

8. DES MODALITÉS DE L'ACTION DE DIEU (de Trinitate III, 1-14)

Le livre III répond à la deuxième des trois questions posées en II, 13 : lors des théophanies de l'Ancien Testament, Dieu a-t-il utilisé des anges « qui existaient déjà » ou seulement des éléments naturels créés ou modifiés à cette occasion (*ad hoc*) ?

La première question – Qui s'est alors manifesté ? – a reçu au livre II une réponse de bon sens : avant l'incarnation du Fils né d'une vierge et la venue explicite du Saint Esprit lors du baptême de Jésus et à la Pentecôte, il ne pouvait s'agir que de Dieu, c'est-à-dire, pour nous à qui elle a été « révélée », que de la Trinité agissant de manière indivise. Quant à la troisième question sur la différence entre les théophanies de l'Ancien Testament et les « missions » du Fils et du Saint Esprit racontées dans le Nouveau, elle sera traitée au livre IV.

Donc, pour se manifester à nos Pères dans la foi, Dieu a-t-il ou non utilisé des anges ? Rappelons que le mot « anges » vient du grec *aggelô* qui signifie « j'annonce », et qu'ils sont souvent dans la Bible une manière de dire que Dieu s'adresse à un homme, comme ce fut le cas à Abraham ou à Moïse. Leur création n'est pas mentionnée dans la *Genèse* – du moins, pas de manière explicite, car Augustin croit la deviner dans la séparation de la lumière et des ténèbres (*Cité de Dieu* XI,7) –, mais ils apparaissent dans la plupart des livres de la Bible.

Si la question de leur utilisation se pose, c'est qu'il arrive, dans ces théophanies, que Dieu soit dit parler en personne, et que notre foi qui ne pouvant se nourrir que des Écritures, nous ne pouvons pas non plus les négliger. Cependant c'est notre raison – notre capacité de vérifier et de mettre de l'ordre dans nos représentations – qui nous permet de comprendre ce qu'elles nous disent et de répondre à ceux qui nous demandent de ce que nous croyons (cf. 1P 3,15).

Ce livre III peut se diviser en deux grandes parties : une recherche sur la causalité divine, plutôt de nature philosophique (III, 7-15), qui nous occupera aujourd'hui, puis la réponse à la question qui fait l'objet de ce livre : Dieu a-t-il ou non utilisé des anges pour entrer en relation avec les hommes avant de se faire lui-même homme ?

Mais le livre commence par un préambule, probablement ajouté au manuscrit primitif lors de l'édition définitive du traité et par lequel nous allons commencer.

Introduction au livre III (III, 1-6)

Rappelons que nous avons lu le premier chapitre de ce livre III dans notre troisième séance que nous avons consacrée à la présentation de son traité par Augustin lui-même. Il y donne les raisons de son entreprise : le peu de livres sur ce sujet en langue latine, alors que le dogme a été élaboré en langue grecque, voire même la difficulté de trouver de tels ouvrages dans un pays où le grec n'est pas vraiment pratiqué ; à quoi s'ajouta, pour Augustin, l'insistance de ses frères lui demandant son aide pour « comprendre » la Trinité, une impatience qui explique d'ailleurs que le manuscrit lui ait été dérobé avant qu'il ne soit terminé.

Ces informations données, Augustin qui a commencé ce premier chapitre en déclarant « apprendre en écrivant », « préférer lire à écrire pour être lu » et ne pas vouloir innover, mais seulement comprendre la foi de l'Église, nous dit ce qu'il attend de ses lecteurs :

III, 2. En vérité, alors que je désirerais pour mes écrits, non seulement un lecteur pieux mais un critique libre, cela s'impose tout particulièrement ici où la grandeur de cette question devrait susciter d'aussi nombreux découvreurs [de vérité] que de nombreux contradicteurs. Mais, de même que je ne veux pas que le lecteur me soit [d'avance] acquis, je ne veux pas que le critique ne le soit à lui-même. Que le premier ne m'aime pas plus que la foi catholique, et que le second ne s'aime pas plus que la vérité catholique. De même que je dis au premier : « Ne te sou mets pas à mes écrits comme aux Écritures canoniques : ce que tu ne croyais pas et que tu trouves en elles, crois-le sans hésiter, mais ce que tu tiens en eux pour incertain, ne le retiens pas fermement avant que tu ne l'aies compris comme tel ». De même,

je dis au second : « Ne critique pas mes écrits, à partir de ton opinion ou par esprit de contradiction, mais à partir de la lecture des Écritures (*ex divina lectione*) ou de la ferme raison. Si tu y découvres quelque chose de vrai, sa présence n'est pas mon bien, mais l'intelligence et l'amour en feront et ton bien et le mien. Si, au contraire, tu y repères quelque chose de faux, cette erreur sera mienne, mais il nous appartiendra de nous en préserver, aussi bien moi que toi.

DA Quelle humilité !

JM Oui et voilà un très bel enseignement sur la quête de la vérité et sur le fait qu'on doive la chercher ensemble, tout en se corrigeant mutuellement, ce qui suppose qu'elle ne se réduise pas à l'opinion de chacun. On notera aussi la *lectio divina*, d'ordre spirituel et pas seulement intellectuel.

Suit un résumé du livre II, dont ce livre III est la continuation, puisqu'il prend « son départ là où est parvenu le précédent ». Y ont été développées les conséquences de l'égalité et de l'inséparabilité du Père, du Fils et du Saint Esprit ainsi que la différence entre, d'une part, le Fils et le Saint Esprit, qui ont été « envoyés », et, d'autre part, le Père qui « les a envoyés », pour qu'ils se rendent visibles aux hommes : le Fils en étant totalement homme, de sa conception à sa mort sur la croix, l'Esprit par ces apparences corporelles mais temporaires que furent la colombe lors du baptême de Jésus dans le Jourdain, et les langues de feu le jour de la Pentecôte, qui témoignèrent de sa présence. Or, dans les récits de ces théophanies qui précèdent l'incarnation du Fils, aucun indice ne nous permet de dire que ce fut alors le Père en personne qui se soit manifesté, alors que nous pouvons y lire que le Fils et le Saint Esprit furent « envoyés là où ils étaient déjà ». En effet, « *Il était dans le monde et le monde a été fait par lui et le monde ne l'a pas connu* » (Jn1,10) et « *l'Esprit du Seigneur remplit l'univers et, lui qui contient tout, sait tout ce qui se dit* » (Sg 1,7). Toutefois l'idée hautement probable que ce soit le Dieu unique, Trinité indivise, qui se soit manifesté, se trouve contredite par une opinion, souvent répétée, selon laquelle c'est le Fils, en tant que Verbe de Dieu, qui a parlé à nos Pères dans la foi – Abraham, Moïse, etc. –, ce qui justifie la poursuite de notre recherche :

III, 4. Maintenant donc passons à l'examen de ce qui suit. En effet, en second lieu de notre plan, il y a la question de savoir s'il n'y eut que des créatures formées en vue de cette action par lesquelles Dieu, comme il le jugea alors opportun, se montrerait de manière perceptible aux humains, ou si des anges qui existaient déjà furent envoyés pour parler de la part de Dieu en prenant l'apparence corporelle de la créature corporelle pour accomplir leur mission ; à moins que ce ne fût en opérant un changement sur leur propre corps auquel ils ne sont pas soumis, mais qui leur est soumis, en lui faisant prendre les apparences qu'ils voulaient et qui soient adaptées à leurs actions selon une capacité qui leur aurait été donnée par le Créateur.

Augustin écarte d'emblée la question de savoir si c'est leur propre corps – un corps spirituel – que les anges auraient adapté en le transformant pour accomplir leurs missions, ou s'ils n'auraient pas plutôt utilisé, comme d'un vêtement, des éléments tirés de la nature corporelle. Cela ramène en effet Augustin au délicat problème, qu'il n'a pas su résoudre, d'une action de l'âme sur le corps et inversement, en raison de leur différence de nature, même si, à la différence de ce qui s'est passé dans l'Incarnation, nous expérimentons ce fait chaque jour.

III, 5. [...] Mais, quoi qu'il en soit, cela est étranger à notre question. D'ailleurs, je ne suis qu'un homme et nulle expérience ne me permet de comprendre ces choses comme le peuvent les anges qui les font et savent même mieux que je ne le sais moi-même à quel point mon corps se modifie en fonction de ce qui affecte ma volonté, comme je l'expérimente en moi-même ou l'observe chez les autres.

CF Mais les anges sont utilisés par Dieu : à la résurrection ce sont des anges qui ont parlé et, au buisson ardent, c'étaient des éléments naturels...

JM Certes, mais est-ce Dieu en personne, ou un ange, qui a parlé à Abraham ?

III, 6. Il nous faut maintenant voir ceci : était-ce les Anges qui firent alors apparaître ces formes corporelles aux yeux des hommes et entendre des voix à leurs oreilles quand la créature sensible, à l'ordre du Créateur se transformait au moment opportun, comme cela est écrit au livre de la *Sagesse* : « *Car la créature à ton service, toi son Créateur, se déploie pour tourmenter les injustes et s'adoucit pour faire du bien à ceux qui se confient à toi. C'est pourquoi, se transformant en toutes choses elle servait ta grâce nourricière à la mesure de la volonté de ceux qui te désiraient* » (Sg 16, 24-25). C'est en effet par la créature spirituelle que la puissance de la volonté de Dieu parvient à produire les effets visibles et sensibles de la créature corporelle. Et où n'opère-t-elle donc pas, la Sagesse du Dieu tout puissant *qui s'étend avec force d'une extrémité à l'autre et dispose tout avec douceur* » (Sg 8,1) ?

La créature « sensible », c'est ce qui nous est perceptible par l'intermédiaire de nos sens. La créature spirituelle peut désigner aussi bien l'ange que l'homme, puisque chez l'homme la fonction de l'âme est de diriger son corps, ce qui, à la différence des anges dotés d'un corps spirituel, n'est pas toujours le cas. En effet, c'est par choix spirituel que l'ange est pour ou contre Dieu, alors que l'âme humaine, qui ne peut trouver son véritable bien qu'en Dieu seul, peut se perdre elle-même, en recherchant son bien, sans se soucier de Dieu, dans les choses extérieures en fonction de la valeur qu'elle leur attribue. Or, ne pouvant que respecter le libre-arbitre qu'il nous a donné, c'est uniquement par notre propre pensée et en respectant notre choix que Dieu peut changer quelque chose à notre existence, que cela passe ou non par un ange.

Voilà pourquoi c'est par la puissance de la créature spirituelle, angélique ou humaine, que Dieu produit les effets dans la créature corporelle. Et, pour les êtres capables de parole et de raison que nous sommes, ces effets sont des *signes* dans lesquels le *signifiant* présent renvoie à un *signifié* qui lui est lié par le sens, mais qui, présent ou absent, n'est pas la même chose.

Quant à la citation du livre de la *Sagesse*, elle nous indique la finalité de ces effets sensibles ou de ces signes : « *Car la créature, soumise à son Créateur, trouve des forces nouvelles pour le châtiment des hommes injustes, et s'adoucit pour le bien de ceux qui ont foi en Toi* » (Sg 16,24), Le texte latin cité par Augustin parle de « *ceux qui te désirent* » (*desiderabant*) alors que le grec de la Septante dit « *en fonction de la volonté de ceux qui ont besoin* » (*pros tèn tòn deomenôn télèsin*) ». On pense à cette phrase de l'évangile de Luc qui précède la parabole des deux fils : « *Il y aura plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix neuf justes qui n'ont pas besoin de se repentir* » (Lc 15,7).

Ce qui nous amène à faire le point sur l'action du Créateur et donc sur la causalité.

1. La volonté de Dieu est supérieure à toutes les autres causes (III, 7-19)

Cette première partie ne s'appuie pratiquement que sur la simple raison et me semble donc pouvoir parler à tout homme, qu'il soit ou non croyant. Elle distingue deux ordres de causalité : les « causes prochaines » c'est-à-dire l'enchaînement des circonstances qui peuvent expliquer un événement comme mon retard à un rendez-vous, et la cause supérieure qui fait référence à tout autre chose : d'abord au choix que j'ai pu faire d'aller à ce rendez-vous ou de prendre d'abord le temps de répondre à une autre « urgence » ; mais, dans la mesure où tout cet ensemble de choses qui expliquent mon retard ne dépendait pas de moi, je suis bien obligé de me référer au destin ou, si je suis croyant, à la volonté de Dieu qui, par là, peut me faire signe. Or c'est précisément de volonté de Dieu que parlait le chapitre 6.

Les causes prochaines et la cause supérieure (III,7)

III, 7 Mais il n'en va pas de même de l'ordre de la nature dans la transformation et la mutation des corps, cet ordre qui, bien qu'également soumis à la volonté de Dieu,

a pourtant cessé de nous étonner en raison de la persistance de l'habitude, comme ces phénomènes qui, dans des intervalles de temps très brefs ou pas trop longs, se déroulent dans le ciel, sur terre ou dans la mer, qu'ils naissent ou disparaissent ou encore qu'ils apparaissent tantôt ainsi et tantôt autrement. Mais il en est d'autres relevant de ce même ordre naturel qui, parce que se produisant dans des intervalles de temps plus longs, sont moins habituels. Même si beaucoup s'en étonnent, ils sont compris par ceux qui les étudient à l'échelle du siècle et, parce qu'ils se répètent au fil des générations, plus nombreux sont ceux qui les connaissent et moins ils étonnent : c'est le cas des éclipses, de certaines configurations astrales apparaissant rarement, des tremblements de terre, de la naissance de monstres et d'autres phénomènes semblables, dont aucun ne serait sinon par la volonté de Dieu, même si la plupart des gens n'en sont pas conscients. C'est pourquoi il a plu à la vanité des philosophes d'attribuer ces phénomènes à d'autres causes, soit vraies mais prochaines (*veris sed proximis*) - alors qu'ils sont totalement incapables de voir une cause supérieure à toutes les autres, qui est la volonté de Dieu -, soit fausses (*falsis*) et ne reposant même pas sur une recherche relative aux corps et aux mouvements, mais portées par leurs conjectures et leur erreur (*sed a sua suspicione et errore prolatis*).

En effet, les causes supposées par les hommes peuvent être vraies ou fausses...

CF On appelle « monstres » les produits de notre imagination...

JM Certes, mais il y a aussi des monstres dans la nature : tous ces êtres difformes ou anormaux que l'on « montre », car c'est l'étymologie du mot. Un monstre dérange. Et, avant ceux que nous pouvons imaginer, il y a ceux que nous voyons de nos yeux !

On remarque ici le rôle du temps dans notre compréhension des phénomènes : seul nous étonne ce à quoi nous ne sommes pas habitués et c'est la répétition des phénomènes – la régularité de leur périodicité – qui nous permet de les connaître, c'est-à-dire de les prévoir et de ne plus nous en étonner. C'est l'habitude qui nous rassure, mais qui nous prive aussi de la capacité de nous étonner devant des phénomènes naturels, ou certains comportements.

SGJ Comment comprendre « causes vraies mais prochaines » ?

JM Prenons le fait d'être retardé par un embouteillage, lui-même dû à un accident ou une manifestation... C'est ce qu'Aristote appelle des « causes secondes » par opposition à la « cause première » ainsi nommée parce qu'on ne peut pas remonter plus haut et qu'il y a un moment où il faut s'arrêter dans l'enchaînement des « pourquoi ? ». Comme le décrit avec humour Spinoza à propos d'une tuile tombant du toit sur la tête d'un homme : pourquoi est-elle tombée ? Et pourquoi cet homme passait-il par là, précisément à ce moment ? Il y a eu la rencontre de deux chaînes de causes-effets. « *Et ils continueront sans relâche sur les causes des événements jusqu'à ce que vous vous soyez réfugié dans la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance* » (*Éthique*, livre I, Appendice). Mais il y a deux manières de réagir : soit en reconnaissant que je ne sais pas la raison de cette « coïncidence », soit en y voyant un *signe* venant de Dieu. Mais il y a aussi ces mots que nous avons lus en I, 23, à propos de Jésus « *faisant des ignorants* » c'est à dire des gens sachant qu'ils ne savent pas ce qui relève du futur, comme la date de la fin du monde, ou celle de leur propre mort. Mon « à venir » ne se confond pas avec mon *agenda*, avec ce que j'ai « à faire » ! Il est donc sage de se dire avec Socrate : « *Ce que je ne sais pas, je ne prétends pas non plus le connaître* ». La cause prochaine, c'est ce qui permet d'expliquer un état de fait par des états de faits antérieurs, et d'abord de reproduire cet état, comme l'évaporation de l'eau dans la casserole quand on fait monter sa température. Les « causes prochaines » désignent donc l'enchaînement de différents états de choses.

CF Cela fait penser à l'état d'esprit des Juifs qui discutent : c'est peut-être vrai, mais pas totalement... Rien n'est absolument établi.

JM Oui, c'est une manière de dire que la vérité est au-delà de ce que nous pouvons en dire, mais nous n'avons que nos paroles pour nous représenter le vrai : le vrai est au-delà de ce que je pense, mais c'est seulement à partir de ce que je m'en dis que je peux agir selon le vrai. Quant aux Juifs, ils ne peuvent pas s'empêcher d'interpréter la Bible, ce qui est d'ailleurs leur manière de l'écouter... Dans ce cours, nous avons un point fixe, c'est le texte d'Augustin que nous essayons de comprendre au plus juste, ce qui commence par sa traduction... ou plutôt par l'établissement du texte qui a été réalisé par des spécialistes à partir de la comparaison des différents manuscrits conservés et retrouvés... Mais le texte d'Augustin, tel qu'il nous est accessible, donne des arguments pour « démontrer » qu'il est dans le vrai : non pas parce que c'est lui qui le dit, mais parce qu'il a dépassé comme intenable l'erreur qui contredirait son propos. Je vous renvoie au chapitre 2, que nous avons lu tout à l'heure.

Plutôt que de parler de cause « première » et de causes « secondes » à la manière d'Aristote, Augustin parle d'une cause « supérieure », distincte des causes « prochaines » et qui donne son sens à toute situation comme à toute entreprise. Ce faisant, il va un peu plus loin que ne le faisait Platon dans le *Phédon*, quand Socrate pose la différence entre « la cause » et « ce sans quoi la cause ne pourrait être cause » (*Phédon*, 99b). En effet, la description des éléments et des mouvements de son corps ne pourra jamais dire *pourquoi* Socrate est assis dans la prison, dans l'attente de boire le poison, alors que, s'il est là, c'est pour avoir fait le *choix* d'obéir à la sentence portée contre lui par le tribunal d'Athènes au lieu de fuir comme on le lui avait proposé : il a préféré mourir pour la vérité plutôt que de retarder sa mort. Certes, cette sentence est à ses yeux *moralement* injuste, mais elle est *légitime* et il ne va pas commencer, à son âge, à désobéir à la loi de sa cité. Telle est la « cause » qu'Aristote nommera « finale », parce qu'elle est la recherche par quelqu'un de ce que, à tort ou à raison, il pense être son bien, sauf qu'ici il est question de justice et de vérité, ce qui ne semble plus avoir de sens dans une société individualiste comme la nôtre, où toutes les opinions *doivent* se valoir et dans laquelle chacun revendique le droit d'agir comme il l'entend ! Où la vérité se trouve réduite à l'opinion.

L'intention qui commande nos actes est d'un tout autre ordre que les conditions matérielles qui vont rendre ces actes possibles : « ce sans quoi la cause ne pourrait pas être la cause ». On passe à un autre niveau de réalité, celui de la liberté. Seule une cause finale, la poursuite d'un but, ou seulement d'un objectif bien défini, peut donner à une entreprise humaine non seulement son unité, mais son efficacité, en en prenant les moyens. Et cela n'est pas vrai seulement de nos actions, mais également de toute recherche scientifique, car, même s'il arrive qu'on y découvre autre chose, il ne peut y avoir de recherche que de quelque chose.

Mais Augustin va plus loin que Platon et son Socrate, même si ce dernier fait référence aux dieux comme à un ordre supérieur et absolument juste. Selon l'anthropologie chrétienne qui est la sienne, il ne se contente pas de dire que l'homme est composé d'une âme et d'un corps que cette âme est censée diriger. Pour lui, l'homme, « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu », ne peut s'accomplir qu'en se soumettant à la volonté de Dieu, son créateur, mais aussi son sauveur puisqu'il est le venu le chercher dans son égarement loin de lui, en lui envoyant son Fils qui, pour ramener vers son Père l'humanité dispersée, s'est fait homme, tout en se présentant comme étant « *le chemin, la vérité et la vie* » (Jn14,6).

GR C'est un peu comme pour la question de l'évolution et de sa complexification croissante : quand on en cherche la cause première, ou bien tout cela a été voulu par Dieu, ou bien c'est le fait du hasard...

JM Oui, vous posez très bien le problème : le hasard désigne l'imprévisible... Mais, comme nous le verrons, les choses sont plus complexes. Par exemple, est-ce que c'est Dieu qui veut tel ou tel événement, comme un tremblement de terre ? Ce phénomène peut parfois s'expliquer rétrospectivement à partir de sa répétition. Mais quand il est unique ? Le hasard est le nom donné à certaines conjonctions de causes prochaines, mais alors que, quand nous le pouvons, nous cherchons à expliquer ce qui s'est passé pour le prévoir et nous en protéger, en tant qu'êtres spirituels, nous cherchons le sens de ce qui nous arrive. Autre chose l'explication mécaniste et autre chose la question du sens.

SGJ Mais ce n'est pas Dieu qui a voulu que l'arbre tombe sur la voiture qui passait...

CF Et encore que... En tant que chrétiens nous savons que tout dépend de Dieu...

JM Oui, mais *pourquoi* Dieu aurait voulu ça ?

CF Il faudrait connaître la psychologie réelle de Dieu...

JM À supposer qu'il ait un psychisme, lequel pour nous n'a de sens que dans la manière dont un vivant vit dans son corps et ses relations au monde extérieur. Or Dieu n'a pas de corps et on ne le mettra jamais sur un divan. On peut seulement tenter de comprendre ce qu'il nous a dit, par le moyen des Écritures...

CF Mais il y a des actes qui peuvent racheter les péchés d'une vie, comme se pompiers, mort en sauvant une vie, comme si Dieu l'avait récupéré quand son âme était la plus belle. Dieu a ses raisons que nous ne connaissons pas.

JM Nous allons revenir plus loin sur toutes ces « raisons ».

À la différence de Platon qui n'en parle pas explicitement, Augustin, justement nommé pour cela « le docteur de la grâce », estime que l'âme humaine doit grandir et se développer, ce qu'elle ne peut accomplir que dans sa relation personnelle avec Dieu. Tel est l'enjeu de sa dimension spirituelle et, pour elle, la seule chose qui devrait compter vraiment puisqu'elle est immortelle et qu'elle devra un jour quitter ce corps qui l'alourdit, mais qui lui permet aussi de se connaître et de grandir... C'est par notre propre corps que le temps prend réalité et compte pour nous, car, à la différence des anges qui ne connaissent pas une telle évolution charnelle, nous pouvons nous convertir ou persister soit dans la fidélité soit dans le refus de la vraie vie.

Mais notre culture n'est plus vivifiée par le christianisme et, à propos de l'âme et du corps, nous croyons plus facilement Nietzsche que Platon et à plus forte raison que le christianisme « ce platonisme pour peuple », comme en témoigne ces lignes de son Zarathoustra, qu'en prophète de la mort de Dieu, Nietzsche lança dans le monde comme un contre-évangile :
Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, *À propos de ceux qui méprisent le corps*¹:

« Je suis corps et âme » - ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme des enfants ?

Mais l'homme éveillé à la conscience et à la connaissance dit : « Je suis tout entier corps, et rien d'autre ; l'âme est un mot qui désigne une partie du corps ».

Le corps est une grande raison, une multitude unanime, un état de paix et de guerre, un troupeau et son berger.

Cette petite raison que tu appelles ton esprit, ô mon frère, n'est qu'un instrument de ton corps, et un bien petit instrument, un jouet de ta grande raison.

Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais il y a quelque chose de plus grand, à quoi tu refuses de croire, c'est ton corps et sa grande raison : il ne dit mot, mais il agit comme un Moi.

[...] Intelligence et esprit ne sont qu'instruments et jouets : le Soi se situe au-delà. Le Soi s'informe aussi par les yeux de l'intelligence, il écoute aussi par les oreilles de l'esprit.

Le Soi est sans cesse à l'affût, aux aguets ; il compare, il soumet, il conquiert, il détruit. Il règne, il est aussi le maître du Moi.

Voilà qui, en 1885, annonçait la psychanalyse, celle de Freud qui naîtra quelques années plus tard (*Études sur l'hystérie*, 1895) et qui, en 1923, décrira le Moi – l'individu conscient de lui-même – pris entre les exigences du Ça – ses désirs – et la cruauté du Surmoi – l'ensemble des interdits et des prescriptions hérités de la petite enfance. Le Moi, et la conscience qu'il a de lui-même, se retrouvera chez Freud, pour qui « le Moi n'est pas maître dans sa propre maison », mais le jouet de l'Inconscient, en quête des meilleures justifications à ce qu'il lui fait faire. Quant à la notion de Soi, elle sera utilisée par Jung pour désigner la totalité non encore réalisée de l'individu et donc en grande partie inconsciente, mais dans une perspective spiritualiste que l'on a du mal à trouver chez Freud qui se veut avant tout « scientifique ». Nietzsche dans ce nouvel évangile renverse le dualisme remis en honneur par Descartes et ébranle de ce fait la morale classique, de type stoïcien, alors dominante, puisqu'il déclare le corps plus sage que la conscience, la « petite raison » qui est censée le diriger.

¹ *Ainsi paraît Zarathoustra*, Garnier-Flammarion, 1996, p.72.

SGJ Quand il dit : « le corps est ta grande raison », on ne peut pas dire que chez Freud l'inconscient soit la grande raison !

JM Le corps est visible, l'inconscient ne l'est pas. Si on définit l'âme à la manière d'Aristote comme étant la forme du corps, c'est elle qui organise le corps depuis sa conception, ce qui fait son unité et le fait vivre... On ne la « voit » donc que dans ses effets.

BD C'est le vitalisme de Nietzsche qui le fait parler comme ça : parce qu'il était très malade, il a voué un culte à la santé et donc au corps...

JM Soit, mais il a, en partie raison, car il y a une sagesse du corps qui nous fait désirer ou fuir les choses selon qu'elles nous sont agréables ou désagréables. La sagesse du corps se manifeste non seulement dans son organisation mais dans la manière dont il se garde en bonne santé, ou tombe malade, ou guérit... Le corps est sans doute à lui-même son meilleur médecin, ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille pas dans certains cas avoir recours à un homme, ou une femme, de l'art.

BD Nietzsche ramène tout à des instincts...

JM Oui...

SGJ Cette pensée de Nietzsche n'est pas celle de Freud, ni celle d'Augustin. De quel esprit parle-t-il : le Nous, l'Intellect de Platon et de Plotin ?

JM. Ici, c'est ma pensée dans la mesure où je la vis comme ma pensée

SGJ « Le corps est ma grande raison », alors qu'il est le lieu des maladies, des dérangements mentaux !

GR Mais on ne peut pas penser sans le corps, sans cerveau... Nos instincts ont leurs causes dans notre corps.

SGJ Il est le lieu de tous les dérèglements...

JM Mais il est d'abord le lieu de tous les réglages sans lesquels on ne pourrait parler de dérèglements.

BD Il y a plus de gens en bonne santé que de malades !

JM Oui, c'est par rapport à la santé, l'état normal, que l'on parle de maladie.

CF Et récemment j'ai lu qu'on n'écoute plus son corps, mais qu'on a la possibilité de se reconstruire après une maladie.

JM, Oui, comme si la maladie nous ramenait à la réalité... En effet, tant qu'on est en bonne santé, on peut imaginer sa vie et même croire que tout nous est possible...

SGJ Mais on commence à vieillir à la naissance... Qui est en bonne santé ? C'est constamment que le corps se « dérègle »...

JM Non, car s'il était complètement dérégulé on serait mort !

SJG Mais c'est aussi la caisse de résonance de tous nos maux : « j'en ai plein le dos »... « Cela me reste en travers de la gorge »... « Les bras m'en tombent »... « J'en ai le souffle coupé »...

DA il me semble que le corps réagit à ce qui nous agresse...

BD Mais Nietzsche manie le paradoxe. Par exemple, à propos de la soif d'absolu qui serait en l'homme, il dit que la soif n'a jamais prouvé l'existence de l'eau. Alors qu'on ne peut pas se passer d'eau, et les animaux eux-mêmes finissent par en trouver, ce qui les rend intelligents... Et Zarathoustra dit aussi : il y a plus de raison dans ton instinct que dans ta meilleure sagesse.

JM Il y a chez Nietzsche une volonté de renverser toutes les valeurs. Le corps devient plus sage que l'esprit, ce qui est totalement vrai quand l'esprit est dominé par l'imagination, quand il se trouve dans un état passionnel.

SGJ Et totalement faux quand le corps est dominé par les passions !

JM. La passion vient de l'âme et non du corps. Le mot renvoie à la « passivité » de l'esprit qui ne se contrôle plus et le corps peut en devenir malade.

Ce texte de Nietzsche est symptomatique du rejet de la dualité de l'âme et du corps, et donc de la réalité de l'âme, alors que ce dualisme était essentiel dans la philosophie antique et en particulier chez les stoïciens qui distinguaient entre « ce qui dépend de moi », et « ce qui n'en dépend pas ». Ce qui dépend de moi, c'est ma pensée, qu'il m'importe de régler selon la vérité, car elle peut s'égarer dans l'erreur ; et ce qui ne dépend pas de moi, c'est tout ce qui peut m'arriver du dehors, à mon corps et à ma sensibilité (comme des fausses nouvelles !). Mais ce qui dépend de moi, c'est la manière dont je vais réagir à ce qui m'arrive du dehors,

c'est le sens que je lui donne. C'est uniquement dans ce dualisme-là que j'affirme ma responsabilité, que je peux réfléchir et choisir ma réponse et ne suis pas totalement le jouet du destin. Telle est la pensée antique, qu'Augustin partage : l'âme, c'est ce qui dirige le corps et l'âme c'est ma pensée, même si ma pensée peut elle-même se trouver emportée par son sentiment quand elle vit « passivement », dans un état passionnel. Tel est le cas, quand plutôt que de développer sa relation à Dieu, et aux autres, dans la vérité, mon âme projette son besoin d'infini dans les produits de son imagination ou en surévaluant des biens extérieurs au point de se couper de la réalité. Telle est l'idolâtrie dénoncée par les prophètes bibliques et tel est le monde que nous donnent à penser aujourd'hui les médias, un monde totalement imaginaire, qui nous masque tout ce dont ils ne parlent pas, c'est-à-dire ce qui compte, ou devrait compter vraiment dans la vie des gens et dans ma propre existence. Mais, même si la réalité est au-delà des mots, notre monde se vit dans les mots.

Quant à Nietzsche, s'il n'avait pas un peu raison, on ne le croirait pas. Sans la « sagesse », pour moi le plus souvent inconsciente, de mon corps, je ne vivrais pas et serais incapable de me savoir malade, car la maladie est une anomalie... Ce n'est pas le médicament qui guérit le malade, mais le corps du malade qui se guérit, éventuellement grâce à ce médicament. C'est le corps qui cicatrise... L'autonomie du vivant humain n'a pas d'autre siège que son propre corps, y compris lorsque sa pensée se laisse emporter par l'imaginaire médiatique, ou le sien propre... L'âme, « forme du corps », désigne cette organisation et cette sagesse du corps qui ne se confond ni avec la conscience que j'ai de moi-même ni avec mon raisonnement : « ma petite raison » qui parfois se retrouve bien loin du réel...

Nous voyons que pour nos contemporains qui croient plus volontiers Nietzsche que les évangiles, l'homme est un tout dans lequel seul importe le corps, l'âme étant tout au plus, quand on daigne y penser, « *un mot qui désigne une partie du corps* ». Or, pour rencontrer l'âme, il faut passer à un mode de penser dit métaphysique : passer de ce que l'on voit aux conditions sans lesquelles ce quelque chose ne serait pas visible. Mais, en tant que chrétiens, la première raison que nous avons de ne pas suivre Nietzsche dans sa négation du rôle de l'âme, c'est la parole de Jésus qu'Augustin nous a rappelée en II, 15 : « *Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme* » (Mt 10,28). À la suite des martyrs, nous devons distinguer entre l'âme immortelle et le corps mortel. En effet, non seulement mon âme, loin de se réduire à ma conscience, est la vie même de mon corps, ce qui le construit et le répare en permanence, mais elle est d'abord, parce que « *créée à l'image et à la ressemblance de Dieu* », ce qui fait que je suis, par nature et de fait, en relation avec Dieu, et capable de vivre librement cette relation et, par là, soit de m'accomplir dans la joie, soit de refuser cette relation « nourricière » pour vivre comme si Dieu n'existait pas et donc de me perdre dans une autonomie illusoire, même si, dans mon orgueil, je me dis que tout s'arrête à la mort. Voilà ce à quoi la pensée moderne ou postmoderne, voire postchrétienne, nous conduit : elle veut bien croire à la puissance de l'Inconscient, mais ne veut surtout pas entendre parler du péché ! Mais poursuivons la lecture du texte d'Augustin :

III, 8. Assurément il y a dans le corps humain une certaine masse de chair, une forme spécifique, un ordre et une disposition des membres et l'équilibre de la santé. Ce corps, une âme insufflée le gouverne, une âme raisonnable qui, bien que changeante, peut participer de la sagesse immuable de sorte qu'elle participe de [ce qui reste] le même (*participatio ejus in idipsum*) comme cela est dit dans un Psaume à propos de tous les saints à partir desquels, comme de pierres vivantes, est édifiée (cf. 1P2,5) Jérusalem, notre mère éternelle dans les cieux. C'est ce que nous chantons : « *Jérusalem qui est bâtie comme une ville dont le partage est dans le même* » (Ps 121,3 LXX ἐν τῷ αὐτῷ). Le même ici doit être compris comme le bien suprême et immuable, Dieu, sa Sagesse et sa volonté dont il est chanté en un autre endroit : *Tu les changeras et ils seront changés, mais toi tu demeures toujours le même* (Ps101, 27-28).

Notre traduction liturgique « *ville où tout ensemble ne fait qu'un* » semble plus facile à comprendre. La traduction du Rabinat, à partir de l'hébreu : « *ville d'une harmonieuse unité* » (Ps 122,3), sous-entend, sans le nommer, le thème de la participation de tous à ce qui peut les unifier : l' *Idipsum*, « cela même », « ce qui reste le même », et ne peut désigner que Dieu.

Dieu est la cause première de l'action d'un homme juste (III,8)

Augustin prend alors l'exemple d'un sage « *dont l'âme raisonnable participerait déjà de l'immuable et éternelle vérité* », d'un homme qui la consulterait dans toutes ses actions et ne ferait rien « *sans qu'il n'ait vu en elle qu'il devait le faire* », en bref, l'exemple d'un homme qui serait totalement soumis à Dieu en toutes choses. Mais, supposons que cet homme, à force d'exercer des œuvres de miséricorde, tombe malade et consulte les médecins:

III, 8 [...] L'un dira que la cause de sa maladie est dans la sécheresse du corps, l'autre dans le déséquilibre de ses humeurs ; l'un aurait raison et l'autre tort, mais l'un et l'autre ne parleraient que de causes prochaines, c'est-à-dire corporelles. Cependant, si l'on cherchait la cause de cette sécheresse du corps et que l'on trouve le travail volontaire, on parlerait déjà d'une cause supérieure venue de l'âme pour affecter le corps qu'elle dirige ; mais ce ne serait pas encore la cause première. Cette cause supérieure se trouverait sans aucun doute dans cette immuable Sagesse au service de laquelle, la servant dans la charité et obéissant à ce qu'elle ordonne de manière ineffable, l'âme de cet homme sage avait entrepris ce travail volontaire. Ainsi, en toute vérité (*veracissime*) n'y a-t-il pas d'autre cause première (*causa prima*) à chercher à cette maladie, si ce n'est la volonté de Dieu.

Il faut bien voir comment les choses se passent : il y a le corps malade de cet homme pour avoir accompli des œuvres de charité et cela pour se soumettre à la volonté de Dieu qui est d'aimer son prochain comme soi-même. Pour Platon, la cause de la maladie de cet homme serait son choix de soigner les lépreux. Pour Augustin qui pense en chrétien, c'est pour accomplir la volonté de Dieu que cet homme a fait ce choix. Il y a donc trois niveaux...

CF Là, tu me mets mal à l'aise, parce que chaque fois que quelqu'un accomplit un acte altruiste, il n'a rien : il n'est pas contaminé. Par contre, quand quelqu'un se met dans la crucifixion, dans le désir de soulager le Seigneur de ses souffrances, là, la personne devient malade, parce qu'elle porte avec le Christ une partie de sa croix.

JM. Je veux bien croire que le corps soit plus fort et plus résistant quand il est actif que lorsqu'il est passif, mais quelque chose me met mal à l'aise dans ce que tu dis, car cela me semble contraire à la raison. En effet, autre chose être malade et vivre sa souffrance avec le Christ, autre chose demander au Christ d'alléger ses souffrances, qui sont passées, car, on ne peut changer le passé et on n'allège rien du tout...

GR, CF. Mais si !!!

DA Je crois que c'est une manière de se mettre à la place du Christ...

JM Or, c'est le Christ qui sauve et là on ne peut rien faire d'autre que le reconnaître et se laisser sauver. On ne peut que demander « *miséricorde pour mes péchés et pour ceux du monde entier* », à la suite de sœur Faustine Kowalska.

CF Chacun le ressent différemment. Dans tout ce que je lis, plus on est dans le Christ, plus on demande à alléger ses souffrances...

JM Oui c'est sans doute une manière de reconnaître que le Christ a beaucoup souffert et de manière totalement injuste.

DA Est-ce que cette souffrance est actuelle ?

GR Il y a des millions de gens qui souffrent peut-être autant et plus longtemps...

JM Il faut bien voir que la Passion du Christ a non seulement été injuste, mais qu'elle a été volontaire, ou plutôt - car ce ne fut pas un suicide -, qu'il est mort pour la vérité et qu'il ne s'est pas dérobé. Il a dénoncé le péché et des hommes l'ont tué. Ce n'est pas le poids de ses souffrances qui a sauvé le monde, il me semble que c'est là une manière fautive de voir les choses. Ce n'est pas ce poids qui a contrebalancé celui des péchés du

monde qui d'ailleurs ne cesse de s'alourdir au fil du temps... C'est en étant totalement soumis à la volonté de son Père, en tant qu'homme, que le Christ a ouvert à l'humanité la voie du salut. Mais cette voie n'est ouverte qu'à ceux qui se mettent à sa suite, même si, pour être dans la miséricorde du Père, il faut ajouter « qu'ils en soient ou non conscients », car il y a des « incroyants » qui, comme le Christ, meurent pour la vérité et la justice, ou qui font passer la vie des autres avant la leur...

SGJ Sans contester ta position, j'ai lu des choses semblables, en particulier chez de grandes mystiques comme Hildegarde de Bingen, Thérèse d'Avila. Pour elles, le Christ est perpétuellement en croix et toute offrande chrétienne de ses souffrances l'aide à endurer cette croix... Mais il faudrait que je les relise.

GR Il est aussi ressuscité...

SGJ On peut lire des choses telles que : « par ma souffrance je participe aux souffrances du Christ »...

DA Et la personne devient malade, comme si elle prenait le mal sur elle...

CF Oui, c'est ça : elle accepte de souffrir dans son corps : « Je vais souffrir dans mon corps, je vais lui enlever une partie de sa charge, pour le soulager »

JM C'est « enlever » et « soulager » qui gênent...

CF Et pourtant c'est comme ça que certains mystiques le ressentent.

BD Mais je crois que la souffrance du Christ ne se limite pas à ce qu'il a souffert sur la croix. Toute sa vie a été kénose, abaissement...

JM Et, comme c'est le nouvel Adam, toutes les souffrances de l'humanité entrent dans ses propres souffrances.

CF Et la première, c'est le manque d'amour.

JM Effectivement, la souffrance est le manque d'amour. Quand Marthe Robin souffre, elle est dans l'amour et sa souffrance prend une tout autre signification.

SGJ C'est ce que l'on voit chez les stigmatisés qui revivent la Passion du Christ. Ils communient à sa Passion. Je n'ai pas la clef pour comprendre cela, je cherche à comprendre, tout en constatant que l'Église a été gênée par un Padre Pio et par bien d'autres. Mais elle a fini par en faire des saints...

Pour tenter d'apporter une réponse inspirée de saint Augustin à cette discussion, je ferai référence à sa notion de « Christ total » qu'il a trouvée chez saint Paul : l'Église est le Corps dont le Christ est la Tête (cf. Col 1,18). C'est la même vie, les mêmes souffrances et la même joie, qui traversent tout le Corps du Christ. Je citerai cette phrase de cet autre mystique que fut saint Paul, qui, elle, est canonique : « *Maintenant je suis plein de joie dans mes souffrances pour vous, et ce qui manque aux souffrances du Christ, je l'achève en ma propre chair pour son Corps qu'est l'Église* » (Col 1,24). Paul n'allège pas, il complète ce qui manque aux souffrances du Christ et il le fait dans sa chair en tant que membre du Corps du Christ, en communion avec tous ses frères chrétiens, mais aussi avec tous ceux qui, bien que ne l'étant pas encore, sont appelés à le devenir. Et la scène du Jugement dernier, qui se trouve en Mt 25, nous dit la surprise qui risque de nous attendre lors de ce Jugement, car ce n'est pas chacun de nous qui se jugera lui-même, mais c'est le Fils de l'homme qui jugera tous les hommes... En tant que membre de son Corps, je peux souffrir avec le Christ pour le salut du monde, celui de tous les hommes, y compris celui de ceux qui me dérangent ou qui me font souffrir. Cependant, si la souffrance est dans le manque d'amour, je ne vois que deux manières d'alléger les souffrances du Christ, de faire en sorte qu'il ne soit pas mort pour rien : la plus visible est de diminuer autant que je le peux, les souffrances de ceux qui souffrent autour de moi ; l'autre, plus secrète, est de reconnaître mes propres péchés, de lui en demander pardon et de travailler à me corriger de l'attitude spirituelle, ou de la mauvaise habitude, qui me les ont fait commettre.

À partir de l'exemple d'un homme juste, Augustin montre que la cause vraiment première ne peut être que la volonté de Dieu. Et il en rajoute : supposons que cet homme – ce saint – utilise des serviteurs pour accomplir son œuvre et que ceux-ci, loin d'être dans la même disposition que lui, soient en quête d'un quelconque profit personnel ; ou encore, qu'il utilise des bêtes de somme dépourvues de raison et sans autre motivation que la quête instinctive de

leur bien-être et le souci d'éviter les coups ; ou encore qu'il se serve de choses matérielles comme du blé, du vin, des vêtements, des livres...

III,8 [...] En vérité, dans tous ces corps changeants, animés ou inanimés, mis en mouvement, usés, réparés, détruits, reconstruits, soumis à toute sorte de changements dans l'espace et dans le temps : à tous ces facteurs visibles et changeants, est-il une autre cause que la volonté invisible et immuable de Dieu passant par une âme juste, siège de la Sagesse qui utilise toutes choses, y compris des âmes mauvaises et dépourvues de raison, et jusqu'à des corps - qu'une âme leur ait été insufflée et les anime, ou qu'ils soient dépourvus de toute sensibilité -, alors que c'est d'abord l'âme bonne et sainte que cette volonté divine utilise, après se l'être attachée dans une pieuse et religieuse obéissance.

Là, nous sommes à un nœud de l'argumentation. D'abord, la volonté de Dieu est immuable, ce qui veut dire qu'elle ne décide pas telle action particulière comme nous le faisons en réagissant au cas par cas, en fonction des événements. La volonté de Dieu est toujours la même, comme un arbre solidement enraciné dont les feuilles seraient agitées par le vent. Certes, bien qu'immuable en lui-même, Dieu, en Jésus de Nazareth, est bel et bien entré dans le temps et le changement. Mais, en agissant en homme, dans la fermeté de l'orientation de son âme jusqu'à en mourir, Jésus n'a rien fait d'autre que la volonté de son Père.

De même, alors que l'âme de tout homme est invisible mais changeante, celle de l'homme juste va trouver sa stabilité en se fixant sur Dieu et en restant fidèle à sa Loi : en un mot, en s'efforçant d'imiter Jésus. Cette âme est juste parce qu'*ajustée* à la volonté de Dieu qui ne peut changer et c'est à partir de cette stabilité qu'elle peut répondre selon Dieu à toutes sortes de situations. Et la sainteté n'est rien d'autre que ce total engagement au service de Dieu.

Dieu use de toutes choses selon sa sagesse (III,9)

Après avoir montré comment, pour s'accomplir en ce monde, la volonté de Dieu « se sert » d'un homme sage, Augustin élargit sa pensée aux dimensions du monde :

III, 9 *Ce que nous avons posé à titre d'exemple à propos d'un seul sage gérant son corps mortel et ne voyant encore que de manière partielle (cf. 1Co 13,12), on peut le penser d'une maison où se trouve une communauté de tels sages, d'une cité ou même de la terre entière si le premier rang (principatum) et le gouvernement des choses humaines [dirait Cicéron] étaient entre les mains de sages saintement et parfaitement soumis à Dieu. Mais parce qu'il n'en est pas encore ainsi, car il convient que dans cet exil (peregrinatione) nous soyons tenus en alerte en tant que mortels et instruits par les coups (flagellis) à force de douceur et de patience, nous pensions à cette patrie supérieure et céleste loin de laquelle nous pérégrinons. Là-bas, en effet, la volonté de Dieu qui fait des anges ses messagers et des flammes ardentes ses serviteurs (Ps 103,4), dans des esprits unis par une paix et une amitié profondes et comme fondus en une seule volonté par le feu de la charité, comme si elle présidait d'un trône élevé, saint et secret, comme de sa maison et de son temple ; de là cette volonté, dis-je, par les mouvements très ordonnés de ses créatures, d'abord les spirituelles puis les corporelles, se diffuse partout et, pour accomplir le décret immuable de sa décision, elle utilise toutes choses, les incorporelles et les corporelles, les vivants (spiritibus) doués de raison et ceux qui sont privés de raison, ceux qui sont bons par sa grâce et ceux qui sont méchants par leur propre volonté. Mais de même que les corps plus lourds et inférieurs sont régis selon un certain ordre, par des corps plus subtils et plus puissants, ainsi le sont tous les corps par un souffle de vie (spiritus vitae) : le souffle de vie dépourvu de raison, par un souffle de vie rationnel, et un souffle de vie qui a déserté la raison et péché, par*

le souffle de vie rationnel, fidèle et juste, et ce dernier par Dieu lui-même, et ainsi toute créature par son Créateur « *de qui, par qui, et en qui* » (*ex quo, per quem et in quo*, Col 1,16 ; Rm 11,3§) elle a été créée et instituée.

Un corps plus lourd gouverné par un corps plus léger ? On peut penser à un navire conduit par son pilote. Ce qui gouverne un ensemble est généralement plus petit que cet ensemble, comme un bataillon aux ordres de son commandant. Mais ce qui dirige, ce qui va créer ou rétablir l'ordre, est de nature spirituelle : le pilote connaît la mer, son navire et son port de destination ; le respect sacré de la chaîne de commandement – la « hiérarchie » – fera que le chef d'une unité militaire sera obéi de ses soldats. Mais nous retrouvons là toute la question de l'âme humaine, et même de toute âme : est-elle matérielle ou spirituelle ? En effet, l'âme ne se confond pas avec le cerveau, qui est tout entier matériel et peut cesser de vivre, ce cerveau que Bergson comparait à un central téléphonique puisqu'il reçoit des informations et déclenche des mouvements. L'âme est principe d'ordre, mais elle ne peut l'être, et je parle ici comme Plotin, que si elle est tournée vers l'Un. Quand les créatures agissent, elles se dispersent, ou du moins semblent le faire, alors qu'elles ont toutes leur source dans le Créateur, qu'elles se tournent vers lui ou qu'elles s'en éloignent. Ce qui revient à dire que l'unité du monde repose tout entière sur la volonté du Créateur, principe invisible et omniprésent de l'unité de la nature, mais d'un tout autre ordre que cette nature. Non seulement nous avons là une affirmation de foi, mais, depuis Galilée, le présupposé de la physique moderne qui postule que ce sont les mêmes principes et les mêmes lois physiques qui régissent les phénomènes « sur la terre comme au ciel », puisque la Terre n'est plus, comme l'enseignait Aristote, le centre du monde. Même si il n'y a que sur elle, en ayant « les pieds sur terre », que les humains puissent vivre !

Une communauté de sages ne peut être une que parce que tous ses membres sont soumis à la même loi : la volonté de Dieu qui est unique. Elle l'est quand son « prince » – *principatum*, celui qui occupe le premier rang –, lui-même soumis à la volonté de Dieu, est obéi de ses subordonnés. Tel est le principe de la royauté de droit divin, mais, le plus souvent, démenti dans les faits, car les hommes sont libres et cherchent, comme ils le peuvent, à être heureux.

Quant au « souffle de vie », expression que j'ai choisi de garder pour conserver la répétition de *spiritus vitae*, il désigne l'âme, qui, dans le cas de l'homme, peut être raisonnable ou déraisonnable ; fidèle, c'est-à-dire soumise à la volonté de Dieu, ou rebelle et pécheresse. Mais, ajoute Augustin, non seulement « *tous les corps sont régis par un souffle de vie* », mais l'âme irrationnelle est, ou finira par être, régie par une âme rationnelle, et une âme rebelle ou pécheresse, par une âme fidèle et juste, qui n'est telle que soumise à la volonté de Dieu « *de qui, par qui, et en qui* » (Col 1,16 ; Rm 11,3§) tout a été créé et qui finira par l'emporter en ce monde ou dans l'autre. Il suffit déjà pour s'en convaincre de voir, dans notre histoire, ce qui tient et ce qui n'a été construit que sur du vent, ou sur une idéologie dont on a fini par se lasser... Quand on dit : « il est régi », on devrait dire qu'il « devrait » l'être. En fait, l'irrationalité ne peut se comprendre et se corriger qu'à partir de la rationalité, et le péché qu'à partir de la grâce, c'est-à-dire d'une vie liée à Dieu et se nourrissant de lui. En dehors de cette vie, la foi n'est qu'une option de confort, et ce point de vue s'impose d'autant plus qu'on présuppose que tous seront sauvés et que ce que les esprits simples craignent comme les flammes de l'enfer, n'est qu'un feu purificateur... Quand on préfère Origène à saint Augustin !

BD Le « souffle de vie », ce ne serait pas à la fois l'âme et l'esprit ? Et puis, chez Aristote, il y a différentes sortes d'âmes : végétatives, sensibles, rationnelles...

JM Pour Aristote, l'âme, c'est le principe de vie, et celle de l'homme est dite en grec, *logikèn*, c'est-à-dire dotée de langage, traduction plus radicale que « raisonnable », car on ne peut raisonner qu'en parlant ou du moins qu'en se parlant en soi-même. Pour Aristote, « l'homme est un animal ayant le *logos* », mot grec qui signifie « langage » et « raison ». C'est pourquoi je préfère traduire par « le vivant qui parle », au sens propre du terme, c'est-à-dire en produisant une représentation des choses qu'il peut communiquer à ses semblables. Ainsi, toute vie humaine est

organisée dans le langage. C'est dans les mots et les signes qu'il produit, même lorsque la maladie le prive de l'usage de la parole, que l'homme va pouvoir être juste ou injuste. L'*esprit*, c'est l'âme tournée vers Dieu ou du moins vers ces réalités intelligibles que Platon a nommées « idées », mais l'homme tourné vers les choses matérielles, surtout quand il les considère comme supérieures à sa propre vie, déserte le plan de Dieu en se conduisant comme un animal voué à la mort, comme si la finalité de son intelligence n'était pas de penser Dieu. Quand l'âme se pose des questions et réfléchit, les latins la nomment *mens*, ce qui a donné en français le mot « mental ». Autrement dit, l'âme est nommée non pas comme une chose qui resterait en elle-même ce qu'elle est, mais en fonction de son activité.

On retrouve cette manière de nommer les choses à partir de leur activité dans la distinction que fait saint Paul entre les *spirituels* (en grec, *pneumatikoi*) et les *charnels*, encore nommés *psychiques* (en latin « animés », comme tout vivant, un adjectif que l'on hésite à traduire par « animal », même si, de nos jours, certains mettent leur fierté à dire que « *l'homme est un animal comme les autres* » !). Mais il y a aussi ces mots du Psalmiste : « *L'homme comblé et qui n'est pas clairvoyant, ressemble au bétail qu'on abat* » (Ps 48,21). En français, irrationnel signifie soit « privé de raison », comme l'animal qui est régi par son instinct ou l'habitude, par ce que Nietzsche appellerait la sagesse de son corps ; soit « contraire à la raison », ce qui ne peut être le fait que d'un être raisonnable, c'est-à-dire capable de raison et de déraison, en se laissant emporter par son imagination. Edgar Morin disait que l'homme est « fou-sage »...

DA La déraison serait un souffle de vie mal ordonné

JM Oui, d'où l'importance de l'éducation ! Kant dans ses *Réflexions sur l'éducation*, dit que l'éducation de l'homme, dans ses premiers mois, commence par un dressage : il s'agit de lui donner de bonnes habitudes... Par exemple, dans l'acquisition de la propreté, en renforçant son plaisir d'être propre... Il faudra à l'enfant quelques temps pour entrer dans l'élément du langage et dans la dimension du sens, rencontrer l'interdit et parvenir à l'âge de raison, car, au tout début, il n'est guidé que par le plaisir et le déplaisir... Son corps va crier ses besoins, non les dire. [...]

SGJ Pourquoi les philosophes disent-ils toujours du mal de l'imagination alors que les littéraires la valorisent ?

JM Parce que, comme l'a très bien dit Pascal, elle est « *maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours* ». Elle ouvre le champ du possible, mais reste à savoir ce qu'on en fait. En effet, comment comprendre un auteur sans imaginer ce qu'il a voulu dire ? Ce n'est pas parce qu'on « a » la raison qu'on en fait bon usage, ni parce qu'on sait parler, qu'on parle juste et vrai.

SGJ Mais « le poète a toujours raison »... En ce sens qu'il voit au-delà des mots et dit la vérité en images et en musique : « la courbe de tes yeux fait le tour de mon cœur...

JM C'est facile à dire, mais « l'erreur est humaine » et il peut dire des stupidités...

BD La poésie est parfois irrationnelle. Comme la foi... Elle a sa rationalité propre.

JM La foi chrétienne n'est pas une croyance parmi d'autres. Elle a un contenu qui énonce la vérité de l'homme. En accueillant la révélation, elle dépasse la raison, mais sans être contraire à la raison. Il n'y a rien de plus rigoureux que le dogme catholique qui nous révèle le péché et notre besoin d'être sauvés, et comment nous le sommes, choses que l'homme, laissé à ses propres lumières, ignore, ou ne veut pas savoir.

Suite du texte d'Augustin :

III,9 [suite] Et par là, la volonté de Dieu est la cause première et suprême de toutes les formes et de tous les mouvements corporels. En effet, rien de visible ni de sensible ne se produit qui, à partir de la cour intérieure de cet Empereur suprême, invisible et intelligible, n'ait été ordonné ou permis selon la justice ineffable des récompenses et des peines, des grâces et des rétributions, dans cette très vaste et très immense république qu'est l'ensemble de la création.

Nous voyons ici la place de l'homme dans la création, car sans lui on ne pourrait la comparer à une république. Parmi tous les vivants que nous rencontrons chaque jour,

l'homme est le seul, parce qu'il parle, à pouvoir suivre ou ne pas suivre la loi de Dieu. Et le seul à avoir des mains pour transformer le monde extérieur au-delà de ses propres besoins, car aucun animal ne pourrait vivre sans aménager son environnement. La volonté de Dieu est ce qui va permettre d'organiser toutes choses dans la paix et dans l'harmonie.

Mais si l'on parle de « récompenses et de peines », c'est que la volonté de Dieu n'est pas toujours obéie et permet donc des choses qui lui sont contraires, sans pour autant pouvoir ne pas les sanctionner, selon la justice. Les actes humains doivent donc recevoir récompenses en joie ou châtement en désolation. Mais pour réaliser un monde juste, les hommes doivent s'organiser politiquement, car ils sont responsables de l'ordre du monde. Et la question est devenue écologique avec pour enjeu rien de moins que la survie de l'espèce humaine.

CF Dieu a créé l'homme libre, mais il est responsable de tout le reste...

JM Oui, mais il nous a prévenus d'un jugement final, au-delà de la mort, où l'ordre des choses sera rétabli : non pour revenir au monde présent, mais pour vivre de la vie de Dieu à laquelle nous sommes prédestinés par création... Et effectivement, celui qui dans son cœur, n'aura pas voulu de Dieu, effectivement ne l'aura pas.

BD Dieu respecte la liberté de l'homme jusque là...

JM, Oui, s'il ne la respectait pas, il se contredirait lui-même. D'où ce que nous avons lu au début de ce chapitre 9 : « *ceux qui sont bons par sa grâce et ceux qui sont méchants par leur propre volonté* ». Dieu n'a pas créé l'homme méchant, mais des hommes ont choisi de refuser le dessein de Dieu sur eux. Etymologiquement, le méchant est celui qui « tombe mal », qui mé-choit, mais il est mal tombé par sa faute en voulant ignorer la volonté de Dieu, c'est-à-dire l'ordre voulu par Dieu. « *L'insensé a dit dans son cœur : plus de Dieu* » (Ps 13,1). Voilà pourquoi nous avons besoin de croire à l'au-delà de la mort, sans lequel, la prospérité des méchants et le malheur du juste ne peuvent que contredire la justice de Dieu. Mais le sage selon Dieu fait la différence entre ce qui passe et ce qui ne passe pas, ce qui est d'ordre matériel et ce qui est de l'ordre du sens quand ce sens n'est rien d'autre que l'ordre voulu par Dieu.

L'action de Dieu dans le sacrement du corps du Christ (III, 10)

C'est alors qu'Augustin nous donne un exemple inouï de l'action de Dieu dans la création : ce sacrement – un signe qui renvoie à des réalités divines – qui nous rend présente cette action à nos cœurs de croyants :

III, 10. L'apôtre Paul, même s'il supportait encore le fardeau du corps *qui se corrompt et alourdit l'âme* (Sg 9,15) [...] put pourtant, en le signifiant, prêcher le Seigneur Jésus Christ : en parole, par lettre et par le sacrement de son corps et de son sang ; ce n'est certes ni sa parole, ni les parchemins, ni l'encre, ni les sons articulés émis par sa voix, ni les signes des lettres écrites sur des feuilles que nous disons être le corps et le sang du Christ, mais seulement ce que nous prenons rituellement, reçu des fruits de la terre et consacré par une prière mystique, en vue de notre salut spirituel, en mémoire de la passion que le Seigneur a soufferte pour nous ; ce qui par la main des hommes a été amené à prendre une forme visible, n'a pu être sanctifié afin de devenir un si grand sacrement que par l'opération invisible du Saint Esprit ; alors que tout ce qui se produit ici par des mouvements corporels, Dieu l'opère en mettant d'abord en mouvement ce qui est invisible en ses ministres - les âmes des hommes ou l'obéissance à lui soumise des esprits cachés - quoi d'étonnant alors si, dans les créatures du ciel et de la terre, de la mer et de l'air, Dieu produise aussi les choses sensibles et visibles qu'il veut afin, par elles, de se signifier et de se manifester comme il le juge opportun, sans qu'apparaisse pour autant sa propre substance qui est absolument immuable et plus intérieure, plus secrète et plus sublime que tous les esprits qu'il a créés.

En dehors du pain « fruit de la terre et du travail des hommes », il y a la mise en mouvement de l'esprit du prêtre, ordonné à cet usage, pour agir au nom du Christ – *ex persona Christi* – qui va prononcer ces paroles « mystiques » – une parole de Dieu, *créatrice* – qui vont faire de ce pain le corps du Christ. Mais il ne faut pas oublier la double épiclese, les deux invocations faites au Saint Esprit : avant la consécration, « *pour que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ* » ; et après, « *pour que nous soyons rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps* » (Prière eucharistique n°2), ou « *pour que l'Esprit Saint fasse de nous une éternelle offrande à ta gloire* » (Prière eucharistique n°3). Nous avons bien là le mystère de la foi, celui de notre relation vivante à Dieu qui nous donne sa vie.

CF Je suis toujours étonnée que l'on soit passé du repas du Jeudi saint à un rite religieux : le Christ est vivant, on le reçoit vivant ! C'est absolument étonnant.

SGJ C'est ce que les protestants n'acceptent pas. Luther refuse de franchir le pas pour accepter cette présence. Ce sera un mémorial, un geste de communion, mais pas le Christ vivant. Et d'ailleurs, au début du christianisme, les païens critiquaient ce « cannibalisme ».

JM Justement, Augustin, un peu plus loin, souligne l'importance d'une initiation à ce mystère pour les nouveaux baptisés (*infantes*) afin qu'il ne se méprenne pas au sujet de ce rite, car « *ils pourraient croire que le Seigneur ne s'est jamais manifesté autrement à des yeux mortels que sous cette forme-là et que c'est de son cœur ainsi percé que ce liquide a coulé* » (III, 21). Quant à moi, je suis frappé depuis quelques temps par le fait que l'on consacre successivement le pain et le vin pour qu'ils deviennent le corps et le sang du Christ, comme pour montrer que son corps avait été vidé de son sang. Je sais que certains trouvent aberrant de ne pas communier sous les deux espèces, alors que le Christ a dit : « *Prenez et buvez-en tous* », mais l'eucharistie n'est que le signe visible d'un sacrifice invisible (cf. *Cité de Dieu* X,5) et l'important est de vivre la communion comme le fait d'entrer, dans ma chair, dans le Corps du Christ qu'est l'Église. D'où « *la communion au même calice* » souvent évoquée par le pape dans les rencontres œcuméniques comme ce qui sera le signe de l'unité retrouvée. De plus, Jésus a voulu être mangé, pour que nous l'absorbions alors que c'est nous qui devons nous laisser absorber en lui : « *Je suis l'aliment des grands : grandis et tu me mangeras et tu ne me changeras pas en toi comme l'aliment de ta chair, mais c'est toi qui seras changé en moi* » (*Confessions* VII, 16). Jésus est le pain de vie qui veut nous prendre, nous assumer, nous assimiler à lui.

L'action de Dieu dans les miracles (III, 11)

Augustin évoque alors plusieurs miracles bibliques qui sont autant d'arrêts, de suspensions ou d'accélération de processus naturels. Par exemple, quand, au temps du règne d'Achab sur le Royaume d'Israël, Elie fit revenir la pluie après plusieurs années d'une sécheresse mortelle (cf. 1R18, 45). Ou encore, sur le mont Sinaï, cette « manière inhabituelle » de produire du tonnerre et des éclairs (cf. Ex 11,16) qui apparurent « *non comme une perturbation confuse, mais comme des indices très certains au point d'en faire des signes : des miracles* » destinés à surprendre les hommes pour qu'ils puissent reconnaître que c'est Dieu qui « *administre la création tout entière, aussi bien corporelle que spirituelle* » (III, 11). Autre exemple, dans lequel se trouve étrangement relativisé le travail de l'homme :

III, 11 [...] Qui fait remonter la sève par les racines de la vigne et en fait la grappe et le vin, sinon Dieu qui, alors que l'homme plante et irrigue, donne la croissance (cf. 1Co3,7) ? Mais quand sur l'ordre du Seigneur l'eau est changée en vin avec une rapidité inhabituelle, même les gens sans instruction y reconnaissent la puissance divine (cf. Jn 2,9).

Lors de la floraison du bâton d'Aaron disposé dans la Tente de la Rencontre et marqué du nom de Lévi, parmi les onze autres représentant les tribus d'Israël (Nb 17,23), ce fut « *une sorte de rencontre entre Dieu et l'humanité dans le doute* ». Ou encore, alors que tous les

animaux furent tirés de la terre, quand, devant Pharaon, le bâton de Moïse jeté à terre, prit aussitôt la chair d'un serpent (Ex 4,3) : ce fut un miracle.

III, 11 [...] Et qui rend leurs âmes aux cadavres quand des morts ressuscitent (Ez 37,1-10), sinon celui qui anime la chair dans le sein maternel pour que naissent ceux qui un jour mourront ? Mais puisque ces choses-là arrivent, de manière continue, comme dans le cours de ce qui s'écoule et passe, ce dont le chemin habituel passe du caché au visible et du visible au caché, on les dit « naturelles » ; mais quand, destinés à servir d'avertissements aux hommes, ces changements sont inhabituels on les nomme « merveilles » (*magnalia*).

Dans le miracle, Dieu nous surprend pour nous faire signe : notre incapacité à savoir, par les causes prochaines, comment cela s'est produit, nous amène à la cause supérieure et à nous demander pour quoi, en vue de quoi et donc à ce que Dieu peut bien vouloir nous dire à travers ça.

L'action de Dieu dans la magie (III, 12-16)

III, 12. Ici, je vois la question qui pourrait venir à une réflexion faible (*infirmæ cogitationi*) : pourquoi de tels miracles peuvent-ils aussi être accomplis par des magiciens ? En effet, les magiciens de Pharaon ont eux-mêmes produit des serpents et d'autres choses semblables de la même manière [que Moïse] (cf. Ex 7,11sq.). Mais il y a quelque chose de plus étonnant : la puissance des magiciens capables de produire des serpents leur fit totalement défaut quand il leur fallut produire des moustiques² (Ex8, 12) - la troisième plaie frappant l'orgueil des Égyptiens. Et les magiciens, mis en échec, ne purent que dire : « Là est le doigt de Dieu ».

Ainsi les démons, qui donnent aux magiciens ce pouvoir surhumain, n'auraient eux-mêmes, comme le dira Jésus à Pilate, aucun pouvoir « si ce pouvoir ne leur était donné d'en haut » (Jn 19,11). Et ce pouvoir peut avoir trois fonctions :

1) tromper les trompeurs, comme ces magiciens qui trompèrent les Égyptiens, mais qui se virent condamnés par la vérité venant de Dieu ;

2) inciter les croyants à ne pas désirer faire de tels prodiges comme si c'était quelque chose de grand; et enfin,

3) mettre en évidence la patience des justes, car ce n'est pas une petite puissance agissant sur les choses visibles qui déposséda Job de tous ses biens, de ses fils et même de sa santé.

Mais les démons ou les esprits mauvais, malgré leurs pouvoirs apparemment surhumains et les pouvoirs qu'ils donnent aux magiciens, ne sont pas pour autant des créateurs : ils modifient des choses déjà là, ils ne les tirent pas du néant duquel ils ont eux-mêmes été tirés.

C'est ce qui va être développé en plusieurs chapitres

Magie et création

III,13 Mais il ne faut pas croire que cette matière des choses visibles serve les anges rebelles comme ils l'entendent ; elle sert bien plutôt Dieu qui leur a donné ce pouvoir pour autant que, de son trône sublime et spirituel, lui, l'Immuable, le juge bon. En effet, les criminels condamnés à la mine utilisent l'eau, le feu et la terre pour en faire ce qu'ils veulent, mais dans la limite de ce qui leur est permis. Ces mauvais anges ne doivent donc absolument pas être dits créateurs du fait que, par eux, pour contrer le serviteur de Dieu, des magiciens firent apparaître des grenouilles et des serpents (Ex 7,11 ;8,3), car ils ne les ont pas eux-mêmes créés. En réalité, de tous les êtres corporels qui naissent de manière visible, quelques

² C'est la traduction de la TOB et de la Bible de Jérusalem. Le latin d'Augustin *muscas minutissimas* inciterait à traduire par « tout petits moucheron » en insistant sur la petitesse. La Bible du Rabinat traduit par « vermine ».

germes cachés (*occulta quaedam semina*) se dissimulent (*latent*) dans les éléments corporels de ce monde. Certains, provenant des plantes ou des animaux, sont même visibles à nos yeux, mais d'autres, les germes de ces germes-là, sont invisibles, comme ceux à partir desquels, sur l'ordre du Créateur, l'eau produit les premiers poissons et les premiers volatiles, et la terre, chacun selon son espèce, les premières plantes et les premiers animaux (cf. Gn 1,20-25). Mais cet enfantement ne s'est pas produit de telle sorte que soit épuisée cette force [séminale] dans ce qu'elle avait produit, mais, la plupart du temps, ce qui fait défaut, ce sont les conditions climatiques favorables à l'éclosion et au développement des espèces.

C'est l'occasion de rappeler que, pour Augustin, Dieu a tout créé, ou plutôt crée tout en même temps et que la création en six jours au début de la *Genèse* est un récit poétique qui n'a d'autre but que de donner à penser et à admirer toute la création dans sa prodigieuse variété ainsi que la place tout à fait singulière de l'homme « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Ce n'est donc pas la description d'un processus chronologique. En effet, Dieu, « tout entier et partout présent d'une manière incorporelle » (*Cité de Dieu* XI,5), n'a pas créé dans le temps, mais il a créé le temps avec le monde dans lequel les changements le rendent « visible ».

Au-delà de ce qui est visible – et le visible s'étend de nos jours jusqu'au code génétique visible au microscope –, il y a donc cette « force » (*vis*) invisible sans laquelle ne pourrait se produire aucun être vivant. Nos savants, dont certains semblent être des apprentis sorciers, se livrent à des manipulations génétiques sur des germes fournis par la nature et qui ne leur doivent rien pour être ce qu'ils sont, mais, Dieu merci, ils ne peuvent pas, vivants qu'ils sont eux-mêmes, créer de la vie autrement qu'à partir d'un vivant, comme en témoigne le débat éthique sur les cellules souches... Or, en son siècle où notre biologie était bien loin de naître et où l'on se contentait, à la suite d'Aristote, de décrire et de classer les espèces vivantes, Augustin part de la mystérieuse origine de la vie pour la rapporter au Créateur et faire de lui la première de toutes les causes. Mais, avant d'apprendre la foi de l'Église, il pouvait se souvenir de ce qu'il avait lu dans les livres de son premier maître en philosophie:

Cicéron, *De la nature des dieux* II, XXXIII sq. (45 av. J.-C)

XXXIII [...] La nature gouverne le monde. Quelle manœuvre d'une force navale, quelle armée rangée dans le plus bel ordre ou, pour revenir aux productions naturelles, quel arbre, quelle vigne donnant le spectacle de sa croissance, quel animal achevé en son genre, dont nous admirons la structure, ont jamais manifesté l'art incomparable de la nature aussi clairement que le fait le monde lui-même ? Ou bien il n'est rien qui soit gouverné par une nature consciente (*natura sentiente*) ou il faut reconnaître que le monde est gouverné. En effet, celui qui contient les autres êtres de la nature et leurs semences (*semina*), comment pourrait-il ne pas être lui-même gouverné par la nature ? Si l'on disait que les dents et la barbe existent par la nature et que l'homme lui-même pour qui elles existent ne vient pas de la nature, c'est qu'on ne comprendrait pas que les être capables de faire naître quelque chose d'eux-mêmes ont une nature plus parfaite que la chose qui vient d'eux.

XXXIV. De tous les êtres gouvernés par la nature, le monde est le géniteur (*seminator*), le semeur (*sator*), le parent qui, pour ainsi dire les éduque et les nourrit comme les membres sont nourris par le corps auquel ils appartiennent. Si les parties du monde sont administrées par la nature, le monde est nécessairement gouverné lui-même par la nature. Et ce gouvernement n'a rien en lui qui puisse lui être reproché, car des êtres naturels qui existaient, il a réalisé le meilleur qui pouvait être. [...]

L'ordre du monde renvoie ici à une intelligence organisatrice ou à une providence et c'est ainsi que les philosophes, même païens, arrivent à remonter à l'idée d'un Dieu créateur. Tant que la morale ne vient pas déranger les choses avec la question du mal, voilà quelque chose que la raison peut admettre. De même qu'on voit mal l'ordre d'une parade militaire sans une organisation préalable, ni un chef qui la commande, le hasard ne peut pas expliquer l'ordre du

monde, ni celui du moindre vivant. D'où déjà l'importance de l'âme pour nommer le principe organisateur de tout vivant.

Mais ce qui est ici intéressant, c'est la différence que fait Cicéron, entre le « monde » qui contient tout ce qui existe et la « nature » qui le dirige, idée que reprendra Spinoza en distinguant la nature naturée et la nature naturante, la nature étant pour Spinoza l'ensemble de ce qui est et qu'il appelle également Dieu. Mais il y a aussi l'idée que reprendra Leibniz selon laquelle les choses ne pouvant être autrement, ce monde ne peut être que le meilleur possible. En effet, ajoute Cicéron, « *si quelqu'un voulait corriger l'un des ouvrages de la nature, ou bien il le gâterait ou bien il laisserait subsister l'imperfection qui était inévitable* » (*De natura deorum* XXXIV).

CF Parlerait-on encore comme ça aujourd'hui ?

JM Bonne question. Mais quelle est ta réponse ?

CF. Je vais y réfléchir...

JM C'est à nous que le monde apparaît désordonné.

CF C'est nous qui avons rendu ce monde désordonné...

JM Ce qui est une manière de dire qu'on peut, peut-être, encore faire quelque chose... Surtout quand cela ne nous dérange pas trop dans nos habitudes. Sinon, on verra bien : le monde est beaucoup plus vieux que nous et nous survivra... Sauf qu'il y a quand même des signes très alarmants...

SGJ C'est la première fois qu'il y a sur la terre, six milliards d'hommes... dominant et exterminant les autres vivants.

C'est avec la découverte des graines contenant en germe l'arbre qui produira les fruits contenant les graines que l'agriculture est devenue possible. Mais, au-delà du germe visible, il y a une force invisible, ce qui est une manière pour nous de dire le caractère mystérieux de la vie, et ce caractère mystérieux de la vie, une manière pour Augustin de renvoyer au Créateur. Sans germe invisible, il n'y aurait pas de germe visible. Il a fallu attendre Pasteur pour dire qu'il n'y avait pas de génération spontanée et donc qu'on pouvait aseptiser un espace en y détruisant toute vie – encore faut-il protéger ces espaces de toute intrusion d'autres vies... –, car il y a de la vie partout, comme on peut le voir avec la vermine sur la nourriture qui se décompose, vermine qui, le remarque Augustin, se développe plus vite dans la chaleur que dans le froid. Nous savons que l'air est rempli de micro-organismes. Mais ces vivants qui apparaissent, ce n'est pas nous qui les créons. Toute vie suppose un principe organisateur. Et pour Augustin commentant la création, c'est comme si les germes des poissons étaient contenus dans la mer, et ceux des animaux dans la terre... Il y a apparemment génération spontanée, mais c'est le résultat de la création par Dieu.

III,13 Le Créateur des germes invisibles est donc bien le créateur de toutes choses puisque tout ce qui vient à naître sous nos yeux reçoit de germes cachés les principes de sa croissance et tire pour ainsi dire de lois originelles l'accroissement de la taille à atteindre et la différenciation de ses formes. De même donc que nous ne disons pas les parents « créateurs » d'hommes, ni les agriculteurs « créateurs » des fruits de la terre, même si c'est, de l'extérieur, (*extrinsecus*) par le concours de leurs mouvements qu'opère de l'intérieur (*interius*) la puissance créatrice de Dieu, de même il n'est pas permis de tenir les anges pour des créateurs, pas plus les bons que les mauvais, sous prétexte que la subtilité de leur sensibilité et de leur corps leur permet de connaître les germes des choses (*semina rerum*) qui nous sont cachés, qu'ils les répandent secrètement selon une combinaison concordante des éléments et qu'ils fournissent ainsi aux choses l'occasion de naître et de se développer plus vite. Mais ni les bons ne réalisent cela si ce n'est dans la mesure où Dieu l'ordonne, ni les méchants, qui agissent de manière injuste, si ce n'est dans la mesure où sa justice le permet. En effet, c'est par leur malice que les méchants ont

une volonté injuste, mais, en toute justice, ils ne reçoivent leur puissance d'agir qu'en vue de leur propre châtement, ou celui d'autres méchants, ou pour la gloire des bons.

Cette complémentarité ou cette synergie de l'activité de Dieu et de celle des hommes est en écho avec ce qu'on peut lire chez saint Paul : « *Moi j'ai planté, Appolo a arrosé, mais c'est Dieu qui fait pousser* » (1Co 3,6)

III,14 [...] C'est pourquoi, en cette vie, Dieu seul peut former notre esprit en le justifiant, alors que des hommes peuvent prêcher l'Évangile de l'extérieur, non seulement les bons par la vérité, mais aussi ceux qui sont mauvais, par l'occasion (cf. Phil 1,18). De même, Dieu réalise la création des choses visibles de l'intérieur ; quant aux opérations extérieures, celles des bons comme celles des mauvais, qu'ils soient anges ou hommes, mais aussi celles de n'importe quel animal, selon son ordre et en fonction des capacités qu'il leur a distribuées et de ce vers quoi leur tendance les porte, Dieu les applique à la nature dans laquelle il crée toutes choses, comme il applique l'agriculture à la terre.

DA. Il y a de l'espoir, parce que les méchants sont arrêtés : leur puissance s'arrête à ce qui va les condamner. Il y a de l'espoir parce que le mal ne peut pas agir indéfiniment.

JM Oui, il y a la limite de la mort, au-delà de laquelle le démon ne peut plus rien, mais il y a aussi la toute-puissance de Dieu qui peut faire sortir le bien du mal, alors que le plus souvent lorsque nous voulons corriger le mal, nous faisons encore du mal.

SGJ Mais il y a Hitler qui va jusqu'au bout des camps d'extermination... Staline triomphant... Quel bien sort de ces ténèbres ?

DA Mais ils ont fini par perdre...

JM Mais je pense que Dieu a quelque chose à nous dire à travers ça. L'homme n'a pas de limite dans ses ambitions... La révolte de Camus à propos de la mort des innocents est une manière de disculper les hommes de ce crime ou de leur complicité.

CF Moi j'ai deux questions : Pourquoi Dieu commet le mal, et Qui a créé le mal ?

GR C'est une bien grande question...

CF Dieu a créé le monde en six jours et après, il s'est reposé...

DA Il nous a confié la charge d'achever son œuvre...

CF Est-ce qu'il n'a pas créé d'autres Terres ?

JM Il me semble que rêver d'autres mondes, c'est comme, pour un enfant, allumer la télé au lieu de faire ses devoirs. Nous avons dit que la création en six jours ne correspond pas à un déroulement de l'acte créateur, car Dieu ne crée pas dans le temps, mais crée le temps avec le monde. Quant au mal, pour Augustin comme pour Plotin, ce n'est pas une chose, une substance, mais un défaut, une qualité négative, le contraire du bien. C'est ce qui ne devrait pas être... Au lieu de cohabiter et de collaborer en se respectant les hommes se divisent en se disant bons et en rejetant les autres, voire même en cherchant à les exterminer. L'homme, pour en finir avec le mal, plutôt que d'en reconnaître la possibilité en lui, le projette sur les autres dont il cherche ensuite à se débarrasser. Or, tout être humain n'existe que par le bien qu'il est et qu'il fait

CF Pourquoi Dieu a accepté Satan ?

JM D'après ce que nous pouvons en savoir par tradition catholique, tous les anges ont été créés bons, mais, comme l'homme, ils ont été créés libres pour pouvoir aimer. Certains anges sont devenus mauvais, par volonté, en se révoltant contre Dieu : au lieu de rentrer dans le plan de Dieu, ils se sont trouvés tellement beaux qu'ils ont voulu se passer de Dieu... Le principe du mal, c'est la révolte contre l'auteur du bien.

SGJ Mais il n'y a pas que le mal fait par l'homme. Quand il y a des enfants qui souffrent, anormaux ou difformes, incapables de respirer, de marcher, cela n'a rien à voir avec la Shoah, ou encore un tsunami... C'est la seule objection qui tienne contre Dieu dont il est écrit : « Et Dieu vit que cela était bon » !

JM Mais si, à la fin du récit de la création, tout cela est dit « très bon », c'est que le mal est aussi ce qui donne à l'homme l'occasion de réagir, d'inventer des remèdes...