dans la souffrance de l'épreuve. Mais il s'agit là d'un discours *théologique* destiné surtout pas à donner des conseils aux autres, mais à nous garder nous-mêmes du blasphème ; car

autre chose interroger Dieu et attendre sa réponse, autre chose le déclarer malveillant ou pervers, ce qui est déjà le discours de l'athéisme, non sans sous-entendre que Dieu, pour ne pas être inutile, devrait être totalement à notre service.

D'autre part, il ne faut pas oublier ce que nous avons lu récemment : il y a deux résurrections et il y a deux morts : la première résurrection est celle de la foi qui nous arrache au péché par lequel nous nous privons de la vie de Dieu : elle est signifiée, mais sans s'y réduire, par le rite du baptême, la seconde résurrection étant celle de la fin des temps. Quant à la première mort, c'est celle de notre corps mortel, au terme de notre vie terrestre, alors que la seconde mort sera non pas celle du corps ressuscité et devenu immortel, mais celle de l'âme privée pour toujours, et par sa faute, de la vie divine, sans qu'aucun changement ne soit plus possible.[...] Autrement dit et comme nous allons le lire plus loin, ce n'est pas le corps qui souffre - le cadavre ne ressent plus rien !-, mais l'âme à travers son corps, car c'est par son corps que l'âme est en relation avec le monde extérieur et qu'elle peut ressentir le temps.

Objection plus sérieuse : « *il n'existe aucun corps qui ne puisse souffrir sans pouvoir mourir* » (XXI, 3.1). Certes, c'est vrai des corps vivants terrestres – de « toute chair » –, mais que sait-on des démons qui déclarent eux-mêmes être soumis à de grands tourments ?

Certains auteurs, comme Apulée, incapables de concevoir d'êtres qui ne soient corporels, ont attribué aux démons un corps aérien, puisque ils vivent entre la terre et le ciel supposé être le séjour des dieux, mais avec, comme nous, une âme soumise aux passions (*anima passiva*) et un esprit rationnel (*mens rationale*) (cf. VIII,16). Augustin, quant à lui, préfère suivre les platoniciens et définir les démons comme des « *vivants rationnels immortels* », par opposition aux « *vivants rationnels mortels* » que nous sommes¹. Ce qui veut dire, au passage, que parce qu'ils sont dépourvus de corps, il n'y aura pas de résurrection des anges !

Mais restons-en à la souffrance des êtres de chair, visibles et mortels, que nous sommes :

XXI,3,1 [...] Est-il raisonnable de faire de la souffrance une preuve de mort, alors qu'elle est bien plutôt un indice de vie ? [...] Il est nécessaire que celui qui souffre vive, mais il n'est pas nécessaire que la douleur le tue, parce que toute douleur ne tue pas ces corps mortels, pourtant certainement destinés à mourir. Et si quelque douleur peut tuer, en voici la cause : l'âme est maintenant tellement liée au corps qu'elle cède aux plus grandes douleurs et se retire, parce que l'assemblage des membres et des organes vitaux est si fragile qu'elle ne peut supporter une violence qui provoque une douleur aussi grande ou aussi extrême. [...]

Ce qui veut dire que, maintenant, la douleur de l'âme dépend de son lien avec le corps et qu'il arrive que la douleur éprouvée dans son corps soit parfois si forte que l'âme cède et se retire, alors que plus tard, après la résurrection qui nous rendra immortels, plus rien ne pourra défaire cet assemblage :

XXI, 3,1 [...] La mort alors ne sera pas nulle, mais pour toujours, car l'âme ne pourra ni vivre privée de Dieu, ni mettre fin par la mort aux douleurs de son corps. La première mort chasse de son corps l'âme qui ne le veut pas ; la seconde retient dans son corps l'âme qui ne le veut pas : ce qui est commun aux deux morts, c'est que l'âme y subit venant de son corps ce qu'elle ne veut pas.

Autrement dit, le bienheureux sera en harmonie avec son corps et avec Dieu, alors que le damné sera en révolte contre l'un et l'autre, mais sans pouvoir s'en débarrasser.

SGJ C'est Augustin qui dit cela ?...

JM Il dit ce que nous venons de lire et il s'appuie pour le dire sur l'annonce du « feu éternel » pour les damnés dans la bouche de Jésus. Toutefois Augustin reprend ici l'opposition philosophique du sensible et de l'intelligible et le fait que le cadavre ne souffre pas, lui permet de dire que la douleur est un signe de vie et non pas de mort.

¹ Cf. *Cité de Dieu* IX, 13, l'homme, « animal raisonnable et mortel », entre l'ange et la bête

C'est à cette douleur qu'espèrent mettre fin ceux qui se suicident, mais sans voir que leur douleur dépend aussi de la manière dont ils envisagent les choses, comme le prouve, dans une tout autre perspective, la joie des martyrs allant à leur supplice, car ils y voient une manière de s'unir à Jésus. Mais il n'est pas naturel de mourir et il y a des gens qui estiment ce qu'ils vivent comme étant insupportable... D'ailleurs la nature ne se charge-t-elle pas elle-même de nous rendre la vie de plus en plus insupportable pour que la mort ne nous soit pas trop difficile ?

SGJ Ma tante, grand chrétienne, disait, à 93 ans : « Pourquoi le Bon Dieu ne veut-il pas encore de moi ? » Et il y a par ailleurs ce dicton : Plutôt souffrir que mourir, c'est la devise des hommes.

JM. C'est dans notre intégrité humaine, corps et âme, que nous serons sauvés ou damnés et, dans les deux cas, ce sera pour toujours. D'où l'importance de bien penser la différence entre le temps et l'éternité. Nous sommes tellement installés dans notre conscience temporelle que nous imaginons l'éternité comme une sorte de *complément* plus ou moins imaginaire au temps qui serait la vraie réalité. Or, c'est le contraire qui est vrai : l'éternité est la vraie réalité, celle de Dieu, et notre conscience temporelle n'en est qu'une vue partielle puisque notre présent, notre seul accès à ce qui est vraiment, est limité par le passé, que nous ne pouvons plus changer, sinon en imagination, et par le futur que nous ne pouvons pas anticiper, sinon en imagination, ce qui, dans les deux cas, revient le plus souvent, mais illusoirement, à nous prendre pour éternels ! Or, cette manière d'envisager les choses ne se retrouve que chez les vivants mortels que nous sommes et si Dieu lui-même, en s'incarnant, est venu partager cette conscience temporelle, c'est pour nous indiquer le chemin de son éternité. Voilà pourquoi il y a des choses plus importantes que les réalités matérielles sur lesquelles nous nous fondons, mais qui passeront. Voilà pourquoi nous *pérégrinons* sur cette terre, y vivant en exil, ne faisant qu'y passer, dans l'attente de cette cité céleste qui pourtant se construit déjà maintenant dans la foi, l'espérance et la charité. Je lisais ce matin ces mots de saint Augustin : « *Nul ne peut être adapté (idoneus) à la vie future s'il ne s'y exerce pas maintenant* »². Autrement dit, comment pourrions-nous vivre l'intimité de Dieu, si nous ne nous y préparons pas maintenant, et comment pouvons-nous désirer y vivre, si nous n'y goûtons pas, dès maintenant, un certain plaisir ? J'ai simplement éprouvé le besoin de vous rappeler que ce que nous imaginons de l'éternité n'est pas forcément ce qu'elle est : l'absence de temps et, à ce sujet, Woody Allen dans sa boutade qui la trouve « longue surtout vers la fin », manifeste surtout qu'il n'a rien compris, ni vraiment lu, dans la *Critique de la raison pure*, ce que Kant expose du temps comme une manière forcément limitée d'envisager les choses, toujours à partir de l'ici-maintenant déterminé par mon propre corps. Mais, quand on est mentalement *ailleurs*, on est généralement, dit-on, « à côté de ses pompes » et c'est alors qu'on fait des bêtises ! Notre rapport au réel est dans la sensation et non dans l'imagination, même si notre sentiment est souvent perturbé par l'imagination. Et cette vision imaginaire et mensongère du réel est tout simplement une conséquence du péché, qui a son principe dans l'orgueil et son contraire dans l'humilité, car *humus*, *humanitas*, *humilitas*, lexicalement, communiquent ! Tel est le réalisme chrétien qui, tout en échappant au cycle des recommencements, donne toute son importance à ce que nous devenons par nos actes : à notre responsabilité.

Mais revenons à notre texte. Les contradicteurs potentiels n'ont pas vu que c'est l'âme qui souffre et non le corps, même si c'est dans telle ou telle partie de son corps qu'elle souffre, ni qu'elle peut également souffrir pour une cause invisible, immatérielle ou physiquement absente, avec un corps en parfaite santé ! Il s'agit alors d'une souffrance morale, voire imaginaire, car c'est par l'imagination que nous nous rendons présent ce qui ne l'est pas : le passé, le futur, et l'ailleurs. Aussi pouvons-nous dire de l'âme :

² St. Augustin, *Discours sur le Psaume 148, 1* (in *Office des Lectures*, Samedi de la 5^e semaine de Pâques)

XXI, 3, 2 [...] Et elle souffre même quand elle ne réside plus dans son corps, car, bien évidemment, ce riche aux enfers souffrait quand il disait: « *Je suis torturé dans cette flamme* » (Lc 16, 24). Le corps donc, inanimé, ne souffre pas et, animé, il ne souffre pas sans son âme. [...] Et puisque l'âme qui peut souffrir davantage ne peut mourir, que pèse la croyance au fait que les corps mourront pour la simple raison qu'ils seront dans les tourments ?

Ce n'est donc pas la douleur qui fait mourir et cela même si les platoniciens ont soutenu que « c'est de nos corps terreux et de nos membres voués à la mort que venait à l'âme de craindre et de désirer, de souffrir et de jouir », comme en trouve l'écho chez Virgile, le corps étant effectivement ce par quoi l'âme est liée aux réalités matérielles qui lui sont extérieures.

XXI,3,2 [...] Mais nous les avons convaincus, au livre XII³ de cet ouvrage que, selon leur propre doctrine, les âmes, même purifiées de toute souillure corporelle, étaient prises du désir funeste de commencer à vouloir retourner dans les corps. Or, où peut être le désir (*cupiditas*), peut aussi assurément être la douleur. Car, déçu, soit en n'atteignant pas son but, soit en perdant ce à quoi il était parvenu, le désir se change en souffrance. [...] Enfin, si les corps peuvent faire que les âmes souffrent, pourquoi peuvent-ils leur apporter la souffrance mais non la mort, sinon parce qu'il n'est pas logique de conclure que ce qui fait souffrir fait aussi mourir ? Pourquoi donc serait-il incroyable que les flammes puissent apporter de la douleur à ces corps sans pour autant les contraindre à mourir ? La douleur n'est donc pas la preuve nécessaire d'une mort à venir.

Que la souffrance soit liée au désir fut la grande découverte du Bouddha, comme plus tard celle d'Épicure et des stoïciens. Le remède est donc dans la limitation du désir au champ du possible. Mais ce qui est dit ici, par révélation, c'est que l'âme ayant retrouvé son corps à la seconde résurrection ne pourra plus jamais le perdre. C'est pourquoi, selon notre manière de l'envisager, la première mort, celle qui mettra fin à notre vie terrestre, peut nous apparaître non seulement comme un châtiment (cf. Gn 3) mais comme un avertissement et un remède contre la seconde mort qui sera, pour les damnés, la totale privation de Dieu, privation douloureuse puisque ne pourra pas disparaître leur désir d'être que lui seul aurait pu combler.

2. Tout ce qui brûle ne se consume pas et autres prodiges naturels (XXI,4-8)

Après avoir rappelé que le mal que nous pouvons commettre a sa source dans l'âme et non dans le corps, et que c'est l'âme qui souffre sans avoir besoin du corps pour cela, puisque la cause de sa souffrance peut être extérieure à ce corps, Augustin va tenter de s'appuyer sur la nature des choses et certains phénomènes naturels dont on ne semble pas pouvoir rendre raison, pour tenter de détruire l'invraisemblance d'une souffrance éternelle pour les damnés.

D'où une série d'exemples susceptibles d'intéresser un historien des sciences ou l'amateur de choses rares et « incroyables », mais sans grande valeur pour notre sujet en dehors des conclusions philosophiques qu'Augustin en tire et qui sont valables pour tous les temps.

Parmi ses sources, il y a l'Histoire naturelle de Pline l'Ancien à qui il emprunte l'exemple de « la salamandre qui vit dans le feu » et de « certaines montagnes de Sicile qui bouillonnent le feu depuis des temps si longs [...], tout en conservant leur intégrité ». C'est donc que « tout ce qui brûle ne se consume pas » et que le corps ressuscité des damnés pourra brûler sans en être pour autant anéanti ! A quoi peut s'ajouter, une fois rôtie, la très longue conservation de

³ Il s'agit en réalité de XIV, 5 où il est question du désir des âmes pourtant purifiées de retourner dans des corps. Ce qui prouve que la cause du mal n'est pas dans le corps, mais bien dans l'âme qui veut « vivre selon l'homme » et non « selon Dieu », c'est-à-dire comme les mauvais anges, ou selon Paul, de manière « charnelle » (cf. XIV, 4).

la chair morte du paon dont Augustin a pu lui-même constater « qu'il n'offensa en rien son odorat ». Et que penser de la paille qui « conserve la neige qu'elle recouvre et qui est si chauffante qu'elle mûrit les fruits verts » ? (cf. XXI, 4,1).

Quant au feu, comment peut-il « noircir tout se qu'il brûle alors que lui-même est brillant » ? Ou encore, lui qui rougeoit, blanchir certaines pierres ? Il « a donc des effets contraires en des choses qui ne sont pas contraires », comme la pierre et le bois ! (cf. XXI,4,2). Et que penser des propriétés de la chaux « qui blanchit au feu alors que le feu noircit les autres corps », elle qui est également capable de conserver le feu de manière cachée ? (cf. XXI,4,3). Et que penser de l'étrange propriété du diamant « dont ne vient à bout ni le fer, ni le feu, ni aucune autre force, dit-on, sauf le sang de bouc » ? Ou de la pierre de Magnésie, l'aimant, « qui attire merveilleusement le fer », mais dont l'effet, à en croire Plin, serait neutralisée par le diamant ? Autant de choses qui peuvent nous surprendre la première fois que nous les rencontrons, mais auxquelles nous ne prêtons plus attention dès que nous en avons découvert la raison, ou, tout simplement, pris l'habitude (cf. XXI, 4,4).

XXI,5,1 Quant à ces incroyants (*infideles*) auxquels nous annonçons des miracles divins, passés ou futurs, sans pouvoir les leur présenter comme quelque chose dont ils pourraient faire l'expérience, et qui, quand ils nous demandent d'en rendre raison sans que nous ne puissions le faire - car ces faits dépassent les forces d'un esprit humain -, tiennent pour faux ce que nous leur disons, ils devraient eux-mêmes [nous] rendre raison de toutes ces choses étonnantes (*tot mirabilibus rebus*) que nous voyons ou pouvons voir ! S'il est évident pour eux que cela n'a pas pu être fait par un homme, ils doivent reconnaître qu'on ne peut conclure qu'une chose n'a pas été, ni ne sera, du seul fait qu'on ne puisse en rendre raison, alors que des choses sont [bel et bien], dont on ne peut pareillement rendre raison.

Comment ne pas songer ici à la « fermeture d'esprit », au préjugé, qui consiste à ne croire que ce que l'on peut soi-même comprendre, c'est-à-dire, en fait, à ce qui va dans le sens de nos habitudes ? Ou encore à ceux qui ne veulent s'en tenir qu'à ce qui est *scientifiquement* démontré ? Que connaissent-ils donc des sentiments, aussi bien des leurs que de ceux d'autrui ? Et comment peuvent-ils se connaître eux-mêmes dans leur irréductible singularité ?

Suit une série de faits inexplicables et paradoxaux mais qui sont « permanents en certains lieux ». Qu'en disent-ils ces incroyants « qui refusent de croire aux divines Écritures » et, tout particulièrement, « qu'il y aura des corps humains vivants qui toujours brûleront, souffriront et jamais ne mourront » ? Mais les Écritures ne sont pas là pour nous étonner : leur but est de nous faire entendre ce qui nous est utile en vue de notre salut.

XXXI, 5,2. [...] Cependant, il y a chez nous cette explication bien gravée (*fixam*): le Tout-Puissant ne fait pas sans raison ce dont, dans sa faiblesse, l'esprit humain ne peut rendre raison. Et, même si, en de multiples choses, nous sommes incertains de ce qu'il veut, il n'en est pas moins très certain que rien de ce qu'il veut ne lui est impossible, et que si nous le croyons quand il nous parle c'est parce que nous ne pouvons le croire ni impuissant ni menteur.

Comme disait Pascal, « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à reconnaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent que dira-ton des surnaturelles » (Pensée 267 dans l'édition de Brunschvicg). Et selon les mots de l'archange Gabriel à la Vierge Marie, « Rien n'est impossible à Dieu » (Lc 1,37), surtout dans ce qu'il a promis d'accomplir...

Cependant, en tant que croyants et face à certains phénomènes apparemment inexplicables comme cette lampe inextinguible qui brûlait dans un temple de Vénus, nous nous trouvons pris dans un dilemme :

XXI, 6,1 [...] Si nous disons qu'il ne faut pas y croire, nous infirmons nos récits de miracles ; et si nous concédons qu'il faut y croire, nous confirmons les divinités des païens. Mais nous, comme je l'ai dit au dix-huitième livre de cet ouvrage, nous ne tenons pas pour nécessaire de croire tout ce que contient l'histoire⁴ des nations, puisque, au dire de Varron, de fait ou comme en le faisant exprès, leurs historiens eux-mêmes ne s'accordent pas entre eux sur bien des points. Mais nous croyons, si nous le voulons, à tout ce qui ne s'oppose pas aux livres auxquels nous ne doutons pas qu'il nous importe de croire.

Autrement dit et pour Augustin, l'Écriture est une norme, puisqu'elle nous dit ce que nous devons croire pour notre salut. Mais il est facile de voir quel grave malentendu peut résulter du fait de faire de l'Écriture la seule source de vérité, sans laisser toute leur place aux vérités profanes, car c'est seulement en comparant l'enjeu des différentes vérités que l'on peut donner sa préférence à celle qui nous sauve du péché. D'où la distinction qui sera faite par l'université médiévale, entre foi et raison, entre théologie et philosophie, ce qui ne fera que reprendre l'enseignement d'Augustin pour qui la foi chrétienne ne fait pas double emploi avec nos connaissances terrestres, puisque la raison d'être de l'Écriture est de nous dire ce que nous devons croire si nous voulons être sauvés, et d'abord notre besoin d'être sauvés, une vérité qui a bien du mal à se faire entendre par des gens qui revendiquent le droit de n'en faire qu'à leur tête !

À propos de ce qui nous semble extraordinaire, Augustin nous invite à distinguer de ce qui relève de « l'artifice » des hommes (*mechanicum aliquid*), à partir des propriétés de certains éléments naturels, ce qui relève de la magie des démons dont le but, « *surtout en se transformant en anges de lumière* », est d'abord de tromper et de séduire les hommes pour les détourner du vrai Dieu. Toutefois nous devons nous dire que la puissance des démons est moindre que celle des anges de Dieu qui agissent selon sa volonté, et encore bien moindre que celle de celui qui les a créés, « *quand il use de toutes choses tout aussi merveilleusement que lorsqu'il les créa* » (XXI,6, 2). Car le comble de la puissance de Dieu, c'est de tirer le bien du mal comme, en retournant le cœur de l'homme et en utilisant son péché pour améliorer sa relation avec lui. Et aux anges, bons ou mauvais qui sont les créatures de Dieu, nous pouvons ajouter toutes ces fausses divinités que nous nous donnons, pour le meilleur et pour le pire, et que nous nommons de nos jours idéologies, dont certaines ont soif de sang...

XXI, 7. Pourquoi donc Dieu ne pourrait-il faire et que ressuscitent les corps des morts et que soient tourmentés dans un feu éternel ceux des damnés, lui qui a fait un monde rempli d'innombrables merveilles dans le ciel, la terre, les airs et les eaux alors que ce monde est en lui-même, sans aucun doute, un miracle encore plus grand et qui surpasse tous ceux dont il est plein?

Le monde en lui-même est un miracle parce qu'il pourrait très bien ne pas être, et tel est précisément le sens du dogme de la création. Sans cette relation de dépendance qui le fait être, il n'y aurait rien, et c'est cette relation qui pour nous s'efface quand, à la manière de certains philosophes, nous posons le monde comme un absolu se suffisant à lui-même, ce qui revient à le diviniser. Le « donné » de notre expérience est alors sans « donateur », et nous n'avons alors pas plus de raison de rendre grâce à Dieu que d'entendre le ciel et la terre chanter sa gloire.

Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien ? Cette question naît de la conscience de notre fragilité. Certes, le monde nous semble beaucoup moins fragile que nous, mais, parce qu'il passe lui aussi, il a aussi besoin d'être fondé et tel est le

⁴ *Historia* en grec veut dire « enquête », et les propos d'Augustin concerneraient de nos jours les reportages de journalistes plutôt que la minutieuse reconstitution du passé élaborée par les historiens.

sens de la « cause première » - le Dieu des philosophes - qui permet de penser l'unité du monde et sa rationalité et donc de donner un fondement rationnel aux sciences de la nature.

Cependant ce lien de dépendance ontologique est d'un autre ordre que la question de savoir *comment* les choses se sont passées « au commencement », une question que Dieu laisse à notre curiosité, mais à propos de laquelle nous pouvons réaliser que, toute explication scientifique d'un état de choses ne pouvant se faire qu'à partir d'un état de choses antérieur, ce commencement échappera toujours à une explication scientifique. Il est bien difficile ici d'échapper au mythe !

Mais Augustin va plus loin : comme il l'explique au livre XI des *Confessions*, il n'y a de temps que dans le monde et, de ce fait, la question « *Que faisait Dieu avant de créer le monde ?* » est vide de sens. Autrement dit, l'éternité n'est pas le temps, ni *avant*, ni *après* le temps, bien qu'elle soit notre destination, puisque c'est en quittant le temps, lorsque nous ne pourrons plus rien changer à notre vie, que se dévoilera notre vérité. Le génie d'Augustin est d'avoir compris que notre intériorité la plus profonde consiste dans notre relation vivante avec Dieu et que c'est dans cette relation que s'éveille et se développe ce qu'il y a d'éternel en nous, à moins que notre choix soit de le laisser dépérir, car être en relation vivante avec Dieu, c'est se laisser transformer en mieux par lui.

C'est pourquoi la foi chrétienne est tout autre chose qu'une opinion, au sens que, depuis Platon, les philosophes donnent à ce mot tout en l'opposant au savoir : elle est confiance et fidélité. Elle se fie aux témoignages de l'action de Dieu dans l'histoire et, sur l'accomplissement réalisé dans le Christ des promesses faites par les prophètes, pour espérer ce qui doit s'accomplir à la fin des temps. Elle est confiance faite à des témoins de ce qui a eu lieu, comme il nous revient de faire confiance à ceux qui nous disent ce dont nous n'avons pas pu faire l'expérience par nous-mêmes. Mais cette foi se nourrit des Écritures qui corrigent notre regard sur le monde. Ainsi le récit de la création n'a pas pour but de nous dire comment Dieu a créé le monde, mais que ce monde a été créé par lui, qu'il a été créé « bon » et même, en raison de ce qu'est l'homme qui va pouvoir se développer par lui-même et de manière relativement autonome, « très bon » ; ce qui contredit le jugement que la présence du mal nous conduit souvent à porter sur les choses. D'où le besoin éprouvé par Augustin de revenir en plusieurs traités sur les premiers chapitres de la *Genèse*, à commencer par son besoin de s'expliquer avec les manichéens. Dieu nous a créés libres, ou plutôt en vue de la liberté, mais il nous est tout aussi possible de conquérir avec lui cette liberté que de la perdre en voulant vivre sans lui, car nous sommes faits pour vivre avec lui. D'où cette longue méditation sur la création des Anges aux livres XI et XII de *La Cité de Dieu*, qui n'a pas d'autre but que de mettre en scène, puisqu'ils sont immortels et ne peuvent plus rien changer à leur choix pour ou contre Dieu, ce qu'il en est et ce qu'il en sera pour toujours de l'acceptation et du refus de Dieu. C'est d'ailleurs avec eux que commencent les deux cités.

Mais revenons au texte d'Augustin et à ces phénomènes naturels extraordinaires dans lesquels coexistent des éléments apparemment contraires comme l'eau et le feu et à propos desquels on ne trouve pas d'autre explication que de dire : « c'est leur nature ». « *Explication bien courte, je l'avoue, et suffisante la réponse* » (XXI,7,1)

Parmi les exemples donnés, il existait et il existe toujours, près de Grenoble (*Gratianopoli civitate*, la ville fondée par Gratien), à Saint-Barthélemy du Guâ (Isère), actuellement nommée la Fontaine-Ardente, une source qui crache des flammes qui proviennent en fait d'une nappe de gaz, flamme qui, selon l'article récent de Wikipédia doit parfois être rallumée!

Mais pourquoi refusent-ils donc notre réponse par la volonté de Dieu qui a tout créé et qui est « *appelé tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qu'il veut* » ? Certes, on peut ne pas croire à ce que l'on n'a pas soi-même constaté, ni à ce dont témoignent des gens « qui ne sont pas divinement inspirés et qui humainement ont pu se tromper » (XXI,7,1). Mais le Dieu des

chrétiens est un témoin digne de foi, puisqu'il tient ses promesses. D'où l'importance des Écritures juives pour les chrétiens !

XXI,7,2 [...] En effet, quelle meilleure et plus solide explication donner de pareilles choses que de montrer que le Tout-Puissant se présente comme pouvant les faire et qu'il est dit qu'il fera ce qu'il a d'avance annoncé là où il est montré qu'il a accompli bien d'autres choses qu'il avait annoncées ? Lui-même en vérité le fera, puisqu'il a prédit qu'il ferait ce que l'on estimait impossible ; lui qui a promis et fait en sorte que des choses incroyables soient crues par des nations incrédules.

Il reste que ce que nous disons de certains corps humains – qu'ils brûleront toujours sans jamais mourir –, est jugé contraire à leur nature et inacceptable par les incroyants.

XXI,8 ,1 [...] Nous avons de quoi leur répondre à partir des Saintes Écritures : autre cette chair humaine constituée avant le péché afin qu'elle puisse ne jamais subir la mort, et autre se révéla-t-elle après le péché, dans les tribulations de sa mortalité, comme incapable de conserver la vie à jamais. Ainsi, c'est tout autrement que celle que nous connaissons, qu'elle sera constituée lors de la résurrection des morts.

Notre foi, fondée sur la Révélation, distingue donc trois états de notre « nature » : avant le péché, après le péché et après la résurrection finale.

Mais comment en convaincre ceux qui ne croient pas aux Écritures, sinon en leur montrant que, même dans les livres de leurs auteurs les plus savants, « *une chose peut se comporter autrement qu'elle ne s'était d'abord fait connaître par la détermination de sa nature* » ?

Augustin cite alors un extrait de Varron, *Sur les origines du peuple romain*, à propos d'une curiosité astronomique qui aurait eu lieu, sous le règne d'Ogygès, le légendaire fondateur de Thèbes, sous le règne de qui aurait eu lieu un grand déluge, « *mais non ce déluge auquel aucun homme n'échappa, excepté ceux qui purent entrer dans l'arche* » (XVIII,8), à propos de la planète Vénus qui « *changea de couleur, de grandeur, d'aspect et de cours* », un phénomène relevé par des astronomes renommés, mais « *qui ne s'est jamais produit et n'eut plus lieu ensuite* ». Ce phénomène étrange, qualifié de *mirabile portentum*, était en fait un présage, annonçant quelque chose. Or, précise Augustin, « *Le prodige ne s'opère pas contrairement à l'ordre naturel, mais contrairement à celui qui nous est connu* » (XXI,8,2). Et, en effet, « *qu'y a-t-il d'aussi bien réglé par l'auteur de la nature du ciel et de la terre que le cours si bien ordonné des astres ? Qu'y a-t-il d'aussi bien assuré par des lois immuables ?* » Et la question est d'autant plus pertinente qu'Augustin ignorait tout de notre astrophysique et que le ciel était alors vu, ce qui pour nous n'est plus possible depuis que le temps a fait son entrée en astrophysique, comme le lieu de l'incorruptible et de l'immuable ! Mais c'est seulement d'après la régularité de leurs tables que les « astrologues » des anciens temps ont pu dire : « *ce qui est arrivé en Lucifer ne s'était jamais produit et ne se renouvellera pas* ».

Ce qui n'est pas sans rappeler un phénomène rapporté par la Bible : le soleil qui s'arrêta à la prière de Josué pour lui permettre de remporter la victoire (Jos 10,13), ou encore l'ombre qui recula de dix degrés pour annoncer la prolongation du règne d'Ézéchias (Is 38,8). Cela n'avait alors rien de choquant puisqu'on peut lire dans Virgile : « *Arrêter le cours des fleuves et faire retourner les astres en arrière* » (Én IV, 489)... Et Augustin d'ajouter, Lucifer étant le nom de la planète Vénus : « *Quant à ce que Varron écrit de Lucifer, son livre ne dit pas que cela fut accordé à la prière d'un homme* » (XXI,8,2).

Ce n'est donc pas notre expérience – ou plutôt nos habitudes – qui peut limiter la puissance divine ! Mais, tout en négligeant la nature dans son ensemble, nous ne nous étonnons plus que de choses rares, comme la ressemblance de deux visages, mais tout en négligeant le fait que Dieu puisse modifier la forme des choses, comme cela est arrivé à la ville de Sodome,

autrefois terre la plus féconde : « *et ce qui est arrivé après tant de temps, persiste également depuis tant de temps* » (XXI,8,4).

XXI, 8. 5. De même donc qu'il n'a pas été impossible à Dieu de créer les natures qu'il a voulues, ainsi ne lui est-il pas impossible de changer celles qu'il a créées en tout ce qu'il voudra. De là cette exubérante forêt de miracles qu'on appelle: *monstra, ostenta, portenta, prodigia*⁵ : si je voulais les recueillir et les mentionner, quand viendrait la fin de cet ouvrage ?

Humour d'un auteur qui prend pitié de son lecteur ! Cependant, si la nature peut nous surprendre par des phénomènes auxquels nous ne nous attendions pas, la parole de Dieu n'est-elle pas encore plus surprenante, elle qui nous ramène à notre vérité d'hommes – nous qui sommes devenus étrangers à Dieu et à nous-mêmes – pour nous montrer le chemin de la justice et de la sainteté ?

SGJ Si c'est l'âme qui souffre, il n'est pas besoin de corps...

JM Il faut bien voir que le corps nous met en relation avec le monde extérieur et que le feu frappera les damnés de l'extérieur, sans qu'ils puissent lui échapper, et qu'il ne sera pas le seul produit de leur imagination.

SGJ Est-ce qu'il y aura vraiment un feu ? N'est-ce pas là une métaphore de ce qui rongera le damné de l'intérieur ? Trente pages pour savoir si les corps brûleront ou pas, c'est quand même étonnant ! [...]

JM Si Augustin parle ainsi du feu de l'enfer, c'est que l'Évangile en parle et que cela nous dérange. Ce long développement est à la mesure de la résistance supposée de ses adversaires, et peut-être aussi un écho de la sienne propre, mais ce qui est remarquable ici c'est la sobriété de son discours qui ne va jamais au-delà de ce que nous dit l'Écriture !

2. Le châtement éternel dû au péché (XXI, 9-12)

1. Les damnés souffriront dans leur corps (XXI,9)

« *Leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas* » (Is 66, 24). C'est par ces mots que s'achève le livre du prophète Isaïe pour annoncer le sort de ceux qui se seront révoltés contre Dieu et dont les cadavres « *seront en horreur à toute chair* ». Et ce sont ces mêmes mots que Jésus n'hésite pas à répéter par trois fois en déclarant qu'il vaut mieux entrer dans la vie, amputé d'une main, d'un pied ou d'un œil que d'être précipité avec les deux dans la géhenne « *où le ver ne meurt pas et le feu ne s'éteint pas* » (cf. Mc 9,43-48). Voilà donc une mise en garde dont le sérieux et la gravité ne devraient laisser planer aucun doute (cf. XXI, 9,1). Car l'âme à jamais liée à son corps ne pourra plus être torturée que « *par un regret stérile* » (*sterili paenitentia*). Qu'en sera-t-il de ce ver dont parle l'Écriture : rongera-t-il le corps ou, de manière métaphorique, seulement l'âme?

XXI, 9,2 [...] la réalité même nous l'apprendra plus aisément, quand la science des saints sera si grande que, pour connaître ces châtements, ils n'auront plus besoin d'en faire eux-mêmes l'expérience et que leur sagesse, alors pleine et parfaite, leur suffira pour cette connaissance - car maintenant nous connaissons en partie, jusqu'à ce que vienne ce qui est parfait (cf. 1 Co 13, 9) - ; mais, en attendant, n'allons surtout pas croire que ces corps seront tels qu'ils ne pourront absolument pas souffrir par le feu.

⁵ Augustin a pris le temps de noter les étymologies : *Monsta* de *monstrare*, car ils montrent quelque chose ; *ostenta*, de *ostendere* ; et les *portenta* de *portendere*, c'est-à-dire *prae-ostendere*, indiquer par avance ; et *prodigia* de *porro dicere*, parce qu'ils disent de loin, c'est-à-dire qu'ils prédisent des choses futures (cf. XXI,8,5).

2. La peine du feu pour les démons (XXI,10)

Si pour certains philosophes les démons ont un corps aérien, les anges créés par Dieu ne sont-ils pas, pour nous chrétiens, des esprits sans corps ? Dès lors, comment les mauvais anges pourraient-ils être châtiés par le feu ? La réponse à cette question est dans la parole de Jésus qui, dans l'évocation du jugement dernier, envoie les damnés « *au feu préparé pour le diable et ses anges* » (Mt 25,41). Si les mauvais anges sont dotés d'un corps aérien, rien ne s'oppose à ce supplice, car Augustin savait bien pour l'avoir expérimenté aux bains, que l'air brûle quand il est porté à une haute température. Et si ces anges n'ont pas de corps, ils adhéreront bel et bien à des feux physiques pour en être torturés, ce qui est une manière de dire que ce supplice leur sera imposé de l'extérieur, sans qu'ils puissent éviter de le subir.

XXI, 10.1 [...] Ils recevront du feu leur châtement sans que deviennent dotés d'esprits (*inspirentur*) ces feux auxquels ils seront liés au point de devenir des êtres vivants (*animalia*), composés d'un corps et d'un esprit ; mais, comme je l'ai dit, en recevant leur châtement du feu, dans une adhésion étonnante et indicible, sans faire de ce feu un être vivant ; car il y a cet autre mode d'adhésion d'esprits à des corps qui en font des êtres vivants, un mode encore plus étonnant et que l'homme ne peut comprendre alors que c'est pourtant ce qu'il est lui-même en tant qu'homme.

L'homme est en effet composé d'un corps et d'une âme pensante. Comment imaginer l'unité de ces deux réalités aussi différentes ? Voilà qui est encore plus impensable que l'unité de ces deux réalités incorporelles que sont la divinité et l'âme humaine de Jésus⁶ ! Or, ce sont pourtant là deux réalités fort différentes, qui ne se mélangent pas, ce qui pose le problème théologique de savoir ce que le Verbe incarné connaissait et ignorait dans sa conscience d'homme, ce qui est pour Augustin une occasion de nous ouvrir au mystère de l'incarnation.

Donc, même dépourvus de corps les mauvais anges brûleront, et il était lui-même privé de son corps, puisque non encore ressuscité, le riche qui, du séjour des morts, implorait le pauvre Lazare : « *Je suis torturé dans cette flamme* » (Lc 16, 24). Flamme, langue et gouttelette d'eau étaient alors incorporelles « *comme les visions de ceux qui rêvent en dormant ou de ceux qui en extase voient des choses incorporelles, qui présentent cependant des apparences corporelles* ». Qu'ils soient anges ou hommes, les damnés connaîtront donc le même châtement, « *comme la Vérité l'a dit* » (XXI,10,2). Il y a là quelque chose qui dépasse notre compréhension, en même temps qu'un avertissement que notre intérêt vital nous interdit d'ignorer.

3. Selon la justice, la durée de la peine ne devrait-elle pas ne pas dépasser celle de la faute (XXI, 11) ?

Parmi les huit formes de peines légales retenues par Cicéron – l'amende, les chaînes, les coups, le talion, l'ignominie, l'exil, la mort, l'esclavage – aucune ne respecte la proportion du temps qu'il a fallu pour commettre la faute qu'elle sanctionne, sauf peut-être la loi du talion... Par exemple, que penser de la punition par le fouet pour un baiser donné à la femme d'un autre, quand « *la douceur d'une brève volupté* » donne lieu à « *des coups qui durent des heures, un temps incomparablement plus long* » ? Ou de l'enchaînement d'un esclave pour avoir mal parlé à son maître ou l'avoir frappé ? Quant aux peines qui ne prennent fin que par la mort corporelle, ne sont-elles pas comparables à des peines éternelles ? Force nous est donc de reconnaître que les juges terrestres ne punissent pas les crimes en fonction de leur durée mais de leur gravité. Quant au condamné à mort pour quelque grand crime, ce qui est à prendre en compte, ce n'est pas le temps que dure son exécution, mais « *le fait qu'il soit enlevé pour toujours de la société des vivants* ».

⁶ Cf. La *Lettre 137* à Volusianus (412) qui traite de l'incarnation, en particulier le §11.

XXI,11, [...] Retrancher les hommes de la Cité mortelle par le supplice de la première mort, c'est la même chose que retrancher les hommes de la Cité immortelle par le supplice de la seconde mort. Et, de même que les lois de la Cité mortelle ne font pas qu'un homme mis à mort soit rappelé à la vie, ainsi non plus, celles de l'autre Cité, ne font pas qu'un condamné à la seconde mort soit rappelé à la vie éternelle.

Mais alors comment comprendre cette parole de Jésus : « Car, de la mesure dont vous aurez mesuré, on mesurera pour vous en retour » (Lc 6, 38) ?

Ils ne voient pas que cette mesure est dite la même non pas en raison d'un égal espace de temps, mais en raison du mal en retour, c'est-à-dire que qui aura fait le mal souffrira le mal. [...] En conséquence, celui qui juge et condamne injustement, s'il est jugé et condamné justement, reçoit selon la même mesure, même si ce n'est pas ce qu'il a donné : il a agi par un jugement et il souffre par un jugement : bien qu'il ait fait pour sa condamnation ce qui est injuste, il subit par condamnation ce qui est juste.

SGJ Aujourd'hui on insiste sur la miséricorde de Dieu qui excède sa justice. Comment passer d'une faute qui a pris un temps limité à une peine éternelle ?

JM Cette question est fort intéressante car elle nous oblige à revenir sur ce qu'est le péché. Notre difficulté à comprendre vient de cette habitude culturelle qui nous fait réduire le péché à la faute morale qui est effectivement délimitée dans le temps. Or le péché est essentiellement un état de séparation d'avec Dieu. Le péché originel, tel que nous en héritons, n'est rien d'autre que cet état de séparation d'avec Dieu qui nous fait produire des actes contraires à ce qu'il veut et donc à notre véritable bien, puisque c'est ce bien qu'il veut. Mais notre mentalité consiste à nous justifier nous-mêmes en tenant la comptabilité de nos actes bons et mauvais de sorte que la balance soit à peu près équilibrée. Alors que ce qui est essentiel, et ce sur quoi nous serons jugés, c'est notre relation à Dieu... et à l'autre qui est la manière concrète dont Dieu se présente à nous, même si le plus souvent nous ne le savons pas.

SGJ Il est dit que la gravité de la peine ne dépendra que de la gravité de la faute ? Il faut bien évaluer la gravité de la faute pour pouvoir lui proportionner la peine...

JM Si la faute c'est le péché - vouloir se passer de Dieu, décider soi-même du bien et du mal au lieu d'écouter Dieu -, cela nous met devant une alternative, celle précisément de l'évocation faite du jugement dernier en Matthieu 25 : ou bien vous m'avez fait quelque chose de bien, ou bien vous m'avez ignoré et même vous m'avez fait du mal. Ce qui est en cause c'est de reconnaître ou non le Christ dans l'autre.

SGJ Encore faut-il connaître le Christ !

JM On peut déjà voir dans l'autre un frère qui souffre, un égal, ce qui est déjà ne pas se prendre pour Dieu et reconnaître que nous dépendons d'une source commune. [...] En fait, si on définit le péché comme un état et s'il n'y a pas de conversion, ce péché ne peut que perdurer, même en restant totalement inconscient !!!

Il ne faut pas négliger la différence entre juger et condamner, c'est-à-dire entre distinguer le bien du mal, et prononcer sur quelqu'un une sentence d'acquiescement ou de condamnation, même si l'acquiescement du péché ne peut pas avoir d'autre fondement théologique que la prière de Jésus en croix : « Père pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23-34), car Dieu seul peut rétablir le lien perdu avec lui.

On peut aussi penser à ce conseil de la Lettre de saint Jacques : « Ne vous plaignez pas les uns des autres, afin de n'être pas jugés » (Jc 5,9), ou à la remarque de la Lettre de saint Pierre : « la charité couvre une multitude de péchés » (1P 4,8) que Benoît XVI commentait par ces mots : « L'aumône en nous rapprochant des autres nous rapproche de Dieu » (Message de Carême 2008). L'alternative c'est : ou bien être sensible à l'autre en me laissant toucher par son état, ou bien me projeter sur lui pour voir ce que je pourrais en faire en fonction de mon désir ou de mon intérêt... Car l'autre qui m'est fondamentalement semblable en tant qu'être humain, a besoin de moi pour être lui-même comme j'ai besoin de lui pour être

moi-même. Il s'agit donc de rentrer dans une relation interhumaine faite de respect et d'amour réciproque. La référence au Christ n'est pas forcément explicite, comme elle peut très bien être invoquée pour avancer d'autres priorités et ne pas agir, comme dans la parabole du bon samaritain. Il s'agit de se laisser interpellé par le « pauvre » qui est là... et que nous ne voyons pas dès que notre cœur est fermé à la charité, alors qu'il s'agit, fondamentalement d'une inégalité et donc d'une injustice.

4. La juste proportion en Dieu de la justice et de la miséricorde (XXI,12)

XXI, 12. Mais les peines éternelles semblent dures et injustes à notre sensibilité humaine, pour la simple raison que dans cette faiblesse de sentiments qui sont ceux d'êtres mortels (*moribundorum*), manque le sens de la très haute et très pure sagesse par lequel pourrait être ressentie la grandeur du crime commis dans la première prévarication. En effet, autant fut grande la manière dont l'homme jouissait de Dieu, d'autant plus grande fut l'impiété (*impietate*) par laquelle il abandonna Dieu et se rendit digne d'un mal éternel qui détruisit en lui ce bien qui pouvait être éternel. De là vient la condamnation de la masse tout entière du genre humain, car le premier qui consentit à ce crime, fut puni avec toute la postérité qui était en lui comme dans sa racine de telle sorte que personne n'est affranchi de ce châtement juste et mérité, si ce n'est par miséricorde et une grâce imméritée, et c'est ainsi que se partage le genre humain : en certains se manifeste la puissance de la grâce miséricordieuse, et dans les autres, ce qui n'est qu'une juste vengeance. Ni l'une ni l'autre ne pourrait se manifester en tous, car, si tous demeuraient dans les peines d'une juste condamnation, en aucun n'apparaîtrait la grâce miséricordieuse, et d'autre part, si tous étaient transportés des ténèbres à la lumière, en aucun n'apparaîtrait la réalité de la vengeance. Dans cette dernière les hommes sont beaucoup plus nombreux (*multo plures*) que dans l'autre, afin que soit montré ce qui était dû à tous. Si ce dû était rendu à tous, personne, en toute justice, ne pourrait s'en prendre à la justice de celui qui punit : mais si un très grand nombre (*tam multi*) en sont affranchis, c'est afin qu'ils rendent les plus grandes actions de grâce pour ce don gratuit qui leur vient du libérateur.

Cet important chapitre 12, que nous avons cité intégralement, n'est compréhensible que pour qui mesure bien la gravité du péché du premier homme et en quoi ce péché l'affecte lui-même personnellement, non seulement dans sa relation à Dieu qui va lui apparaître comme un jaloux cherchant à se venger, mais en lui-même car, coupé par ce péché de la source de sa vie, il s'est rendu lui-même incapable de ce à quoi il est *prédestiné* et qui seul pourrait le rendre pleinement heureux : partager la vie de Dieu. Mais, décidément, dans l'oubli de ce que nous avons perdu, nous ne voyons plus les choses que de notre point de terriens condamnés à mourir, et interprétons comme une injustice ce qui n'est en réalité qu'un juste châtement, juste parce que proportionnel à ce que notre refus de faire confiance à Dieu nous a fait rejeter : notre familiarité avec lui.

Mais ce « nous » est troublant, car comment comprendre que « *le premier qui consentit à ce crime, fut puni avec toute la postérité qui était en lui comme dans sa racine* » ? À la base de cette affirmation qui s'inspire du chapitre 5 de l'*Épître aux Romains*, il y a cet argument *théologique* dans lequel apparaît que c'est à partir de notre rédemption que nous pouvons réaliser ce de quoi nous sommes sauvés. En effet, comment comprendre que le sacrifice du Christ ait pu sauver *tous* les hommes si *tous* les hommes n'avaient pas besoin d'être sauvés ? Or, la manière la plus simple de dire cette universalité est de faire descendre toute l'humanité d'un couple unique, la preuve en étant donnée aujourd'hui par le même patrimoine

génétique, ou du moins le même nombre et le même agencement de chromosomes. Mais deux remarques doivent être faites.

La première est que *notre science génétique ne remonte qu'à la fin du XIX^e siècle*, si bien que les théologiens des siècles précédents ont dû faire avec les théories tenues pour « scientifiques » en leur temps, comme en témoigne, encore au XVIII^e siècle, la dispute entre les *ovistes* – l'enfant est tout entier en germe dans le corps de sa mère, le père ne faisant qu'activer son développement – et les *animalculistes* – l'enfant est en germe dans le corps de son père, tout en portant en lui-même sa propre descendance, avec emboîtement des germes –. D'où l'importance pour le Fils de Dieu de ne pas être le fils de Joseph et d'avoir été engendré de manière absolument unique, lui qui ne tient son humanité que de sa mère, dans une véritable création... Seule la foi nous permet d'accepter ce qui dépasse notre expérience.

La seconde remarque est en fait une objection : *le péché n'est pas d'ordre génétique* mais spirituel : il relève du libre-arbitre. Dès lors, comment comprendre la « contamination » de notre libre-arbitre par le péché du premier homme sinon par le fait que ce libre-arbitre ne peut s'actualiser, pour chacun de nous, que dans sa relation aux autres. En effet, c'est seulement là que peuvent émerger concrètement non seulement la *personnalité* de chacun – son *Je* par opposition aux autres pronoms personnels –, mais aussi sa *responsabilité*, car on ne peut être responsable que de quelque chose et devant quelqu'un ? Or, comme cela est particulièrement palpable de nos jours, cette relation de chacun avec les autres est chargée de tous les préjugés, non seulement à propos de ce monde, mais à propos de Dieu, ce qui permet de comprendre « *cet état d'ignorance et de difficulté* » dont parlait le *Traité du libre-arbitre* (III,52) pour définir ce qui deviendra, quelques années plus tard, le « péché originel ». Certes, une telle explication n'est pas donnée, du moins pas de manière explicite, chez saint Augustin, mais elle me semble aujourd'hui tout à fait pertinente pour expliquer ce qu'est pour nous le péché originel après que, pendant des siècles, la distinction du psychique et du somatique ne semble pas avoir été vraiment prise en compte à ce sujet, ne serait-ce que pour ne pas sous-estimer le fait de la transmission du péché du premier homme. Et si cette contamination par les autres ne convient pas au théologien qui tiendrait à distinguer le péché originel qui affecte chacun, du péché du monde qui nous vient de l'extérieur, qu'il ne néglige pas cette tendance très précoce de l'individu – en dépit ou à cause de son ignorance et impuissance natives – à se prendre pour un dieu avec le plus souvent les encouragements de son entourage...

Même si la gravité de la faute du premier homme échappe à qui ne se laisse pas instruire par la Révélation – à quiconque fait une lecture charnelle et non pas spirituelle du chapitre 3 de la *Genèse* –, c'est donc bien « *la masse tout entière du genre humain qui était en lui comme dans sa racine* » qui s'en est trouvée condamnée

...de telle sorte que personne n'est affranchi de ce châtement juste et mérité, si ce n'est par miséricorde et une grâce imméritée, et c'est ainsi que se partage le genre humain : en certains se manifeste la puissance de la grâce miséricordieuse, et dans les autres, ce qui n'est qu'une juste vengeance (iusta vindicta).

Pour Augustin, c'est effectivement avec Caïn et Abel qu'ont commencé, chez les hommes, les deux cités (cf. XV, 5), dont l'origine est dans le choix des anges pour ou contre Dieu. Ce qui veut dire qu'il y a eu des « justes » avant la naissance du Christ selon la chair et que le temps, pour nous si important, ne compte pas pour Dieu. Châtiment *mérité* qui frappe tout le genre humain, grâce *imméritée* qui en affranchit certains : ceux qui, même si cela n'est pas rappelé ici, se seront laissés sauver par grâce.

SGJ Voilà un texte qui fonde le jansénisme : « grâce imméritée », « petit nombre des élus », « puissance de la grâce »...

JM Sauf que ce n'est pas Dieu qui damne, mais l'homme qui se damne, car il n'y a pas de prédestination négative chez saint Augustin. Et ce que le jansénisme semble avoir négligé c'est que la grâce ne peut agir en nous sans notre consentement.

SGJ Ça, c'est la position des jésuites, comme on peut le lire dans les *Provinciales*.

JM Ce qui ne veut pas dire que cette position soit fautive ! Quant à Augustin, que je sache, il n'a parlé ni de grâce *efficace* ni de grâce *suffisante*. Or, parler de grâce efficace conduit inévitablement à penser qu'elle est plus forte que notre libre-arbitre. Ce qui est faux, car Dieu ne nous force pas. Il nous aide seulement à triompher de nos propres résistances. Si nous le voulons. [...]

SGJ Dirais-tu que certains de nos frères protestants, partisans d'une grâce toute-puissante, sans intervention de notre part, sont « hérétiques » ?

JM. J'évitais d'en prendre le risque d'autant qu'il y a eu, en 1997, la *Déclaration commune luthéro-catholique concernant la justification* et que beaucoup sont protestants comme moi je suis catholique, sans l'avoir personnellement choisi. D'autre part, il faut toujours essayer de comprendre ce que les gens veulent dire. Par exemple, derrière ce discours sur le choix de Dieu qui serait arbitraire concernant les et les élus, il faut entendre que ce n'est pas nous qui les séparerons, mais Dieu, et sans nous demander notre avis, car nous ne connaissons pas comme lui ce qui se passe dans le cœur de l'homme... Gratuité veut donc dire deux choses : 1) que ce n'est pas mérité - cela est dit dans le texte - et 2) que c'est Dieu qui a l'initiative, ce qui veut dire que notre relation à Dieu, perdue par le péché, ne peut être rétablie que par lui. Cependant Dieu nous respecte dans notre choix de l'aimer ou de le rejeter. C'est pourquoi le mot « vengeance » dans notre texte, appartient de fait au point de vue et au discours du damné : « Dieu est méchant, il est jaloux de mon bonheur, et il se venge », alors que chacun n'aura de fait et en toute justice que ce qu'il aura choisi. Toutefois, si l'homme peut refuser la grâce, c'est-à-dire de vivre en relation avec Dieu, il ne peut pas plus s'anéantir qu'il ne s'est donné l'être et c'est pourquoi le suicide ne peut apporter qu'une fin illusoire aux peines de cette vie temporelle, car notre âme est immortelle et promise à la résurrection, pour le meilleur ou pour le pire.

Quant au nombre supposé, mais non défini et pour cause, des damnés et des élus, il n'a ici qu'une valeur *signifiante* : si ceux qui subissent la juste condamnation sont « beaucoup plus nombreux (*multo plures*) », c'est « afin que soit montré ce qui était dû à tous ». Mais, si un si grand nombre (*tam multi*) en sont affranchis, c'est pour qu'ils rendent grâce pour « ce don gratuit qui leur vient du libérateur ». On pense ici à la formule de la parabole des invités à la noce : « *Beaucoup (multi) sont appelés, mais peu (pauci) sont élus* » (Mt 22,14), dont l'intention est seulement de dire que si ce nombre n'est pas le même, c'est pour laisser sa place au choix des « invités » : la possibilité, pour eux mortifère, de se dérober. Autrement dit le salut n'est pas automatique, car il passe par notre propre réponse.

Il n'y aura donc aucun arbitraire dans le jugement du Fils de l'homme : chacun sera dirigé vers la cité de son choix le plus profond et le plus authentique, ce choix qui l'exprimera tout entier au moment du jugement et qui déjà se signifie dans ses actes de miséricorde.

Cette présentation de la fin des temps n'a donc pas d'autre but que de nous inviter à la conversion.

Nous verrons la fin du Livre XXI la prochaine fois.