



HAL
open science

La Cité de Dieu de Saint Augustin : une oeuvre de mémoire

Philippe Cournault

► **To cite this version:**

Philippe Cournault. La Cité de Dieu de Saint Augustin : une oeuvre de mémoire. Histoire. Université Bordeaux Montaigne, 2011. Français. NNT : 2011BOR30054 . tel-03095295

HAL Id: tel-03095295

<https://hal.science/tel-03095295>

Submitted on 4 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN « HISTOIRE, LANGUES ET
CIVILISATIONS ANTIQUES »

La Cité de Dieu
de Saint Augustin :
une œuvre de mémoire

(Tome 1)

Présentée et soutenue publiquement le 08 décembre 2011 par

Philippe Cournault

Sous la direction de Patrice Cambronne

Membres du jury

Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, Maître de Conférences H.D.R, Université Bordeaux III.

Patrice Cambronne, Professeur émérite, Université Bordeaux III.

Philippe Curbélié, Recteur de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Toulouse.

Lucienne Deschamps, Professeur émérite, Université Bordeaux III.

Laurence Gosserez, Maître de Conférences, Université Grenoble III.

Carlos Lévy, Professeur, Université Paris IV-Sorbonne.

AVERTISSEMENT

La qualité de numérisation de ce fichier dépend de l'état général de l'exemplaire reçu.

L'A.N.R.T. ne peut garantir un résultat irréprochable.

Le présent ouvrage est uniquement consultable en bibliothèque.

REMERCIEMENTS

Tout naturellement et de tout cœur, nos remerciements vont d'abord à Monsieur Patrice Cambronne sans qui ce travail, tout simplement, ne serait pas. Et cela n'est pas une formule mais une réalité bien concrète et quasi quotidienne : non seulement la proposition de ce travail et de ce sujet vient de lui mais surtout c'est la confiance qu'il nous a faite le jour de cette proposition –confiance évidemment excessive étant donné la difficulté du sujet et notre manque de compétences pour le traiter comme il se devait– et qu'il nous a renouvelée à chaque rencontre de travail qui nous a permis de mener jusqu'à son terme cette thèse. Faute de pouvoir exprimer ici tout ce que nous lui devons, c'est surtout pour cette infinie confiance que nous voulons lui exprimer toute notre gratitude.

Nous ne pouvons pas ne pas associer de très près à ce premier nom celui de Madame Lucienne Deschamps. Nous n'oublions pas que c'est elle qui, il y a vingt ans, déjà..., lors de la soutenance de maîtrise nous avait encouragé à un D.E.A. et, « pourquoi pas à une thèse ». Et depuis, plus discrètement évidemment que Monsieur Patrice Cambronne, mais souvent par son intermédiaire, nous avons reçu d'elle des encouragements réguliers qui nous ont beaucoup touché.

Parfaitement conscient de la pression exercée par leurs responsabilités universitaires –scientifiques et parfois administratives– sur leurs emplois du temps, nous sommes très honoré que Madame Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, le Père Philippe Curbélié, Madame Laurence Gosserez et Monsieur Carlos Lévy aient accepté de lire notre travail et de siéger au jury de soutenance où, forts de leurs compétences, ils formuleront des remarques qui nous seront précieuses et pour lesquelles nous les remercions par avance. Pour tout ce travail et cette attention, pour le sacrifice que cela représente en fait de fatigue, de temps, de déplacement au moment où, dans un système universitaire toujours plus tendu, chacun d'eux aspire certainement à se dégager un peu de temps pour la recherche à laquelle ils ont tellement contribué et ont encore beaucoup à apporter, qu'ils soient remerciés, chacun et de tout cœur.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Opus magnum et arduum

Innombrables et excellents sont les travaux de recherche sur *La Cité de Dieu*¹. En revanche, rares sont ceux qui ont essayé d'embrasser l'ensemble de ce « *magnum opus et arduum* »², que ce soit d'une manière plus générale comme l'entreprise de J.-C. Guy³ ou, même, autour d'un thème conducteur comme l'ouvrage de P. Curbélié *La Justice dans La Cité de Dieu*⁴. Et l'on comprend facilement ce fait, tant les deux adjectifs « *magnum* » et « *arduum* » employés par Augustin pour parler de son œuvre en tant qu'auteur sont partagés par les lecteurs contemporains qui ne peuvent s'empêcher de trouver « long » sinon l'ensemble, au moins tel ou tel développement et surtout « difficile » cette œuvre qui mêle et entremêle références historiques, mythologiques, philosophiques et théologiques si bien que, pour en maîtriser vraiment le discours, il faudrait être au fait non seulement de chacune des doctrines philosophiques évoquées, mais aussi de leur lecture augustinienne, non seulement de chacune des périodes historiques évoquées (c'est-à-dire de toutes), mais aussi de leur interprétation par les historiens de l'Antiquité ainsi que de la lecture augustinienne de ces historiens,

¹ Voir « Bibliographie ».

² Augustin, *Cité de Dieu*, I, PRAEFATIO. On nous permettra d'abrégé désormais en « *C. D.* » les références nécessairement nombreuses à la *Cité de Dieu*.

³ Voir J.-C. Guy, *Unité et Structure logique de La Cité de Dieu de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1961.

⁴ Voir P. Curbélié, *La Justice dans La Cité de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 2004.

INTRODUCTION

non seulement du contenu des livres de la Bible, mais aussi de leurs interprétations patristiques avant Augustin et sous sa plume, sans compter qu'il faudrait aussi connaître tous les mouvements de la pensée augustinienne jusqu'à la rédaction de *La Cité de Dieu* à partir de 414! Autant dire qu'étant donné la complexité de l'œuvre, toute étude de l'intégralité de *La Cité de Dieu* devrait être réservée à des universitaires chevronnés, particulièrement bien avancés dans l'étude de la philosophie antique, de la Bible et de l'historiographie chrétienne pour éclairer de leurs connaissances les allusions contenues dans l'ouvrage et, à partir de là, proposer une interprétation d'ensemble¹. Faute de toutes ces connaissances, une recherche qui voudrait traiter de *La Cité de Dieu* devrait donc se limiter à un thème, un livre ou un groupe de livres, le rapport à un courant de la philosophie antique ou aux Écritures.

Mais, en même temps, *La Cité de Dieu* d'Augustin est un *opus* au sens d'un tout *organique*, solidement mais aussi très finement *charpenté*, aux thèmes parfois annoncés très à l'avance comme en sourdine avant d'être complètement *orchestrés*, à la progression argumentative très précisément calculée. Aussi, si l'on nous permet une paronomase comme aime à les utiliser Augustin —certes plutôt dans un contexte de rhétorique accusatoire que, comme nous ici, défensive— le lecteur voudra bien admettre que le choix de l'*opus* intégral, loin d'être un signe de *prétention* résulte bien plutôt d'un souci de *précaution*. Cette précaution nous a fait choisir de ne jamais nous affranchir de la *structure* de l'œuvre, au point d'extraire des citations de leur contexte pour les rapprocher d'autres et de risquer ainsi de reconstituer un sens artificiel. Ce même souci nous a poussé, jusqu'à un point qu'on pourra trouver excessif, à nous imposer de tenir compte de toute l'œuvre, et si l'on établissait un index des références, on trouverait que (presque...) chaque chapitre de chacun des vingt-deux livres est cité au moins une fois pour se voir resitué dans une argumentation. Il ne s'agit pas d'un scrupule inutile : on peut faire dire tant de choses aux œuvres en

¹ Voir l'introduction à la lecture de *La Cité de Dieu*, proposée par P. Cambronne : *Saint Augustin. Un Voyage au cœur du temps* dont deux volumes sont déjà parus (1. *Une histoire revisitée* Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, coll. « Imaginaires et écritures », 2010 et 2. *Le Temps des Commencements*, Presses Universitaires de Bordeaux, coll. « Imaginaires et écritures », 2011).

INTRODUCTION

sélectionnant certains passages, en en occultant d'autres, peu propices à entrer dans un cadre de lecture imposé de l'extérieur à l'œuvre ! Mais à vouloir tout embrasser — pour comprendre et non pour être absolument exhaustif —, on est contraint d'abandonner certains aspects du travail sur l'œuvre¹. Pour le dire plus simplement, c'est bien cela que nous proposons : sans *prétention*, une lecture de *La Cité de Dieu* qui rende compte d'une *structure* globale et cela même, par *précaution*, par respect du texte.

L'hypothèse d'une unité dialectique

Si c'est la *structure globale* qui est privilégiée, et non pas d'abord un thème comme entrée dans l'œuvre, ce propos d'Augustin bien connu explicitant le plan de *La Cité de Dieu* dans les *Retractationes*, peut servir de point de départ :

« Dans ces dix livres [les dix premiers], ce sont donc ces deux opinions vaines et contraires à la religion chrétienne qui se trouvent réfutées. Mais pour qu'on ne nous accuse pas d'avoir seulement combattu les doctrines des autres sans avoir exposé les nôtres, c'est cet exposé que contient la seconde partie de cet ouvrage, qui est renfermée en douze livres. »²

Ces lignes établissent bien le caractère profondément dialectique de l'œuvre : dix livres de réfutation des Païens, douze d'exposé du christianisme à l'intérieur d'un *opus* unique. Cette structure une fois posée, autorise, nous semble-t-il, justement pour mieux faire apparaître *la dynamique dialectique de l'œuvre*, à mettre en regard des livres de la première partie, non pas avec certains livres de la seconde — puisque celle-ci se présente comme une relecture chrétienne continue de

¹ Ainsi il n'y aura pas, dans ce travail, de recherches sur l'établissement du texte. Le texte latin suivi sera celui établi dans sa quatrième édition par B. Dombart et A. Kalb tel qu'il est publié aux volumes 34, 35, 36 et 37 de l'édition de la Bibliothèque Augustinienne. La traduction que présentent ces volumes due à G. Bardy sera aussi suivie à quelques exceptions près toujours marquées et justifiées en note. À nos yeux, c'est opérer, pour le corpus, un choix dans l'*opus* qui aurait été prétentieux de même que choisir une leçon plutôt qu'une autre parmi des variantes car ces deux travaux présupposent une vision d'ensemble que seule peut donner une lecture d'ensemble préalable.

² Augustin, *Retractationes*, II, XLIII, 1-2 : « *His ergo decem libris, duae istae uanae opiniones christianae religioni aduersariae refelluntur. Sed ne quisquam nos aliena tantum redarguisse, non autem nostra asseruisse reprehenderet, id agit pars altera operis huius, quae libris duodecim continetur.* »

INTRODUCTION

l'Histoire des origines aux fins des deux cités— mais avec un parcours de ces livres.

Un « conflit de mémoires »

On parle aujourd'hui de « conflit de mémoires » pour désigner l'opposition de deux discours interprétatifs d'un même événement ou déroulement historique selon le point de vue de telle ou telle communauté partie prenante de cet épisode. Il en va partiellement de cela dans *La Cité de Dieu*, car, à la suite du Sac de Rome du 24 août 410 par les Goths d'Alaric, des Païens tiennent des propos visant à rendre les Chrétiens responsables de cette catastrophe : les dieux qui avaient jusque-là favorisé et protégé Rome en échange des cultes reçus auraient cessé leur protection avec l'interdiction des cultes païens. Ces propos sous-entendent une vision de l'histoire où les dieux ont un rôle à jouer, une « théologie de l'histoire » et donc —mais au sens le plus ordinaire de l'expression—, disons plutôt : une « mémoire » païenne de l'histoire. À celle-ci, exposée dans les livres de la première partie, Augustin, dans la seconde partie, oppose la « mémoire » chrétienne de l'Histoire, bien supérieure, ne serait-ce que parce qu'elle dépasse toute vision *nationale* pour proposer une *histoire universelle* du point de vue de Dieu lui-même.

Mémoire construite, mémoire détruite

Ce que la phrase des *Retractationes* citée plus haut ne dit pas, c'est que la mémoire païenne de l'histoire est présentée dans les livres de la première partie pour être non seulement réfutée mais progressivement détruite : dans son fonctionnement d'abord (Livres I, II et III), puis dans deux de ses produits (Livres IV, V et VI, VII et VIII) et finalement dans son fondement, son référent même (Livres IX et X). Parallèlement, plus ou moins implicitement, les principes d'une

INTRODUCTION

mémoire chrétienne de l'histoire, supérieure à la païenne notamment par son référent qui lui confère l'*Auctoritas* sont construits et développés dans les livres de la seconde partie. On pourra donc opposer successivement, dans deux parties centrales, aux deux fonctionnements lacunaires de la mémoire païenne, tels qu'ils ressortent des livres I à III, deux *parcours* de l'Histoire lus dans les livres de la seconde partie puis aux deux *produits* idéologiques de la mémoire païenne dénoncés aux livres IV à VIII deux autres parcours des livres XI à XXII avant de tenter d'expliquer, dans une troisième partie plus brève, à l'aide des livres IX et X, l'opposition de leurs ultimes référents respectifs : contre la fausse *auctoritas* du paganisme, la vraie *Auctoritas* du christianisme, sans mettre cette fois en regard ce qui constituerait un cinquième parcours des livres XI à XXII, puisque les quatre parcours retracés auront suffisamment montré que c'est sur l'*Auctoritas* des Écritures qu'ils sont conduits.

Deux parties centrales, deux méthodes

Loin d'estomper le caractère dialectique de l'œuvre, cette alternance, que nous proposons des points de vue païen et chrétien, est voulue pour le respecter. Dans ce même souci, les livres de la première partie toujours considérés individuellement seront traités selon une méthode différente que ceux de la seconde partie.

En effet, les livres de la première partie reposent sur un jeu de points de vue puisqu'Augustin y réfute des positions païennes qu'il expose plus ou moins fidèlement. Aussi avons-nous eu l'idée, pour clarifier chacun de ces livres, de reconstituer, dans un premier point (a), et de la manière la plus authentique possible, les positions païennes discutées avec leurs sources et leurs enjeux. Un deuxième point (b) nous permettra d'exposer la réfutation de ces positions par Augustin. Dans un troisième (c), nous essaierons de prendre du recul dans ce débat.

Retracer une mémoire chrétienne de l'Histoire universelle comme s'y

INTRODUCTION

emploient les livres de la seconde partie de *La Cité de Dieu* suppose de la faire progresser grâce à des concepts-clefs : *Aeternitas*, *Ordo*, *Ciuitas et Pax*. Ces quatre concepts-clefs au cœur des quatre parcours successivement mis en contraste avec les deux fonctionnements lacunaires et les deux produits idéologiques de la mémoire païenne, Augustin les puise dans la révélation biblique, mais il les pense, nécessairement, avec l'appareillage philosophique que lui ont fourni les philosophies classiques. Aussi, avant de retracer chacun de ces parcours, prendrons-nous le temps d'examiner comment Augustin a forgé ces concepts, passant ainsi « des philosophies classiques à la théologie »¹. Puis nous intitulerons « Mise en œuvre », le parcours retracé des livres XI à XXII pour signifier non pas que ces concepts sont introduits artificiellement dans l'œuvre, mais qu'ils sont opérants au sens de « *structurant* l'œuvre ».

¹ Pour reprendre, sinon l'esprit de P. Cambronne, du moins la perspective de deux ses études sur la *Cité de Dieu* ainsi sous-titrées : « La *Iustitia* chez Saint Augustin » (*C. D.* IV, IV). Des philosophies classiques à la Théologie (1) » et « La *Proidentia* chez Saint Augustin » (*C. D.* V, XI). Des philosophies classiques à la Théologie (2) », *Cahiers Radet*, 5-6, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1986.

PREMIERE PARTIE :
DEUX FONCTIONNEMENTS DE LA MEMOIRE

Selon notre hypothèse d'interprétation générale de la *Cité de Dieu* et qui commande le choix de notre plan¹, sur les défauts de la lecture (ou « mémoire ») païenne de l'histoire dénoncés dans les livres I à X dans un ordre progressif qui va du fonctionnement de cette mémoire (livres I à III) aux produits de cette mémoire (livres IV à VIII) et jusqu'à son référent (livres IX et X), Augustin reconstruit une lecture (ou « mémoire ») chrétienne dans les livres XI à XXII de telle sorte qu'on peut lire la *Cité de Dieu* en mettant successivement en regard les livres I à X avec le parcours historique des livres XI à XXI.

Première section : Une mémoire partielle versus Une mémoire totalisante

Dans ce cadre général, on peut opposer le livre I aux livres XI à XXII en ce que le premier dénonce l'insuffisance du point de vue partiel des païens centré sur l'actualité du sac de Rome et que les seconds développent un point de vue surplombant et totalisant sur l'histoire née de l'éternité du projet de Dieu et débouchant sur l'éternité.

¹ Voir *supra*, « Introduction », « Mémoire construite, mémoire détruite ».

Chapitre I : Une mémoire partielle : Livre I

Comment, selon la méthode choisie et exposée en introduction¹, parler du point de vue des Païens lorsqu'ils accusent les Chrétiens d'être responsables du Sac de Rome, sans pour autant tomber ni dans l'apologie des Païens ni dans la polémique augustinienne qui ira — nous le verrons— jusqu'à accuser les Païens d'être le jouet des démons impurs (!)? La présentation la plus impartiale consiste, croyons-nous, à souligner que la religion païenne est fondamentalement une *religio* d'un contrat en vertu duquel les dieux accorderaient à Rome leur protection matérielle en échange du culte que leur offriraient les Romains. En effet, une fois rompu ce contrat avec l'interdiction progressive des cultes païens à partir de 380, il n'est pas étonnant, selon les Païens, que les dieux aient levé leur protection matérielle et que la Ville ait été si sauvagement saccagée le 24 août 410.

a) Une *religio* du contrat

1° *Le do ut des* : Une caractéristique de la religion romaine

Ce contrat que l'on peut ramener à ces deux termes l'offrande de cultes aux dieux contre leur protection matérielle est-elle plus globalement une caractéristique des religions dites primitives ? La question mérite sans doute d'être posée mais, d'une part, l'appellation de « religions primitives » pose problème tout autant que celle de « religions traditionnelles » ; d'autre part, Mircea Éliade dans *Histoire des croyances et des idées religieuses. 1: De l'Age de la pierre aux Mystères d'Eleusis* n'en fait pas un élément de définition déterminant.

Pour ce qui est plus précisément de la religion romaine, on peut évoquer

¹ Voir *supra*, « Introduction », « Deux parties centrales, deux méthodes ».

CHAPITRE I : UNE MEMOIRE PARTIELLE : LIVRE I

comme source latine directe le « Discours de Camille » au livre V de l'*Ab Vrbe condita* de Tite-Live¹. On se souvient que le contexte, qui n'est pas sans rappeler celui de *La Cité de Dieu*, est celui de la destruction de Rome par les Gaulois et que le débat est de savoir s'il faut abandonner Rome pour Véies ou s'il est préférable de reconstruire Rome sur son site originel. Camille plaide longuement pour le deuxième terme de l'alternative et Tite-Live conclut le discours en écrivant :

« Une grande émotion fut soulevée, dit-on, par le discours de Camille, et surtout par les arguments tirés de la religion² ».

C'est que le lien entre les Romains et le site de Rome est garanti par la *religio* du contrat selon les termes duquel les dieux assurent la protection matérielle au site où ils sont honorés.

On trouve dans les grandes synthèses sur la religion romaine que sont les ouvrages de Bayet et de Lehmann tous deux intitulés *La Religion romaine* des observations générales qui vont dans le sens de cette *religio* du contrat. Dans son article intitulé « St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The background of *The City of God* »³, Mommsen introduit l'expression latine « *do ut des* » pour signifier ce contrat d'obligation réciproque.

2° Un fondement de « l'histoire urbaine »

Mais, chose surprenante, après avoir fait de ce *do ut des* une caractéristique de la religion païenne, Mommsen voit cette idée d'un contrat passer chez les auteurs chrétiens presque sans changement puisqu'à la recherche de germes de « l'idée d'un progrès matériel depuis et par la foi au Christ », il trouve chez certains auteurs l'affirmation que « le début de l'Empire romain et de sa *Pax Romana* ayant coïncidé avec la naissance du Christ, la croissance de la foi

¹ Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, V, L-LIV.

² Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, V, LV : *Mouisse eos Camillus cum alia oratione, tum ea quae ad religiones pertinebat maxime dicitur* ».

³ T. E. Mommsen, « St. Augustine and the Christian Idea of Progress. The background of *The City of God* », *Journal of the History of Ideas* 12 (1951), pp. 346-374 = *Medieval and Renaissance Studies*, Ithaca, New-York, Cornell University Press, 1959, pp. 265-298.

est accompagnée de nouveaux progrès matériels »¹. Il trouve ainsi chez Tertullien l'idée qu'il n'y aurait plus eu depuis la naissance du Christ de catastrophes comparables à celles qu'il y a eu avant². Par ailleurs, il semble bien, d'après Eusèbe de Césarée³, que Constantin attendait de sa reconnaissance de la foi chrétienne un retour matériel selon le *do ut des* de la religion traditionnelle. De plus, depuis la fin de la succession dynastique, la victoire, avantage matériel est devenue, d'abord en régime païen puis en régime païen, un signe d'élection au pouvoir. Enfin plusieurs auteurs chrétiens⁴ trouvaient une contribution matérielle positive à l'expansion du culte chrétien et à son adoption officielle par l'Empire ce qui est bien une traduction chrétienne du contrat conçu par les Païens entre leurs dieux et la protection de leur cité.

Puisque le critère paganisme / christianisme n'est donc pas pertinent pour distinguer les théologies de l'histoire⁵ qui reposent sur un contrat avec les dieux —culte contre protection matérielle—, il faut en trouver un autre. Il semble bien que le critère histoire urbaine / histoire latine tel qu'il est développé par Inglebert⁶ ait une certaine pertinence. En effet, Inglebert oppose deux historiographies romaines : à une historiographie urbaine qui soutient inconditionnellement les décisions sénatoriales et la prééminence de la Ville sur l'Empire puisqu'elle relie les victoires de Rome et les dieux de l'*Vrbs*, il oppose une historiographie latine, plus provinciale et volontiers critique de l'impérialisme romain, les grandeurs de la République étant plus dues selon cette seconde historiographie aux vertus (*uirtutes*) des Vieux-romains qu'à leur piété (*pietas*). Or, on voit bien que les tenants d'une histoire romaine selon laquelle les succès sont garantis par le culte

¹ T. E. Mommsen, art. cit.

² Voir Tertullien, *Apologie*, 40, 13.

³ Voir Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, 10, 7, 1 ; *Vie de Constantin*, 3, 49.

⁴ Voir Origène, *Contre Celse*, 4, 49 ; Arnobe, *Contre les Païens*, 1, 6 ; Lactance, *Sur la Mort des Persécuteurs*, 52.

⁵ Indépendamment de la querelle sur l'appellation, c'est bien de « théo-logies de l'histoire » qu'il s'agit au sens propre d'interprétation de l'histoire par l'intervention des dieux et cela tant du côté chrétien, bien sûr, que du côté païen : Poser que les dieux assurent la survie d'une cité et derrière elle de toute une civilisation grâce à leur protection matérielle accordée en échange du culte, c'est bien tenir un discours sur l'histoire étroitement lié à un discours sur les dieux, autrement dit poser des éléments d'une « théo-logie de l'histoire ».

⁶ Voir H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome, Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, Paris, Études Augustiniennes, 1996.

aux dieux et la ruine est due à l'abandon de ces mêmes cultes se rangent du côté de l'historiographie urbaine tant païenne avec Symmaque dont les arguments pour la restauration de l'autel de la Victoire reposent largement sur le principe du *do ut des*¹ que chrétienne avec Damase, par exemple. Selon Inglebert, Augustin refusant aussi bien l'historiographie impériale d'Eusèbe de Césarée, d'Ambroise et de Prudence que l'historiographie urbaine chrétienne, inventerait dans la *Cité de Dieu* une forme d'historiographie latine chrétienne². Et il faut reconnaître que la *Cité de Dieu* jusque dans ce livre I n'est pas dénuée de virulentes attaques contre l'impérialisme romain dignes de la tradition de l'historiographie latine.

3° Des « propos anti-Chrétiens »

On comprend donc mieux le point de vue des Païens : le contrat avec les dieux ayant été rompu avec l'interdiction des cultes païens par les empereurs chrétiens surtout à partir de Théodose et sous la pression des évêques de Rome, il est prévisible et imputable aux Chrétiens que, une fois levée la protection matérielle garantie par ce contrat, la ville de Rome a été dévastée. On comprend aussi que ce point de vue soit encore plus fort dans les milieux romains, dans cette aristocratie sénatoriale romaine païenne cultivée qui constitue les interlocuteurs des *Saturnales* de Macrobe, « phares de la Cité romaine »³ : les Vettius Agorius Praetextatus, Virius Nicomachus Flavianus et Symmaque⁴. Or, c'est une partie de cette aristocratie sénatoriale a choisi, après le Sac de Rome, de se réfugier en Afrique, y diffusant largement ces « propos anti-Chrétiens »⁵. On peut deviner que ces attaques païennes ont persisté assez longtemps de la part des Païens puisque, de l'aveu même d'Augustin dans ses *Retractationes*, le but qui a

¹ Voir Symmaque, *Relatio*, § 3.4.8.9.

² Voir H. Inglebert, *Op. cit.*, p. 404 : « Augustin ne peut accepter [la] conception païenne et urbaine [des réfugiés païens en Afrique], car il est chrétien et africain. Mais il ne peut défendre la théorie eusébiennne, trop grecque et démentie par Alaric. Alors, il ne lui reste, logiquement que la position latine. Il lui faut reprendre l'histoire traditionnelle de Rome, la comprendre sans les dieux, et l'intégrer dans le plan divin. »

³ Macrobe, *Saturnales* : « *ciuitatis nostrae lumina* ».

⁴ Voir P. Cambronne, *Un Voyage...*, I, *Op. cit.*, p. 83-84.

⁵ L'expression est empruntée à P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^{er} au VI^{es}*, Paris, L'Artisan du Livre, 1934. Rééd. Paris, Cerf, 2005.

déclenché la rédaction de la *Cité de Dieu* quelques années après le Sac de Rome¹ et l'exil des nobles païens en Afrique a été d'y répondre. Le texte assez long des *Retractationes* mérite d'être cité :

« Sur les entrefaites, Rome fut détruite sous les coups de l'invasion des Goths que conduisait le roi Alaric : ce fut un grand désastre. Les adorateurs d'une multitude de faux dieux, que nous appelons ordinairement les païens, s'efforcèrent de faire retomber ce désastre sur la religion chrétienne et se mirent à blasphémer le vrai Dieu avec plus d'âpreté et d'amertume que d'habitude. C'est pourquoi, brûlé du 'zèle de la maison de Dieu'² je décidai d'écrire contre leurs blasphèmes ou leurs erreurs les livres de la Cité de Dieu. »³

On devine que si le « zèle » pastoral de l'évêque d'Hippone a été ainsi stimulé, c'est que ces « propos anti-Chrétiens », loin de rester confinés aux seuls milieux païens, ont eu une influence sur les Chrétiens hésitants autant que sur les fidèles.

Très représentatif de ces Chrétiens hésitants⁴ est ce Volusianus⁵ dont nous savons par la correspondance entre Augustin et Marcellinus qu'il désirait s'instruire de la religion chrétienne et demandait à Marcellinus des éclaircissements qui mirent ce dernier dans de telles difficultés qu'il appela au secours Augustin⁶ qui écrivit en réponse... la *Cité de Dieu*⁷, signe qu'Augustin avait conscience des dégâts que pouvaient produire les « propos anti-Chrétiens »

¹ La publication du livre I est datée de fin 413-début 414 selon G. P. O'Daly, *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Oxford University Press / Clarendon Press, Oxford, 1999¹, 2004².

² Ps. 68, 10 ; Jn. 2, 17.

³ Augustin, *Retractationes* II, XLIII, 1 : « *Interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magna cladis euersa est. Cuius euersionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos uocamus, in christianam religionem referre conantes, solito acerbius et amarius Deum uerum blasphemare coeperunt. Vnde ego exardescens 'zelo domus Dei' aduersus eorum blasphemias uel errores libros De ciuitate Dei scribere institui.* »

⁴ L'appellation de Mandouze est celle de « demi-chrétiens » dans A. Mandouze, *Saint Augustin. L'Aventure de la Raison et de la Grâce*, « Chapitre VI. Les Métamorphoses de Rome », « Les demi-chrétiens ». Paris, Études Augustiniennes, 1968.

⁵ Voir A. Chastagnol, « Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire », *Revue des Études Anciennes*, t. LVIII, 1956, p. 240-253.

⁶ Voir M. Moreau, « Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin », *Recherches Augustiniennes*, n°9, 1979, Paris, Études Augustiniennes, p. 3-181.

⁷ Voir C. D., I, 1 : La très glorieuse Cité de Dieu [...] tel est, mon bien cher fils Marcellin, l'objet de cet ouvrage. Je l'ai entrepris à votre demande, pour m'acquitter de la promesse que je vous ai faite (*Gloriosissimam ciuitatem dei [...] hoc opere ad te instituto et mea ad te promissione debito, fili carissime Marcelline, suscepi*). Voir H.-I. Marrou, « La première phrase de la *Cité de Dieu* », *Institut de France, Séance publique annuelle des Cinq Académies*, lundi 25 octobre 1971, p. 25-31.

des païens sur les hésitants. « Contre les païens », Augustin écrivait donc aussi à destination des chrétiens hésitants et même des fidèles confirmés¹.

En effet, nombreux sont les commentateurs à avoir montré, en raison de la proximité des thèmes, la longue préparation que constituent à la *Cité de Dieu*, les sermons 81, 296, 105 et 397², tous adressés comme sermons aux plus fidèles des catholiques de Carthage et répondant à des doutes profonds instillés en eux à la suite du Sac de Rome par les « propos anti-Chrétiens » des Païens.

b) Une réponse de la « Cité de Dieu » à la « Cité terrestre »

Comme nous venons de le voir, selon l'aveu même d'Augustin dans ses *Retractationes*, son objectif en écrivant l'ensemble de la *Cité de Dieu* était de répondre aux attaques des païens accusant les chrétiens d'être responsables du sac de Rome de 410. Mais cet objectif est encore plus explicitement et plus directement celui du livre I. Or, comme en introduction et en conclusion de ce livre, Augustin n'hésite pas à présenter cette réponse ou « ces réponses » — qui pourraient à première vue n'être que de circonstance³ — comme une réponse de la Cité de Dieu à la Cité Terrestre. C'est en effet l'affirmation introductrice du chapitre I car si les « ennemis » de la Cité de Dieu sont d'abord évoqués en termes très généraux

— « C'est en effet de cette Cité que viennent les ennemis contre lesquels il faut défendre la Cité de Dieu »⁴—,

allusion est ensuite assez clairement faite aux récentes attaques suivant le Sac de Rome :

¹ Sur ces deux catégories de destinataires de la *Cité de Dieu*, voir G. P. O'Daly, *Op. cit.*, « 2. La constitution de l'ouvrage », « 3. Lectorat » et *infra*, « Chapitre X : L'*Auctoritas* du Christ s'impose au paganisme : Livre X », « a) Un double destinataire ».

² cf. *Sermons sur la chute de Rome*, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, n°8, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004

³ Voir P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1947, p. 614-615 : « ce livre, qui n'était à l'origine qu'un écrit de circonstance ou de polémique s'est développé au point de devenir une puissante synthèse doctrinale » cité dans T. Orlandi, « Origine e composizione del I libro del *De Civitate Dei* di Agostino », *Studi classici e orientali*, n°14, Pise, Libreria Goliardica Editrice, 1965, p. 120.

⁴ *C. D.*, I, 1 : « *Ex hac namque existunt inimici, aduersus quos defendenda est dei ciuitas* ».

CHAPITRE I : UNE MEMOIRE PARTIELLE : LIVRE I

« beaucoup d'autres [...] brûlent tellement contre elle des feux de la haine [...] qu'aujourd'hui ils [...] remuent [...] leurs langues pour l'attaquer »¹.

Comme en écho, le chapitre XXXV, conclusif du livre I si l'on met à part le chapitre XXXVI qui annonce le plan des vingt-deux livres suivants, s'ouvre par cette récapitulation :

« Telles sont les réponses ou d'autres semblables, s'il est possible d'en trouver de plus riches et de plus à propos, que doit faire à ses ennemis la famille rachetée du Christ Seigneur, la Cité étrangère ici-bas du Christ-Roi »².

Cette constatation que les réponses apportées par Augustin dès le livre I aux attaques portées par les Païens contre les Chrétiens accusés d'être responsables du Sac de Rome sont présentées comme une réponse de la Cité de Dieu à ses ennemis de la Cité Terrestre est un indice de plus de l'unité profonde non seulement des dix premiers livres réputés plus apologétiques avec les onze suivants plus consacrés au thème des deux cités mais aussi de ce premier livre réputé de circonstance avec l'ensemble du projet.³ Comment mieux montrer la supériorité de la mémoire que propose Augustin sur celle des Païens qu'en faisant de celle-là une mémoire totalisante au point d'englober celle-ci dans son point de vue ? La petite polémique conjoncturelle de quelques aristocrates romains païens contre les chrétiens au lendemain du 24 août ne trouve sa place et son sens, comme un petit sarcasme de la Cité Terrestre lancée contre la Cité de Dieu, que dans la grande épopée cosmique et historique de la lutte entre les deux cités.

1° Une *retorsio* apologétique

Renouant ainsi avec les procédés les plus conventionnels de l'apologétique

¹ C. D., I, 1: « multi uero in eam tantis exardescunt ignibus odiorum tamque manifestis beneficiis redemptoris eius ingrati sunt, ut hodie contra eam non mouerent, nisi [...] ».

² C. D., I, XXXV : « Haec et talia, si qua uberius et commodius potuerit, respondeat inimicis suis redempta familia domini Christi et peregrina ciuitas regis Christi. »

- Ce rapprochement de phrases ou d'expressions entre les chapitres 1 et XXXIV du livre I est déjà signalé par T. Orlandi, « Origine... », art. cit., p. 122 mais comme argument pour un découpage du livre I en trois parties (I-VII ; VIII-XXIX et XXX-XXXV) correspondant à trois arguments différents.

³ Voir *infra*, « c) Une introduction à une histoire cosmique », « 2° L'esprit de la démarche apologétique ».

chrétienne déjà bien en place¹ ainsi que ceux de la rhétorique classique qu'il a tant enseignée — les premiers n'étant pas sans rapport de filiation directe avec les seconds—, Augustin dans une première partie² de ce livre I utilise au sens le plus strict le procédé apologétique dit de la *retorsio*. En effet, aux deux principaux arguments païens implicites dans cette *retorsio* mais que l'on peut donc facilement reformuler une fois identifié le procédé — « Rome a été détruite à cause des temps chrétiens » et « Les chrétiens ont été particulièrement punis ce qui prouve que leur dieu n'est pas protecteur »—, Augustin fait subir un renversement radical qui aboutit pour le premier argument à une inversion complète « Des païens ont été sauvés grâce aux temps chrétiens », pour le second à une dénégation pure et simple : « Les chrétiens n'ont pas été punis ; d'ailleurs, ils n'ont pas subi de maux au vrai sens du terme ».

Les chapitres II à VII concourent tous à cette première *retorsio* qui consiste à affirmer que « Des païens ont été sauvés grâce aux temps chrétiens ». Augustin rappelle d'abord le fait que des hommes ont été épargnés dans des églises de Rome ; en particulier

« les monuments des martyrs et les basiliques des apôtres qui, lors du sac de la Ville, ont recueilli fidèles et étrangers, venus s'y réfugier »³.

Du lieu de l'église dont le seuil constitue selon Augustin comme une limite où merveilleusement, miraculeusement, « venait expirer la furie des massacreurs »⁴,

¹ G. P. O'Daly dans le troisième chapitre de son *Augustine's City of God... (Op. cit.)* intitulé « 3. La tradition apologétique » trouve neuf thèmes qui font que, selon lui, Augustin s'inscrit avec la *Cité de Dieu* dans les topiques et les arguments de la tradition apologétique, même si ces thèmes sont plus importants que des influences spécifiques de l'Apologétique sur Augustin, puisqu'il n'y a pas de preuve qu'il a lu Minucius Félix, Arnobe ou Prudence, mais seulement qu'il connaît les *Institutiones divines* de Lactance (puisqu'il cite des versets de la sibylle dans *La Cité de Dieu*, XVIII, 23) et Tertullien dont il cite l'*Ad Nationes* dans *La Cité de Dieu* VII, 1.

² Avec la Bibliothèque Augustinienne qui en fait une « Première Section » intitulée « Les églises, lieux d'asile pour les Romains » (Bibliothèque Augustinienne n°33, p. 193), tous les commentateurs du Livre I sont unanimes pour isoler une première partie constituée des sept premiers chapitres : T. Orlandi, « Origine ... » art. cit., p. 122 ; L. Polverini, « Il I libro del *De Civitate Dei* », *Lectione Augustini XV-XVI-XVII. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum (coll. « Studia Ephemeridis Augustinianum », 86), p. 34.

³ *C. D.*, I, 1 : « *Testantur hoc martyrum loca et basilicae apostolorum, quae in illa uastatione Urbis ad se confugientes suos alienosque receperunt.* »

- Le fait rapporté par Orose (*Historiae aduersus paganos* VII, 39) et explicitement mis en rapport avec un ordre d'Alaric lui-même n'est pas mis en doute par les historiens contemporains du moins par A. Piganiol, *Le Sac de Rome*, coll. « Le Mémorial des siècles », Albin Michel, Paris, 1964.

⁴ *C. D.*, I, 1 : « *Ibi accipiebat litem trucidatoris furor.* ». On notera dans toute cette phrase l'effet

il passe insensiblement à la cause non moins miraculeuse : le nom du Christ puisque l'église est un lieu consacré au nom du Christ :

« Mais le fait d'avoir été épargnés par de farouches barbares contre toutes les lois de la guerre, soit en tout lieu à cause du nom du Christ, soit en de vastes sanctuaires consacrés au nom du Christ, choisis en vue d'une plus grande miséricorde pour abriter une grande foule, ce fait, ils devaient¹ l'attribuer aux temps chrétiens ; ils devaient en rendre grâces à Dieu »²

Avec la reprise de l'expression « temps chrétiens »³ aux Païens accusateurs des Chrétiens, on comprend l'exactitude jusqu'où Augustin a voulu pousser la *retorsio* pour lui donner sa plus grande force : loin que Rome ait été détruite à cause des temps chrétiens, des Romains — or qu'est une cité sinon des citoyens et non des murs ?⁴ — ont été sauvés grâce à ces mêmes temps chrétiens ce qui constitue l'affirmation exactement inverse. Mais elle reste à prouver. Comme preuve que ce salut d'hommes assiégés est lié à la douceur inédite des temps chrétiens, douceur qui atteint même les barbares⁵, Augustin parcourant les temps païens d'après les historiens païens⁶ ne trouve pas d'exemples d'un tel salut lors

dramatique de l'anaphore des adverbes de lieu : *Huc [...] ibi [...] illo*.

¹ Exceptionnellement, nous traduisons « devaient » là où la traduction de la Bibliothèque Augustinienne (n°33, p. 195) traduit « devraient ».

² *C. D.*, I, I : « *Illud uero, quod eis uel ubicumque propter Christi nomen uel in locis Christi nomini dicatissimis et amplissimis ac pro largiore misericordia ad capacitatem multitudinis electis praeter bellorum morem truculenti barbari pepercerunt, hoc tribuere temporibus Christianis, hinc deo agere gratias* ».

³ Selon H. Inglebert, *Op. cit.*, « D) Les tempora christiana », p. 413, l'expression « *tempora christiana* » désignerait sous la plume d'Augustin la période s'étendant depuis l'Incarnation du Christ et non seulement depuis l'Empire chrétien. Dans la bouche de ses contradicteurs païens pourtant, l'expression désigne surtout le règne du chrétien Théodose et les interdictions qu'il a fait prendre successivement des cultes païens et dans lesquels ils voient la cause du Sac de Rome. Les « temps chrétiens » désigneraient donc surtout la période récente courant depuis les années 390. La question du point de vue et du locuteur est donc essentielle pour comprendre ce que recouvre l'expression « *tempora christiana* » comme l'a bien vu G. Madec dans « *Tempora christiana. Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne ?* », *Petites Études augustiniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1994, pp. 233-259.

⁴ Que Rome n'est pas morte puisque seules des pierres sont tombées et non des hommes et qu'une cité se définit comme un corps de citoyens, c'était déjà l'argumentation d'Augustin dans le *Sermo* 81 de fin 410 (*Sermo* 81, 9) et on retrouve l'argument en *C. D.*, II, II - Voir Bibliothèque Augustinienne n°33, Note Complémentaire 13 « Ce qui s'est écroulé ce sont des pierres », p. 782.

⁵ *C. D.*, I, VII : « Ces cœurs d'une cruauté farouche, [Dieu] les a terrifiés, bridés, merveilleusement adoucis (*Truculentissimas et saeuissimas mentes ille terruit, ille frenauit, ille mirabiliter temperauit*) ». De fait, les Goths d'Alaric étaient depuis longtemps convertis au christianisme, certes arien.

⁶ Voir *C. D.*, I, II : « On a écrit bien des livres sur les guerres, soit avant la fondation de Rome, soit depuis sa naissance et son hégémonie (*Tot bella conscripta sunt uel ante conditam Romam uel ab*

de la prise d'une ville : les épargnés doivent donc leur salut aux temps chrétiens. Dans ce rapide parcours de la poliorcétique antique, Augustin commence par s'attarder longuement (chapitres II, III et IV) sur la prise de Troie. L'occasion est trop belle pour qu'il n'insiste pas sur le fait attesté par l'autorité païenne par excellence qu'est Virgile¹ que les Pénates troyennes emportées par Énée qui en a fait celles de Rome étaient donc déjà des « Pénates vaincus ». Du même coup, au cours de ce qui n'était jusque-là qu'une *retorsio* apologétique en réponse aux attaques des Païens contre les Chrétiens rendus responsables du Sac de Rome, Augustin sape sinon un des fondements réels du mythe païen de l'éternité de la Ville, du moins un de ses symboles les plus forts. Après un moment très rhétorique de par ses oppositions terme à terme entre les temples troyens incapables de protéger leurs réfugiés et les églises romaines capables de le faire², Augustin choisit d'examiner non plus les prises de villes dont ont été victimes les Romains ou leurs ancêtres troyens mais les prises de villes par les Romains : « Voyons les Romains eux-mêmes »³. Le raisonnement *a fortiori* est ici implicite : si les Romains qui constitue le peuple le plus civilisé n'ont épargné aucun ennemi réfugié dans un temple d'une ville prise, inutile d'en chercher d'hypothétiques exemples de la part d'autres nations. Or, deux célèbres prises de ville — celle de Syracuse et celle de Tarente— omettent de préciser que des Syracusains et des Tarentins ont été épargnés alors même que la clémence des deux chefs romains, auteurs de ces prises de cités —Marcus Marcellus pour Syracuse et Fabius pour Tarente— est soulignée dans l'*exemplum* livien⁴. Ces deux exemples sont très

eius exortu et imperio) ».

¹ Pas moins de deux passages de l'*Énéide* sont convoqués pour justifier l'épithète « vaincus » appliquée aux Pénates ou aux dieux de Troie :

-Virgile, *Énéide*, I, 68.69 cité en *C. D.*, I, III : « Une race que je hais fait voile sur la mer Tyrrhénienne, portant en Italie Ilion et ses Pénates vaincus

*(gens inimica mihi Tyrrhenum nauigat aequor
Ilium in Italiam portans uictosque Penates.)* »

-Virgile, *Énéide*, II, 319-321 cité en *C. D.*, I, III : « Panthus, fils d'Othrys, prêtre de la citadelle d'Apollon, tenant en ses mains les objets sacrés et les dieux vaincus, traîne lui-même son tout jeune fils et se dirige vers le seuil en une course éperdue

*(Panthus Othryades, arcis Phoebique sacerdos,
sacra manu uictosque deos paruumque nepotem
ipse trahit cursuque amens ad limina tendit?)* »

² Voir *C. D.*, I, IV.

³ *C. D.*, I, VI : « *Romanos ipsos uideamus* ».

⁴ Voir respectivement Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, XXV, 24, 11 et XXVII, 16, 8.

représentatifs de la manière dont Augustin exploite l'*exemplum* des historiens : de manière rhétorique¹ bien sûr comme c'était traditionnel dans l'éloquence judiciaire, politique ou philosophique et comme l'atteste l'existence de recueils d'*exempla* mais dans une radicale subversion de cet usage traditionnel puisqu'à partir du non-dit —ici le fait que des ennemis aient été épargnés—, Augustin en tire la preuve qu'ils ne l'ont pas été, ce qui va à l'encontre du modèle de clémence que retient l'*exemplum*.

Les chapitres VIII à XV² constituent une *retorsio* à une seconde attaque des païens qu'il est possible de reformuler ainsi : « Les chrétiens ont été particulièrement punis ce qui prouve que leur dieu n'est pas protecteur ». En effet la proposition

« Pourquoi donc cette divine miséricorde s'est-elle étendue aux impies et aux ingrats ? »³

qui ouvre le chapitre VIII n'est qu'une instance fictive⁴ par laquelle Augustin imagine ce que les Païens pourraient lui rétorquer à la suite de ce développement sur les Païens épargnés dans des églises. C'est surtout une habile transition entre les deux *retorsiones* et vers cette seconde véritable attaque des Païens : « Comment expliquer, dès lors —si les païens censés être les méchants aux yeux du dieu des chrétiens ont été épargnés par miséricorde— que des Chrétiens censés être bons n'ont pas été épargnés, eux, au point de subir toutes sortes de maux ? Quel est ce dieu qui ne protégerait pas même ses fidèles ? ». Lorsque dans les sermons sur le Sac de Rome⁵, en particulier dans le *Sermo 296* du 29 juin 411, Augustin répond à cette objection « Pourquoi les Chrétiens n'ont-ils pas été

¹ H. Inglebert dans sa typologie des discours historiques isole à côté d'une « histoire idéologique », d'une « histoire religieuse » et d'une « histoire symbolique », une « histoire rhétorique » et, dans un tableau (*Op. cit.*, p. 416) répartissant selon ces quatre types d'histoire la matière historique des livres de *La Cité de Dieu*, classe les références historiques du livre I dans l'« histoire rhétorique ».

² De la même façon que tous les commentateurs et éditeurs du Livre I étaient unanimes pour isoler une première partie constituée des sept premiers chapitres, ils voient un sensible cohérent du chapitre VIII au chapitre XV. Voir la Bibliothèque Augustinienne qui en fait une « Deuxième Section » intitulée « Païens et chrétiens devant le malheur » (Bibliothèque Augustinienne n°33, p. 211), T. Orlandi, « Origine... », art. cit, p. 122 et L. Polverini, « Il libro... », art. cit., p. 35.

³ *C. D.*, I, VIII, 1 : « *cur ergo ista diuina misericordia etiam ad inpios ingratosque peruenit ?* »

⁴ Comme le suggèrent l'emploi du futur et de l'indéfini « *aliquis* » dans la proposition introductrice : « On dira » (« *dicet aliquis* »).

⁵ Voir *Sermons sur la chute de Rome*, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, Paris, Études Augustiniennes. Voir T. S. De Bruyn, « Ambivalence within a 'totalizing Discourse' : Augustine's Sermons on the Sack of Rome », *Journal of Early Christian Studies*, n°1, 1993, p. 405-421.

épargnés ? »¹, il répond très clairement à des Chrétiens qui, à cause du sac de Rome et de la façon dont des Chrétiens en ont été victimes, doutent de la foi qu'on peut accorder à un dieu qui semble avoir abandonné ses fidèles. Or, dans ce premier livre de *La Cité de Dieu*, cette objection est présentée comme provenant des Païens comme l'attestent les propositions incises² et surtout cette phrase conclusive du développement sur la captivité qui, à travers la périphrase « *ces railleurs impudents et imprudents de notre très salutaire religion* », fait remonter aux Païens ces objections de Chrétiens victimes de multiples maux lors de ce Sac de Rome :

« *Mais puisque ce débat a eu pour origine le cas de ces chrétiens emmenés eux aussi en captivité, qu'ils considèrent la situation et se taisent ces railleurs impudents et imprudents de notre très salutaire religion* »³.

Cette objection soulignant le sort malheureux de nombreux Chrétiens lors du sac de Rome est-elle donc d'origine païenne ou chrétienne? Il semble bien qu'elle soit plutôt d'origine païenne comme le montre l'écho qu'on en trouve dans un passage du *De Cura gerenda pro mortuis*⁴ mais qu'elle ait eu prise sur beaucoup de chrétiens au point qu'ils aient exprimé des doutes⁵ et que leurs évêques comme Augustin aient eu à cœur de leur répondre. À cette objection d'origine païenne donc, la *retorsio* augustinienne prend la forme d'une dénégation en deux temps : Le développement des chapitres VIII et IX vise à démontrer que « Les chrétiens n'ont pas été punis » et celui des chapitres X à XV qu'« ils n'ont pas subi de maux au vrai sens du terme ».

Pour nier que les chrétiens aient été punis, Augustin s'emploie à montrer au chapitre VIII dans un raisonnement qui pourra paraître un peu spécieux qu'un même sort malheureux a une signification différente pour un Païen et pour un

¹ Augustin, *Sermo* 296, 8.9.

² Voir *C. D.*, I, x, 4 : « De plus, nous dit-on, une longue famine a ruiné une masse de chrétiens (*Multos, inquit, etiam Christianos fame diuturna uastauit*). ».

-Cf. I, XIV : « Mais, dira-t-on, beaucoup de chrétiens ont été aussi emmenés en captivité (*Sed multi, inquit, Christiani etiam captiui ducti sunt*) ! ».

-Ces incises sont à opposer au « *dicet aliquis* » du chapitre VIII, instance inventée par Augustin pour des besoins de transition.

³ *C. D.*, I, XV, 2 : « *uerum quia de illis Christianis orta quaestio est, qui etiam captiuati sunt, hoc intueantur et taceant, qui saluberrimae religioni hinc inpudenter atque imprudenter inludunt* ».

⁴ Cf. Augustin, *De Cura gerenda pro mortuis*, II, 3.

⁵ Cf. Augustin, *Epistulae* 3, 3.

Chrétien : Vraie punition pour un Païen

—« *L'homme méchant [...] est châtié par le malheur temporel, parce qu'il est corrompu par le bonheur* »¹—,

le malheur temporel n'est qu'une épreuve de purification pour le Chrétien. Loin d'atténuer l'opposition dans ce qu'elle pourrait présenter de spécieux, Augustin l'accentue encore par des moyens rhétoriques sur le modèle des paradoxes stoïciens :

« *Il reste [...] une dissemblance entre ceux qui souffrent, malgré la ressemblance de leurs souffrances* »²

et dans l'imitation des proverbes populaires ou bibliques, comme si cette sagesse supérieure de la Providence restait cachée à la raison des arguments : « *Sous l'action du même feu, l'or brille et la paille fume* »³... Reste à trouver un motif qui justifie l'action purificatrice des maux temporels sinon infligés, du moins permis par Dieu à l'encontre des Chrétiens lors du Sac de Rome. Au chapitre IX, Augustin voit dans les malheurs dont ont été victimes les Chrétiens une épreuve envoyée pour les purifier de leurs manquements au devoir de correction fraternelle. On ne peut pas ne pas deviner sous une phrase telle que celle-ci

« *ils [les Chrétiens] prennent soin de ne pas les offenser [les Païens] de peur d'être lésés par eux dans ces biens dont les justes usent légitimement [...] mais plus avidement qu'il ne faudrait pour des chrétiens* »⁴,

une allusion aux intérêts que se ménageaient certains Chrétiens d'Afrique auprès d'aristocrates païens encore influents dans l'espoir d'obtenir d'eux des places ou des privilèges. C'est précisément cet intérêt pour les avantages matériels qui fera ressentir durement à certains Chrétiens ces maux matériels alors qu'en réalité ils ne sont pas vraiment des maux puisqu'ils n'atteignent pas ce qui constitue le vrai bien du Chrétien.

Que ces maux n'en soient pas tout à fait, c'est la deuxième dénégation que

¹ C. D., I, VIII, 2 : « *malus [...] ideo huiusce modi [i.e. : temporali] infelicitate punitur, quia felicitate corrumpitur* ».

² C. D., I, VIII, 2 : « *Manet [...] enim dissimilitudo passorum etiam iam dissimilitudine passionum* »

³ C. D., I, VIII, 2 : « *sub uno igne aurum rutilat palea fumat* ».

⁴ C. D., I, IX, 2 : « *dum eorum offensiones cauent, ne sibi noceant in his rebus, quibus licite boni [...] utuntur, sed cupidius quam oportebat eos, qui...* ».

développe Augustin aux chapitres X à XV dans le cadre de ce que nous avons appelé la seconde *retorsio* : celle qui répond à cette attaque des Païens « Les Chrétiens ont été particulièrement punis ce qui prouve que leur dieu n'est pas protecteur ». La liste des maux ainsi déniés — la perte de richesses (X, 1.2), la torture (X, 3), la famine (X, 4), la mort violente (XI), la privation de sépulture (XII), la captivité (XIV) et le viol (XVI) — correspond à celle des attaques païennes telles que rapportées dans le sermon *de Urbis Excidio*¹. Pour nous en tenir au cadre de notre travail, il nous suffira de signaler l'importance de l'argument scripturaire placé en tête de ce développement « Nous savons que pour ceux qui l'aiment, Dieu fait concourir toute chose »² et dont Augustin tire que tout mal pour un Chrétien tourne à un bien.

2° Le fruit de la décadence morale, œuvre des démons

Cette *retorsio*³ culmine dans une accusation qui se retourne contre les accusateurs : Le sac de Rome ne serait que le fruit naturel de la longue décadence morale des Romains, elle-même œuvre des démons. Cette accusation était déjà insinuée dans une proposition relative du chapitre III :

« Blasphémateurs, ils imputent au Christ les maux que leurs mœurs corrompues leur ont justement mérités »⁴ — ;

elle est ici amenée grâce à la figure de Scipion Nasica qui assure l'unité de ces

¹ Cf. Augustin, *De Urbis Excidio*, II, 2 ; *Sermo* 296, 7.8.

² *Rm.* 8, 28 : « *Scimus quia diligentibus Deum omnia cooperatur in bonum* » cité en *C. D.*, I, X, 1.

³ Volontairement et en contradiction avec le principe énoncé en introduction selon lequel c'est l'ensemble de l'œuvre comme un tout qui serait ici considéré, nous omettons les chapitres XVI à XXIX dans lesquels la Bibliothèque Augustinienne voit une « III° Section » qu'elle intitule « La question des chrétiennes outragées » (Bibliothèque Augustinienne n°33, p. 245), ce en quoi elle est reprise par T. Orlandi (« Origine... », art. cit., p. 122) puis par L. Polverini (« Il I libro... », art. cit., p. 36.37). Ne s'agit-il pas plutôt, à la suite des autres, d'une amplification d'un malheur particulier, toujours dans le souci apologétique de montrer que ce n'en est pas un mais avec, de surcroît, le souci pastoral qui explique cette amplification de défendre l'intégrité morale des vierges violentées et de condamner absolument le suicide ? Une phrase d'Augustin avertissant du changement des destinataires nous autorise à voir ici une vraie digression : « Aussi avons-nous moins à cœur de répondre aux étrangers que de consoler nos coréligionnaires (*Nec tantum hic curamus alienis responsionem reddere, quantum ipsis nostris consolationem*) » (*C. D.*, I, XVI).

⁴ *C. D.*, I, III : « *ea mala, quae pro suorum morum peruersitate merito patiuntur, blasphemantes Christo imputant* ».

chapitres XXX à XXIII. Bien sûr, Augustin souligne la valeur hautement exemplaire aux yeux de ses adversaires païens de ce « fameux Scipion Nasica », modèle tant moral que religieux¹. Mais la vigueur de l'évocation —au sens propre— de la figure de Scipion Nasica :

« S'il vivait encore [...] vous n'oseriez pas sans doute le regarder en face, car c'est lui qui réprimerait votre impudence actuelle »²

se perd dans la complexité pour ne pas dire l'artificialité de l'analogie entre les Romains de la République préférant détruire Carthage pour ménager leur sécurité propice à la débauche et les Romains de 410 accusant les Chrétiens

« [de] jouir en toute sécurité de [leur] luxe et [se] laisser se dissoudre, à l'abri de toute gêne pénible, dans les mœurs les plus dépravées »³.

Derrière cette laborieuse analogie, Augustin cache mal, selon nous, son but qui est de parvenir en deux temps à suggérer que le Sac de Rome est le fruit de la décadence morale des Romains, elle-même œuvre des démons : en passant dans un premier temps des murs aux mœurs (I, XXX-XXXI) et, dans un second temps, des vices aux démons (I, XXXI-XXXIII). Or, il trouve dans deux interventions historiques de Scipion Nasica —son argumentation en faveur de la non-destruction de Carthage et son interdiction de tout théâtre fixe— un moyen d'assurer ces deux passages sous une autorité incontestable aux yeux des Païens.

Pour passer des murs aux mœurs, Augustin s'appuie sur l'autorité de Scipion Nasica argumentant en faveur de la non destruction de Carthage. En effet, comme le rappelle Augustin, si le pontife païen s'opposait au « *Carthago delenda*

¹ Voir *C. D.*, I, XXX : « le fameux Scipion Nasica, jadis votre pontife, que dans l'épouvante de la guerre punique le Sénat, en quête du citoyen le plus vertueux choisit unanimement pour recevoir la statue sacrée de Phrygie (*Nasica ille Scipio vester quondam pontifex [...], quem sub terrore belli Punici in suscipiendis Phrygiis sacris, cum uir optimus quaereretur, universus senatus elegit*) ».

- L'*auctoritas* païenne du personnage est rappelée régulièrement dans des épithètes très répétitives de ces chapitres :

. « *ille Scipio pontifex maximus vester, ille iudicio totius senatus uir optimus* » (*C. D.*, I, XXX).

. « *idem ipse vester pontifex maximus, a senatu illius temporis (quod saepe dicendum est) electus sine ulla sententiarum discrepantia uir optimus* » (*C. D.*, I, XXXI).

² *C. D.*, I, XXX : « Si [...] uiueret [...] cuius os fortasse non auderetis aspicere, ipse uos ab hac impudentia cohiberet. »

³ *C. D.*, I, XXX : « *quia uestram luxuriam cupitis habere securam et perditissimis moribus remota omni molestiarum asperitate diffluere* ».

est » de Caton, c'était dans la crainte que la prospérité corrompît les mœurs :

« *le peuple romain a été rendu rapace et débauché par cette prospérité contre laquelle le fameux Nasica a fort sagement estimé devoir le mettre en garde, quand il se refusait à détruire la plus grande, la plus forte, la plus opulente de ses rivales* »¹.

Pour Scipion, le bonheur et la survie d'un état dépendent donc essentiellement des ses mœurs comme le rappelle Augustin dans un jeu de mots rhétorique entre « *moenibus* » et « *moribus* » qu'il feint d'emprunter —ou emprunte réellement ?— aux discours de Scipion :

« *Car il [Scipion] ne croyait pas au bonheur d'un État dans lequel les murs sont debout et les mœurs en ruines* »².

Comme preuve *a contrario* de cette corrélation entre la santé d'un état et les mœurs de ses citoyens³, Augustin dresse dans les dernières lignes du chapitre XXX et les premières du chapitre XXXI une rapide histoire de Rome comme une longue décadence morale et politique⁴, politique parce qu'elle était d'abord morale. Ainsi les guerres civiles et l'impérialisme respectivement dénoncés comme fauteurs de discorde et de servitude —deux maux politiques— auraient pour origine un même « *appétit de domination (libido dominandi)* »⁵. Quant au despotisme (« *potestas regia* ») qui désigne la mise en place des institutions impériales, il a été permis par le mal moral du peuple :

« *Cette continuité d'honneurs n'était possible que si l'ambition était toute-puissante. Et celle-ci ne pouvait être toute-puissante que dans un peuple corrompu par la rapacité et la débauche* »⁶.

¹ C. D., I, XXXI : « *avarus uero luxuriosusque populus secundis rebus effectus est, quas Nasica ille prouidentissime cauendas esse censebat, quando ciuitatem hostium maximam fortissimam opulentissimam nolebat auferri* ».

² C. D., I, XXXIII : « *Neque enim censebat ille felicem esse rem publicam stantibus moenibus, ruentibus moribus* ».

³ C. D., I, XXX : « *« Son point de vue fut juste : les événements eux-mêmes ont démontré qu'il avait dit vrai (Nec eum sententia fefellit : re ipsa probatum est quam uerum diceret)* ».

⁴ Le texte, à notre connaissance peu remarqué et commenté présente sous une forme particulièrement saisissante de densité la conception que se fait Augustin de l'histoire romaine.

⁵ C. D., I, XXX : « *eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia uitia generis humani meracior inerat uniuerso populo Romano, posteaquam in paucis potentioribus uicit, obtritatosque ceteros etiam iugo seruitutis obpressit* ».

⁶ C. D., I, XXXI : « *honorum porro continuandorum facultas non esset, nisi ambitio praeualeret. minime autem praeualeret ambitio, nisi in populo auaritia luxuriaque corrupto* ».

Le recours dans cette page aux anti-valeurs personnifiées que sont *Cupiditas*, *Luxuria*, *Avaritia* et *Ambitio* pousse inévitablement à la rapprocher du célèbre texte de Salluste¹ dont Augustin s'inspire certainement pour une conception décadentiste de l'histoire romaine. Mais comme l'a bien vu Inglebert, Augustin inverse le lien causal établi par Salluste : « alors que les Romains pensaient que c'étaient les conquêtes et leurs richesses qui avaient corrompu Rome, Augustin pose que c'est la corruption des mœurs qui a entraîné des conquêtes inutiles »². De même, le même Inglebert a pu souligner l'influence qu'a eue sur Augustin l'historiographie latine et qui se retrouve dans sa sévère condamnation de l'impérialisme. Mais ces deux sources possibles de cette page ne doivent pas faire oublier que le but d'Augustin est à ce stade du livre I de passer des « murs » aux « mœurs » en s'appuyant sur l'autorité païenne qu'est Scipion Nasica dont le principe de corrélation entre la santé d'un état (les « murs ») et les « mœurs » de ses citoyens est corroboré *a contrario* par l'histoire romaine tout entière décadente tant politiquement que moralement.

Le génie d'Augustin est ici de continuer à s'appuyer sur l'autorité du même Scipion Nasica pour avancer dans sa démonstration que le Sac de Rome est le fruit de sa décadence morale, elle-même œuvre des démons en passant des vices aux démons après être passé des murs aux mœurs. En effet, le même Scipion Nasica, pourvu des mêmes qualités de respectabilité et d'exemplarité aux yeux des Païens :

« votre pontife suprême, choisi à l'unanimité par le Sénat de cette époque—on ne saurait trop le dire— comme l'homme le plus vertueux [...] détourna ce Sénat de son projet et de son désir de construire un théâtre³ ».

C'est sur l'unité de la figure de Scipion Nasica et surtout de ses deux discours — contre la destruction de Carthage et contre la construction d'un théâtre— que repose l'argumentation d'Augustin et sa progression : des murs aux mœurs et des

¹ Voir Salluste, *Catilina*, X. XI.

² H. Inglebert, *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.*, p. 474.

³ *C. D.*, I, XXXI : « *idem ipse uester pontifex maximus, a senatu illius temporis (quod saepe dicendum est) electus sine ulla sententiarum discrepantia uir optimus [...] caueam theatri senatum construere molientem ab hac dispositione et compiditate compescuit* ».

vices aux démons. Il n'est donc pas étonnant qu'il insiste sur cette unité :

« Les voilà bien cette ruine et cette peste des âmes, cette subversion de la probité et de l'honnêteté que redoutait pour vous Scipion, quand il s'opposait à la construction d'un théâtre [second discours de Scipion permettant à Augustin de passer des vices aux démons], quand il voyait que vous pouviez être pervertis et corrompus par la prospérité, quand il ne voulait pas pour vous d'une sécurité qui vous empêchât de craindre l'ennemi [premier discours de Scipion permettant à Augustin de passer des murs aux mœurs] »¹.

Belle *retorsio* quand on sait qu'à la suite du sac de Rome, le christianisme fut accusé d'anti-patriotisme² : c'est sous l'autorité du patriotisme de Scipion manifesté dans le refus de la destruction de Carthage comme dans celui de la construction d'un théâtre qu'est accusé le paganisme d'être responsable de la décadence morale et finalement matérielle de Rome. Lorsqu'en effet Augustin écrit

« C'est aussi (etiam) en s'inspirant de ce très prévoyant amour de la patrie que ce Nasica [...] détourna ce Sénat de son projet et de son désir de construire un théâtre »³,

la conjonction « *etiam* » suggère l'unité des deux discours de Scipion dans le souci patriotique. Une fois établies cette autorité de Scipion et cette unité des deux discours —contre la destruction de Carthage et contre la construction d'un théâtre— dans un même souci patriotique et moral, le raisonnement d'Augustin est simple : Scipion s'opposait à la construction d'un théâtre à Rome dans le souci moral de ne pas favoriser les vices comme c'est perceptible dans le vocabulaire moral qu'utilise Augustin pour résumer le discours de Scipion :

« Dans un discours des plus importants, il persuada [le Sénat] de ne pas souffrir que la volupté grecque vînt sournoisement se glisser dans les mœurs viriles de la patrie, ni de se faire complice de la perversité étrangère, en

¹ C. D., I, XXXIII : « *hanc animorum labem ac pestem, hanc probitatis et honestatis euersionem uobis Scipio ille metuebat, quando construi theatra prohibebat, quando rebus prosperis uos facile corrumpi atque euerti posse cernebat, quando uos securos esse ab hostili terrore nolebat* »

² Voir F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des Grandes Invasions*, Institut Suisse de Rome, 1967.

³ C. D., I, XXXI : « *Hinc etiam erat et ex hac prouidentissima patriae caritate ueniebat, quod idem ipse uester pontifex maximus, a senatu illius temporis (quod saepe dicendum est) electus sine ulla sententiarum discrepantia uir optimus* »

CHAPITRE I : UNE MEMOIRE PARTIELLE : LIVRE I

laissant s'amollir et se corrompre la vertu romaine¹ ».

Or, ces jeux scéniques, emblématiques de toutes formes de vices, sont réclamés par les démons comme Augustin le rappelle à ses adversaires païens :

« C'est sur l'ordre de vos dieux et non par les vices des hommes qu'ont été institués à Rome les jeux scéniques, spectacles de turpitudes, débordement de mensonges. »²

sans insister par une quelconque forme de démonstration, renvoyant sans doute implicitement à toute la charge traditionnelle de l'apologétique chrétienne contre le théâtre³. D'ailleurs si Scipion Nasica ne s'en est pas pris aux démons dans son discours contre la construction d'un théâtre, ce n'est pas parce que les démons ne les auraient pas réclamés mais parce qu'il n'avait pas bénéficié de la révélation chrétienne que ces commanditaires étaient des esprits impurs. Avec cette révélation au contraire,

« quel grand zèle cet homme n'aurait-il pas mis à prescrire ces jeux scéniques eux-mêmes s'il eût osé s'attaquer à l'autorité de ces êtres qu'il prenait pour des dieux ? »⁴

Donc, en vertu de ce caractère emblématique du théâtre, c'est toute forme de vices qui est imputée aux démons et par suite, toute la décadence morale de Rome dont le sac matériel n'est que l'achèvement. D'une certaine manière donc Augustin accepterait sans doute ce raccourci : la fréquentation du théâtre est une cause du Sac de Rome ou, du moins, la manifestation la plus évidente de l'emprise des démons sur les Romains, emprise qui les a fait plonger dans une décadence morale dont le sac matériel de la ville de Rome est l'aboutissement. Aussi, le fait que des Romains réfugiés du sac de Rome fréquentent en Afrique les théâtres est, pour Augustin, l'objet du plus grand étonnement en même temps que de la plus vive condamnation : après cette conséquence du mal, comme une

¹ C. D., I, XXXI : *« persuasitque oratione grauissima, ne Graecam luxuriam uirilibus patriae moribus paterentur obrepere et ad uirtutem labefactandam eneruandamque Romanam peregrinae consentire nequitiae ».*

² C. D., I, XXXII : *« ludi scaenici, spectacula turpitudinum et licentia uanitatum, non hominum uitiiis, sed deorum uestrorum iussis Romae instituti sunt ».*

³ Voir P. Cambronne, *Un Voyage I, Op. cit.*, p. 55-57.

⁴ C. D., I, XXXI : *« Quanto studio iste ab urbe Roma ludos ipsos scaenicos abstulisset, si auctoritati eorum, quos deos putabat, resistere auderet ? »*

plongée au cœur du mal au lieu d'une salubre repentance :

« la postérité, si elle l'apprend, ne voudra pas le croire : au lendemain du Sac de Rome, des Romains, ayant pu se réfugier à Carthage et possédés par cette fièvre, se rencontraient tous les jours et à l'envi, dans les théâtres, fous des histrions. »¹.

De ce fait somme toute assez anodin, Augustin fait en fin de démonstration comme une preuve que le Sac de Rome est bien le fruit de la décadence morale, œuvre des démons : Même sauvés du sac de Rome, ils n'en continuent pas moins à se laisser pervertir et corrompre par les esprits du mal.

« Au lieu d'une salubre repentance », disions-nous pour transcrire la pensée d'Augustin et, en effet, après les chapitres II à XV où il a retourné les principales attaques des païens et les chapitres XXX à XXXIII où, passant des murs aux mœurs puis des vices aux démons, il a suggéré que le sac de Rome était le fruit de la décadence morale des Romains, elle-même œuvre des démons, Augustin affirme aux chapitres XXXIV et XXXV que les païens réfugiés du Sac de Rome peuvent encore se repentir et passer de la Cité des démons à la Cité de Dieu, puisque les deux cités loin d'être fixes ont des frontières poreuses. Ainsi, loin de n'être qu'une « occasion » ou qu'un « prétexte » à l'œuvre entière, la réflexion d'Augustin sur le sac de Rome l'amène-t-il à en faire une introduction lointaine à l'histoire cosmique qu'il développera des livres XI à XXII.

c) Une introduction à une histoire cosmique

1° Un *exordium* habile

Le livre I pose le problème de l'articulation entre l'événement du Sac de Rome et le long développement de *La Cité de Dieu* non seulement dans ses dix

¹ C. D., I, XXXII : « quod incredibile forsitan erit, si a nostris posteris audietur - Romana urbe uastata, quos pestilentia ista possedit atque inde fugientes Carthaginem peruenire potuerunt, in theatris cottidie certatim pro histrionibus insanirent. »

CHAPITRE I : UNE MEMOIRE PARTIELLE : LIVRE I

premiers livres où l'articulation est plus évidente mais aussi dans ses douze derniers où elle l'est moins. Le plan des dix premiers livres est en effet annoncé au chapitre XXXVI du livre I et il est facile d'associer au numéro des livres suivants les articulations annoncées dans ce chapitre¹. Ainsi la phrase

« Il faut en effet rappeler [...] quels maux —et quels grands maux— Rome et les provinces gouvernées par elle² ont subis, avant la proscription de ces sacrifices »³

est-elle programmatique des livres II à IV ; l'adverbe « *deinde* » de la phrase suivante :

« Il faut ensuite [deinde] montrer par quelles vertus les Romains ont obtenu l'accroissement de leur empire »⁴

souligne le passage au livre V ; la proposition interrogative indirecte qui suit

« combien leurs prétendus dieux, loin de les aider en rien, leur ont nui par leurs duperies et leurs mensonges »⁵

annonce les livres VI et VII ; enfin —et ce dernier mouvement est précisément marqué par l'adverbe « *Postremo* »— une phrase suivante introduit aux livres VIII à X : « *Enfin (Postremo) [...] il s'agira de discuter contre des philosophes »⁶*. Tout ce développement est présenté dès l'ouverture de ce dernier chapitre comme une addition à ce qui a déjà été répondu au livre I aux attaques des Païens et comme une expansion de ce même livre :

« Mais j'ai encore quelque chose à dire contre ceux qui rejettent les désastres de l'empire romain sur notre religion, [sous prétexte qu'] elle a interdit de sacrifier à leurs dieux⁸. »,

¹ Voir Bibliothèque Augustinienne n°34, Note Complémentaire 12 « Le plan des livres I à X », p. 781.

² Faut-il voir dans cette adjonction une note d'historiographie latine ?

³ C. D., I, XXXVI : « *commemoranda sunt enim quae et quanta [...] mala, quae illa ciuitas pertulit uel ad eius imperium prouinciae pertinentes, antequam eorum sacrificia prohibita fuissent* ».

⁴ C. D., I, XXXVI : « *deinde monstrandum est, quos eorum mores et quam ob causam deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est* ».

⁵ C. D., I, XXXVI : « *quamque nihil eos adiuerint hi, quos deos putant, et potius quantum decipiendo et fallendo nocuerint* ».

⁶ C. D., I, XXXVI : « *Postremo [...] contra philosophos in ea disseratur* ».

⁷ Nous croyons devoir exceptionnellement changer la traduction de la Bibliothèque Augustinienne qui proposait en cet endroit « parce que ».

⁸ C. D., I, XXXVI : « *Sed adhuc mihi quaedam dicenda sunt aduersus eos, qui Romanae reipublicae*

que la longueur de cette expansion ait été prévue à l'avance par Augustin ou sous-estimée comme le pense Marrou dans son commentaire de l'emploi de « *quaedam* »¹. Mais, chose plus étonnante, au chapitre XXXV, c'est l'ensemble des livres XI à XXII qui est annoncé :

« *les deux cités sont mêlées [...] Je vais donc [...] exposer ce que j'estime devoir dire sur leur origine, leur développement, la fin qui les attend* »

et l'on peut là aussi, en rapprochant ce plan de celui des *Retractationes* où il est répété et mis en rapport avec un nombre de livres³, voir une annonce assez précise de contenu de chaque livre de la seconde partie cette fois. Ainsi c'est l'ensemble des vingt-deux livres qui se trouve introduit à la suite de la réponse faite aux Païens qui accusent les Chrétiens d'être responsables du Sac de Rome du 24 août 410.

Plus qu'une « occasion »⁴, qu'un « prétexte » comme on a pu l'écrire ou qu' « un point de départ » et plus précisément « tout juste un point de départ » comme on a pu l'écrire récemment⁵, le Sac de Rome constitue une véritable introduction à *La Cité de Dieu* ou, du moins, suivant les leçons de Cicéron et de Quintilien conseillant de partir d'un événement singulier pour déboucher sur une problématique plus générale, Augustin en bon rhéteur a su tirer de ce fait particulier un traitement qui introduise habilement aux thématiques des deux cités et, plus généralement, à l'histoire cosmique telle qu'elle est développée des livres XI à XXI, faisant de ce livre un véritable *exordium*, ce que sous-entend d'ailleurs sa dernière phrase. En effet, en écrivant

« *Achevons donc ici ce livre et abordons la réalisation de notre plan par une*

clades in religionem nostram referunt, qua dis suis sacrificare prohibentur »

¹ Voir H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.

² *C. D.*, I, XXXV : « *Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates [...] de quarum exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror* »

³ Voir Augustin, *Retractationes* II, XLIII, 2 : « Des douze derniers livres donc, les quatre premiers traitent de l'origine des deux cités, dont l'une est la cité de Dieu, l'autre la cité de ce monde. Les quatre suivants décrivent leurs progrès et leurs développements. Les autres qui sont aussi les derniers, montrent les fins qui leur sont dues (*Duodecim enim librorum sequentium, primi quattuor continent exortum duarum civitatum, quarum est una Dei, altera huius mundi ; secundi quattuor, excursum earum siue procursum ; tertii uero, qui et postremi, debitos fines*). »

⁴ Bibliothèque Augustinienne, n°34, « Introduction générale », « 1. Occasion du '*De Civitate Dei*' », p. 9.

⁵ Voir L. Jerphagnon, « Introduction » à l'édition de la *Cité de Dieu*, collection « La Pléiade », Paris, Gallimard, 2000.

CHAPITRE I : UNE MEMOIRE PARTIELLE : LIVRE I

nouvelle introduction (ab alio [...] exordio) »¹,

Augustin suggère que ce livre I constituait déjà une introduction (*exordium*) : à l'œuvre tout entière.

Et en effet, Augustin a l'habileté, tout en parlant de ce fait en apparence ponctuel du Sac de Rome et des accusations tout aussi conjoncturelles des Païens, de poser sans cesse des jalons pour une histoire éternelle, débouchant dans l'éternité. Ainsi, le fait que des Chrétiens aient souffert lors du Sac de Rome est justifié au chapitre VIII comme un châtement de leur trop grand attachement aux biens temporels et comme une exhortation à se tourner vers les biens éternels. De même au chapitre IX, Augustin rappelle que ni les biens ni les maux temporels ne sont des biens ni des maux aux yeux des Chrétiens pour qui ne doivent compter que les vrais biens et maux : les biens et maux éternels.

Plus précisément la thématique des deux cités qui va remplir le cadre de cette histoire éternelle aux livres XI à XXII est déjà habilement posée comme un thème musical grâce à l'opposition orgueil *versus* humilité déjà associée respectivement aux Païens accusateurs et aux Chrétiens accusés. Ainsi l'ingratitude des Païens épargnés, la présomption de se croire invincibles sous des dieux vaincus, le désir de domination des autres nations apparent derrière la prétention d'« épargner les soumis et de dompter les superbes »², usurpation du privilège divin qui est de « résister aux superbes et d'accorder la grâce aux humbles »³, tout cela apparaît comme des figures d'un unique orgueil culminant dans le fait pour les Païens d'accuser les Chrétiens — c'est l'*excusatio*— plutôt que de se repentir par la *paenitentia* comme Augustin les y exhorte au chapitre XXXIV.

Mais ne faut-il voir dans cette annonce progressive de thématiques qui feront l'essentiel de la seconde partie de l'œuvre qu'une habileté de rhéteur ? Nous prétendons y voir l'esprit même de la démarche apologétique et le

¹ C. D., I, XXXVI : *Hic itaque modus sit huius uoluminis, ut deinceps disposita ab alio sumamus exordio.* »

² Virgile, *Énéide*, VI, 853 : « *Parcere subiectis et debellare superbos* ».

³ Pr. 3, 34 ; Jc. 4, 6 ; I P. 5, 5. Augustin se plaît dans le « Préambule » au livre I à jouer sur la proximité des deux phrases pour souligner l'usurpation que représente la grandeur romaine — dont le vers virgilien représente comme une maxime — par rapport à la sagesse divine exprimée dans le verset biblique.

fondement de ce travail qui repose sur une recherche de l'articulation des deux grandes parties de *La Cité de Dieu*.

2° L'esprit de la démarche apologétique

L'apologétique chrétienne comme genre est-elle plutôt une réponse à des attaques selon le sens originel du verbe grec *απολογῶ* ou une destruction systématique y compris par la moquerie des affirmations du paganisme ou la construction d'une doctrine chrétienne par opposition clarifiante avec les positions païennes qui semblent inconciliables ? Les débats font rage autour de cette définition de l'apologétique chrétienne pour privilégier tantôt l'un ou l'autre aspects de ces trois composantes¹. Si on pose au contraire que l'apologétique est indissociablement tout cela : la construction d'une doctrine chrétienne à partir des lacunes et des failles des positions païennes du moins du point de vue chrétien de telle sorte que la doctrine chrétienne leur paraisse supérieure, alors, *La Cité de Dieu* se situe tout à fait dans l'esprit de la démarche apologétique sur ce point particulier qu'est la lecture ou mémoire de l'histoire. N'est-elle pas dans sa seconde partie développement d'une mémoire totalisante, ouverte sur le mystère du mal débouchant sur une ecclésiologie mystique et une téléologie de l'histoire là où la relecture païenne de l'histoire est partielle, partielle, idéologique tant sur le plan politique que religieux et tout cela parce qu'au lieu de s'appuyer sur la fausse autorité des démons, elle se laisse deviner comme une histoire de deux cités à travers la vraie autorité des Écritures ? Pour être plus clair, la théologie chrétienne ne se construit-elle pas à partir des lacunes et des failles mêmes de la mémoire païenne ? C'est en tout cas sinon l'esprit même de la démarche apologétique, du moins l'esprit dans lequel nous nous proposons de lire l'ensemble des livres de *La Cité de Dieu* et que nous trouvons annoncé dès l'*exordium* que constitue ce livre I puisque les deux éléments principaux de la seconde partie à savoir l'ouverture du temps de l'histoire à l'éternité et l'antithèse de deux cités sont annoncés en

¹ Voir J.-Cl. Fredouille, « L'apologétique chrétienne antique : métamorphoses d'un genre polymorphe », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XLI, 1995, p. 201-216.

filigrane au cours même de la première réponse apportée aux accusations des Païens à la suite du Sac de Rome, faisant passer ainsi de la mémoire partielle du paganisme à la mémoire totalisante permise par la révélation chrétienne.

3° Des « propos anti-chrétiens » et non une théologie païenne de l'histoire

En posant cela et dans le cadre de cette partie c) consacrée comme nous en avons fixé la méthode en introduction¹ à une position de recul par rapport aux points de vue païen explicité en a) et augustinien en b), nous ne pouvons pas ne pas faire remarquer un hiatus fondamental dans l'entreprise même de la rédaction de *La Cité de Dieu* : En tirant des lacunes et failles du point de vue païen des éléments d'une théologie chrétienne de l'histoire qui lui répond, Augustin fait volontairement ou inconsciemment comme si les païens avaient élaboré eux-mêmes toute une théologie de l'histoire² c'est-à-dire une lecture de l'histoire à partir de l'intervention des dieux dans cette histoire, ne serait-ce que par la protection matérielle apportée. Or, nous l'avons vu³, les « propos anti-chrétiens » lancés par les Païens à la suite du Sac de Rome pour les accuser d'en être les responsables ne sont que des insinuations polémiques fondées plus sur une *religio* pensée en termes de contrat que sur une conception générale du temps et de l'histoire. Dès lors, Augustin a beau jeu, qui plus est à la lumière de la révélation biblique et de la « métaphysique chrétienne » élaborée au cours des quatre premiers siècles du christianisme⁴, de dénoncer les insuffisances d'une « métaphysique païenne » et d'une « théologie païenne de l'histoire » à partir de ce qui n'est que « propos anti-Chrétiens » polémiques et qui n'a pas la prétention de s'appuyer ni sur une métaphysique ni sur une théologie de l'histoire. Mais cette mauvaise foi ne fait-elle pas partie elle aussi sinon du genre de l'apologétique chrétienne du moins des « stratégies argumentatives » comme on dirait

¹ Voir *supra*, « Introduction », « Deux parties centrales, deux méthodes ».

² Sur la possibilité d'appliquer cette notion de « théologie de l'histoire » à la lecture païenne de l'histoire, cf. *supra*, n. 5, p. 12.

³ Voir *supra*, « a) Une *religio* du contrat ».

⁴ Voir C. Tresmontant, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961.

CHAPITRE I : UNE MEMOIRE PARTIELLE : LIVRE I

aujourd'hui inhérente à l'apologétique chrétienne ?

Chapitre II : *AETERNITAS* : Une mémoire totalisante

Comme pour mieux les mettre en concurrence et faire ainsi ressortir la supériorité de sa théologie chrétienne de l'histoire sur la païenne, nous venons de voir qu'Augustin a abusivement tiré de quelques « propos anti-Chrétiens » sur le Sac de Rome toute une « théologie » païenne de l'histoire tout en la présentant comme terriblement partielle, en tant qu'elle est le point de vue de quelques aristocrates romains païens regardant rétrospectivement le siècle passé pour suggérer que l'interdiction des cultes païens notamment à partir de 380 de notre ère a pu provoquer la chute de Rome en rompant le contrat qui liait la Ville aux dieux. En regard de cette mémoire terriblement partielle, c'est une immense mémoire totalisante qu'Augustin développe dans la seconde partie de *La Cité de Dieu* : des livres XI à XXII.

A. Des philosophies classiques à la théologie

Mais, avant de montrer cette mémoire totalisante à l'œuvre tout au long de ces douze derniers livres de *La Cité de Dieu* et conformément à la méthode

CHAPITRE II : *AETERNITAS* : UNE MEMOIRE TOTALISANTE

exposée et choisie en introduction¹, nous nous proposons dans ce chapitre de baliser un tant soit peu l'immense chantier intellectuel qui a permis cette vision totalisante. Selon nous, à cet égard, la conception à laquelle en est venu Augustin d'une éternité comme point de vue à la fois concentré et englobant est déterminante, et c'est ce qui explique que nous ayons choisi le nom latin d'« *aeternitas* » comme appui au titre de ce chapitre II centré sur « Une mémoire totalisante ». Les deux adjectifs « concentré » et « englobant » —le premier excluant toute extension, le second impliquant une extension maximale— semblent se contredire, mais ils se complètent bien pour rendre la complexité de la conception augustiniennne de l'éternité divine. Surtout, l'un —« englobant »— permet de comprendre qu'Augustin ait pu englober le temps et l'histoire dans l'éternité, en faisant de la création et de l'histoire des déploiements temporels d'un projet divin conçu de toute éternité (*ab aeterno*) qui débouchent chacun sur l'éternité (*in aeternum*) : pour l'homme dans le don de l'*extensio*, pour la création dans le renouvellement du ciel et de la terre. L'autre —« concentré »— explique qu'Augustin ait pu rêver d'une conversion de son regard sur le temps qui le fasse entrer, au-delà de la nécessaire distension de son esprit, dans le regard concentré de Dieu *secundum intentionem* ; c'est bien d'ailleurs ce qu'il fait dans les *Confessions* sur sa vie individuelle comme dans *La Cité de Dieu* sur le *saeculum* tout entier.

a) *Simul* : L'invention de l'éternité comme point de vue surplombant : concentré et englobant

La notion d'éternité étant toujours pensée dans une dialectique avec le temps, c'est, bien sûr, d'abord sur le temps perçu comme successif et englobé qu'Augustin conçoit l'éternité comme un point de vue surplombant, concentré et englobant. Est-il nécessaire de rappeler qu'Augustin hérite, pour concevoir l'éternité, à travers les Pères latins des lectures grecques ontologisantes du verset 14 du chapitre 3 de l'*Exode* facilitées par sa traduction par les Septante en « Ἐγώ

¹ Voir « Introduction », « Deux parties centrales, deux méthodes ».

εἶμι ὁ ὄν¹ ? Il n'est pas sûr car le platonisme au sens large d'Augustin suffit à expliquer son attachement à l'immutabilité divine. En effet, Être implique pour Augustin l'immutabilité² puisque tout changement marquerait l'insuffisance de l'Être³ ; l'éternité qui est avant tout la stabilité absolue ne saurait être que l'immutabilité totale. Mais tout autant qu'à l'immutabilité divine, Augustin est attaché à la linéarité du temps dont sa lecture des Écritures lui a donné l'intuition de la nécessité. Aussi répugne-t-il à concevoir cette immutabilité divine sous la forme de la répétition immuable du même et à en voir une image dans le cours régulier des astres ; la théologie chrétienne qui résulterait de l'adoption de ce modèle de l'immutabilité serait la théologie origénienne. La seule solution n'est-elle pas dès lors de passer à un autre modèle d'éternité divine qui conserve l'immutabilité de Dieu : celle d'un point de vue surplombant qui permette à Dieu de dominer, sans en être atteint, la mutabilité permanente du temps ?

C'est en tout cas la conception qu'Augustin invoque au livre XI des *Confessions* pour répondre d'une manière définitive à l'objection des Manichéens « *Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre ?* »⁴, dans ces lignes où l'on remarquera le glissement du vocabulaire temporel au vocabulaire spatial :

*« Au surplus, ce n'est pas dans le temps que tu précèdes les temps ; autrement, tu ne précèderais pas tous les temps. Non, c'est de la hauteur de ton éternité toujours présente que tu précèdes les temps passés, et que tu domines les temps à venir ; car ils sont à venir, et, une fois arrivés, ils deviendront du passé. [...] »*⁵.

C'est sur la suite de ce paragraphe particulièrement éclairant pour la conception augustiniennne de l'éternité que nous nous appuyons pour identifier avec les adjectifs « concentré » et « englobant » les caractéristiques de cette conception. En effet, les lignes qui suivent immédiatement, en opposition à une temporalité

¹ Voir É. Zum Brunn, "L'exégèse augustiniennne de 'Ego sum qui sum' et la Métaphysique de l'Exode", *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 141-164.

² Voir Augustin, *Epistulae* 120, 17 ; 166, 14 ; *de Trinitate* VII, I, 2. Voir aussi Bibliothèque Augustiniennne n° 73A, Note Complémentaire n° 13 : « Être vraiment, c'est être toujours de la même manière »

³ Augustin, *Tractatus in Iohannis euangelium* 38, 8, 10 ; *De Moribus ecclesiae*, II, 6, 8 ; *De Natura boni*, I, 42, 65 ; *De Trinitate*, V, 2, 3

⁴ Augustin, *Confessions*, XI, XII, 14 : « *Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram ?* »

⁵ Augustin, *Confessions*, XI, XIII, 26 : « *Nec tu tempore tempora praecedis : alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt [...]* ».

humaine nécessairement marquée par la successivité, suggèrent, à partir de la citation d'un verset de psaume, l'idée, du côté de Dieu, d'une temporalité concentrée particulièrement claire dans l'expression « toutes simultanément » (*omnes simul*) :

« [...] Toi, au contraire, tu es identique à toi-même et tes années ne s'évanouiront pas¹. Tes années ne vont ni ne viennent ; ce sont les nôtres qui vont et viennent, pour que, toutes, elles puissent venir. Tes années, justement parce qu'elles demeurent, demeurent toutes simultanément (*omnes simul*) ; elles ne s'en vont pas, chassées par les suivantes, puisqu'elles ne passent pas ; pour les nôtres, au contraire, on ne pourra dire qu'elles seront toutes là que le jour où elles auront cessé d'exister. [...] »².

En commentant sur le même schéma un autre verset de psaume, les lignes suivantes illustrent, quant à elles, l'idée d'une temporalité englobante, que la totalité ainsi embrassée soit appelée « jour », « aujourd'hui » ou même dans d'autres textes un éternel présent :

« Tes années ne sont qu'un seul jour³, et ton 'jour', il n'est pas là jour après jour, mais aujourd'hui, et ton 'aujourd'hui', ne cède pas plus devant un 'demain' qu'il ne succède à un 'hier'. Ton 'aujourd'hui', c'est l'éternité. Voilà pourquoi tu l'as engendré comme partageant ton éternité, celui à qui tu as dit : C'est aujourd'hui que je t'ai engendré.⁴ »⁵.

Quelle que soit l'expression choisie — « jour », « aujourd'hui » ou « éternel présent » —, on notera qu'il s'agit d'une unité au double sens d'unicité et de totalité⁶. Et l'on ne peut s'empêcher de penser à Plotin et à sa première hypostase, l'Un, auprès duquel « *reste l'éternité* » selon la formule de Platon dans le *Timée*⁷ que Plotin⁸ comprend ainsi : Ce qui reste auprès de l'Un possède l'éternité, l'acte de rester auprès de l'Un étant ce mouvement de se diriger vers lui, mouvement

« en quoi, [il n'y a] nul intervalle, nul développement, nul progrès, nulle

¹ Ps. 102 (101), 28.

² Augustin, *Confessions*, XI, XIII, 26 : « [...] tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt. Anni tui nec eunt nec veniunt : isti enim nostri eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt : isti autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt [...] ».

³ Ps. 90 (89), 4.

⁴ Ps. 2, 7.

⁵ Augustin, *Confessions*, XI, XIII, 26 : « [...] Anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. »

⁶ Voir *infra*, « 1° Vniuersitas ou Aeternitas ? ».

⁷ Platon, *Timée*, 37°.

⁸ Voir Plotin, *Ennéades* III, 7, 6.

extension »¹,

sans que l'éternité se confonde avec l'hypostase comme avec aucune réalité intelligible². Que cette conception réaffirmée par Augustin de l'éternité comme point de vue surplombant, concentré et englobant lui vienne de sa lecture des *Ennéades* de Plotin, lecture déjà ancienne puisque faisant partie des *libri platoniorum* dont la fréquentation est signalée avant même la conversion³, cela ne fait pas de doute tant les thèmes sont proches⁴. Mais Augustin renforce cette conception de l'éternité divine par le contraste d'une phénoménologie qui lui est propre et qu'il entame tout à la suite : celle de l'appréhension du temps par l'être temporel. Augustin y réalise successivement que ni le futur, ni le passé n'ont d'existence ni les longueurs de temps passé et futur ni même le présent infiniment divisible en parties⁵. On ne peut isoler ces célèbres paragraphes qui constituent l'enquête sur le temps de la conception précédemment exposée de l'éternité divine : c'est par contraste avec la plénitude de l'être divin dans son immutabilité surplombante qu'Augustin découvre que le temps « *s'achemine vers le non-être* »⁶.

Avant d'en terminer avec cette conception d'une éternité divine surplombant le temps humain, nous voudrions faire remarquer que les deux

¹ Plotin, *Ennéades* III, 7, 6 : « οὐδ' ἄρα διαστήσεις, οὐδ' ἐξελίξεις, οὐδὲ προάξεις, οὐδὲ παρατενεῖς ».

² Voir Plotin, *Ennéades* III, 7, 2.

³ Voir Augustin, *Confessions* VII.

⁴ Voir tous les rapprochements textuels entre le livre XI des *Confessions* et le 7^e traité de la III^e *Ennéade* signalés dans l'édition de la Pléiade.

-Toute la démarche de R. J Teske dans ses *Paradoxes of Time in Saint Augustine* (« The Aquinas Lecture, 1996 », Milwaukee, Marquette University Press, 1996) consiste à montrer que l'ensemble du propos augustinienn sur le temps ramené à trois paradoxes dépend de Plotin. La conception de l'éternité comme « hors-temps simultané (*simultaneous timeless*) » constitue le premier de ces trois paradoxes. Après avoir envisagé des sources de cette conception successivement chez Grégoire de Nysse, Origène, Plutarque, Clément d'Alexandrie et Philon, Roland J. Teske conclut à une source plotiniennne en s'appuyant sur l'autorité de O'Brien (« Temps et éternité dans la philosophie grecque », *Mythes et représentations du temps*, éd. Dorian Tiffeneau, Paris, C.N.R.S., 1985, p. 59-85) qui ne voit pas de telles conceptions de l'éternité avant Plotin.

⁵ Augustin, *Confessions*, XI, XIV, 17-XVI, 21.

⁶ Augustin, *Confessions*, XI, XIV, 17 : « *tendit non esse* ».

-Bien que P. Ricœur dans son analyse du livre XI des *Confessions* (*Temps et Récit*, « Les apories de l'expérience du temps. Le livre XI des *Confessions* de saint Augustin », pp. 19-53, Paris, Seuil, 1980-1985) retienne surtout le caractère aporétique de l'enquête augustiniennne, il souligne la fonction du contraste de l'éternité dans la méditation d'Augustin sur le temps : « Pour penser jusqu'au bout la *distentio animi*, c'est-à-dire la faille du triple présent, il faut pouvoir la comparer à un présent sans passé ni futur. » (p. 46).

critères sur lesquels Augustin appuie son opposition entre le temps et l'éternité — à savoir d'une part le caractère successif ou non successif et, d'autre part, le caractère englobant ou englobé— n'est pas sans rappeler les étymologies indo-européennes des deux noms « *aeternitas* » et « *tempus* ». Le premier, en effet, formé sur le thème *Aiw-ôn qui exprime l'idée de durée intérieure suggère une temporalité qui échappe totalement au fractionnement ; le second, au contraire, se rattachant à la racine *Te/oM- implique ce fractionnement, cette successivité¹.

Si l'éternité divine domine ainsi le temps humain, elle domine du même coup et *a fortiori* l'histoire humaine. De ce point de vue, une phrase du *De Doctrina christiana* est souvent citée,² et il faut reconnaître qu'elle marque par le choc qu'elle produit inévitablement sur nos mentalités de modernes. Augustin cherchant à distinguer ce qui, dans les structures sociales, est d'institution humaine et ce qui est d'institution divine, oppose la narration historique d'institution humaine et l'histoire en elle-même d'institution divine :

« Tandis que, par la narration historique, ce sont des faits passés d'institution humaine qui sont rapportés, l'histoire en elle-même, puisque ce qui s'est déjà déroulé et ne peut plus revenir doit être rangé dans l'ordre des temps, doit être mise au nombre de ce dont Dieu est le créateur et l'administrateur. »³

Cette domination de l'éternité divine sur le temps comme sur l'histoire⁴ résultent du fait qu'ils sont tous les deux englobés en elle. Cela est vrai, bien sûr de toute la durée de l'histoire⁵, mais cela est plus perceptible aux deux « bouts » du temps et

¹ Voir P. Cambronne, *Un voyage 2, Op. cit.*, « Introduction ».

² C. Ligota dans son article « La foi historique : histoire et connaissance de l'histoire chez s. Augustin » (*Revue des Études Augustiniennes* 43, 1997, p. 111-171) prend appui —entre autres— sur cette citation pour faire remarquer que chez Augustin « L'existence humaine fait l'objet d'une saisie historiographique de la part de Dieu. » (p. 114).

³ Augustin, *De Doctrina christiana*, II, 28, 44, 63 : « *Narratione autem historica cum praeterita narrantur etiam hominum instituta, ipsa historia numeranda est, quia iam quae transierunt nec infecta fieri possunt, in ordine temporum habenda sunt, quorum est conditor et administrator deus* ».

⁴ C'est ce que rappelle constamment l'historien de métier que fut H.-I. Marrou, notamment dans *Théologie de l'histoire* (Paris, Seuil, 1968¹ ; Cerf, 2006²) qui constitue, implicitement, le meilleur commentaire de *La Cité de Dieu*. On pourra se reporter notamment au chapitre 4 « La véritable histoire » (p. 24-27).

⁵ C'est ce que soulignent, chacun de son côté,

- J. Mouroux dans *Le Mystère du temps. Approche théologique* (coll. « Théologie », n°50, Paris, Aubier, 1962) en écrivant : « le temps est contenu tout entier, avec tout son déroulement, dans la plénitude simple et indivisible de l'éternité, qui le fonde, mesure par lui le développement du monde et le ramène à soi. », non sans s'inspirer explicitement d'Augustin et de *La Cité de Dieu*

de l'histoire lorsque l'éternité les déborde pour les englober. Ainsi la création et l'histoire ne sont-ils pour Augustin que des déploiements temporels d'un projet éternel de Dieu conçu *ab aeterno* et destiné à déboucher dans l'éternité de l'*extensio* (pour l'homme) ou du renouvellement définitif (pour la création) : *in aeternum*.

b) *Ab aeterno in aeternum* : L'éternité englobant le temps et l'histoire

1° *Ab aeterno* : La création, dilatation temporelle d'une pensée créatrice éternelle

Une idée chère à Augustin leur appliquant le principe de l'ordination du mal au bien par l'*utilitas* est que les hérésies permettent à la vraie doctrine de se préciser et de s'affirmer comme par contraste. Et il faut reconnaître pour ce qui nous intéresse ici le rôle positif des objections manichéennes contre l'exégèse nicéenne du texte de la *Genèse*. C'est bien en effet l'objection manichéenne « *Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre ?* » plusieurs fois explicitement exprimée au livre XI des *Confessions*¹, qui a amené Augustin à l'affirmation tout à l'heure rapportée d'une éternité de Dieu pensée comme un point de vue surplombant. Et c'est une autre objection manichéenne² : « *Comment pouvait-il y avoir de jour avant la création du soleil au quatrième ?* »³ qui va pousser

dont il cite cette phrase (p. 46) : « Toutes les choses qui deviennent temporellement [...] , Dieu les enveloppe toutes de sa présence stable et éternelle (*quae temporaliter fiunt [...] ipse uero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat* » (C. D. XI, 21).

-J. Chaix-Ruy dans *Saint Augustin : Temps et Histoire* (Paris, Études Augustiniennes, 1956) dans une formule plus ramassée (Chap. VI) : « De la même façon que l'éternité ne précédait pas le temps, elle ne le suit pas non plus. L'éternité double le temps. »

¹ Augustin, *Confessions*, XI, x, 12 ; XI, XII, 14 : « *Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram ?* »

² On se souvient que, selon les leçons marcionites, les Manichéens s'ingéniaient à ridiculiser la lettre des Écritures juives en en soulignant les contradictions. Plus précisément ici, leur acharnement contre le texte de la *Genèse* s'explique par l'importance dans leur doctrine que les deux royaumes s'opposent éternellement, sans création donc.

³ Voir Augustin, *De Genesi contra Manicheos*.

-On trouve un écho de cette objection dans *La Cité de Dieu*, XI, VII : « Nous voyons en effet que les jours ordinaires n'ont un soir qu'en raison du coucher du soleil, un matin qu'en raison du lever. Or les trois premiers jours de la création se sont passés sans le soleil, fait le quatrième jour d'après

Augustin un peu plus loin : jusqu'à l'idée d'une pensée créatrice de Dieu située dans l'éternité. C'est « de toute éternité » que Dieu a voulu la création même si la réalisation a eu lieu « à un moment donné » ; encore cette expression temporelle étant peu adaptée puisque la création fut concomitante à la création du temps. Ainsi, au-delà des différences entre les cinq commentaires augustiniens suivis des premiers versets de la *Genèse* — le *De Genesi contra Manicheos* de 388 ; le *De Genesi ad litteram liber imperfectus* de 393 ; les livres XI, XII et XIII des *Confessions* ; le *De Genesi ad litteram libri XII* de 401 et les livres XI et XII de la *Cité de Dieu* — différences dont l'étude certainement intéressante n'aurait pas sa place ici¹ — il demeure une constante : la différence entre, d'une part, les quatre premiers jours d'avant les luminaires qui autorisent une lecture allégorique d'une création simultanée² du moins dans l'éternité concentrée de la pensée créatrice du Créateur et, d'autre part, les trois derniers jours susceptibles d'une interprétation plus littérale.

Pour ce qui est des sources de cette exégèse constante chez Augustin des premiers versets de la *Genèse*, il vaudrait mieux chercher du côté de Basile de Césarée et de son *Hexaméron*. Car, même si la mise à part du jour « Un » dans l'*Opificio mundi* de Philon d'Alexandrie comme création du modèle exemplaire peut faire penser à la mise à part par Augustin des quatre premiers jours pour en faire le temps de la pensée créatrice simultanée et concentrée, et si on peut imaginer qu'Augustin aurait pu trouver un écho des exégèses philoniennes par l'intermédiaire des prédications d'Ambroise de Milan³, il ne s'agit pas de la même chose⁴.

l'Écriture (*Videmus quippe istos dies notos non habere uesperam nisi de solis occasu nec mane nisi de solis exortu; illorum autem priores tres dies sine sole peracti sunt, qui die quarto factus refertur*). »

¹ On pourra trouver une comparaison de ces différents textes dans J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1959³, « Chapitre sixième. Les Origines de l'Être », surtout p. 177-191.

² À partir du *De Genesi liber imperfectus*, Augustin très impressionné par ce verset du *Siracide* « *creavit simul omnia* » (*Si.* 18, 1) cherche à concilier sa conviction d'une éternité concentrée de Dieu où tout est pensé simul-tanément » et le passage à l'acte créateur nécessairement temporel.

³ Voir H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon Le Juif*, Paris, Études Augustiniennes, 1977.

⁴ Par ailleurs, c'est d'une autre œuvre exégétique de Philon d'Alexandrie que C. Ligota (« La foi historique », art. cit.) rapproche la lecture augustiniennne de la création : les *Quaestiones et solutiones in Genesim* (p. 146).

On voit bien comment cette « invention » d'une éternité concentrée dans la simultanéité d'une pensée créatrice permet à Augustin de sauver l'immutabilité de Dieu dans son projet créateur. Mais on voit bien aussi le problème soulevé par une telle interprétation : comment « passer du plan de la création intemporelle à celui de la créature temporelle »¹, afin que celle-ci soit conforme à celle-là telle qu'elle a été voulue par Dieu? On peut considérer que la distinction introduite au livre XII des *Confessions* entre une matière informe qui ait l'informité d'un mouvement pur sans variété et une matière formée qui entre dans le temps² ait été un premier temps de la réponse. Mais celle-ci est approfondie dans le *De Genesi ad litteram* avec la notion de « raison séminale » dont nous n'avons pas trouvé de meilleure définition et explication que cette phrase empruntée à Jean Guitton et à sa lecture du *De Genesi ad litteram* : « Dieu a créé en déposant hors de lui l'ordre des développements futurs sous la forme de connexions causales dans la matière informe. »³ Entre « l'existence éternelle dans le Verbe de Dieu » et l'« existence temporelle due à l'acte de Dieu », le passage est assuré par l'idée d'une « existence potentielle dans les raisons causales ou séminales »⁴.

Toute cette élaboration est rendue possible parce que, depuis son éloignement de la représentation matérialiste rapportée au livre V des *Confessions*, Augustin conçoit Dieu comme une étendue spirituelle. En effet, pour Augustin tandis que la nature corporelle est divisible à l'infini de la grandeur ou de la petitesse, seule l'unité spirituelle indivisible a la puissance de concentration comme la mémoire, dont il fait une théorie géométrique dans le *de Quantitate animae*. À l'inverse de cette concentration de la pensée créatrice de Dieu comme unité spirituelle indivisible, la création temporelle pourra être comparée à une dilatation⁵ qui prendra les formes de l'extension spatiale et de la

¹ J. Guitton, *Op. cit.*, p. 183 qui pose aussi le problème en ces termes : Comment concilier le simultané des quatre premiers jours au successif des trois derniers ?

² Voir A.-M. Vannier, « *Creatio et Formatio* dans *Les Confessions* », *Saint Augustin*, (Paris, Cerf, « Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, p. 189-202).

³ J. Guitton, *Op. cit.*, p. 184.

⁴ J. Guitton, *Op. cit.*, p. 184. Voir aussi la formule de C. Ligota (art. cit.) parlant de « passage de la puissance à l'acte ».

⁵ L'image est constante dans l'introduction de l'ouvrage de J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin : Temps et Histoire*, Paris, Études Augustiniennes, 1956.

distension temporelle¹. Ces deux formes pouvant être infinies, leur appréhension par la pensée créatrice de Dieu, même avec sa puissance de concentration, pose problème pour l'esprit antique, pour lequel il n'y a de science que du fini. Augustin aura à répondre à ce problème dans la *Cité de Dieu*.

2° *Ab aeterno* : L'histoire, développement temporel (*dispensatio temporalis*) d'un projet éternel de Dieu

Si l'on en croit A. Luneau et son enquête historique sur la doctrine des âges du monde², lorsque le thème des sept âges du monde dont le septième comparable au repos du septième jour de la création devait être les mille ans du règne du Christ avec ses saints sur terre, parvient à Augustin³, ce thème est largement privé de son interprétation millénariste⁴ et de son application à une lecture spirituelle de l'histoire du monde, le schéma des quatre âges pauliniens — avant la Loi, sous la Loi, sous la Grâce et dans la Paix— le remplaçant largement dans cette dernière fonction. Pourtant, Augustin le remet à l'honneur dès 388 dans une longue et brillante page du *De Genesi contra Manicheos* établissant de soigneuses et ingénieuses correspondances entre les jours de la création et les périodes de l'histoire —ce qui était partiellement connu avec les durées de mille ans ici abandonnées— et —ce qui est nouveau⁵— avec les sept classiques âges du développement de l'être humain. Les extraits donnés ci-dessous ont pour but de donner une idée de ces ingénieuses correspondances :

« À mon avis, il faut considérer avec plus de soin, pourquoi le repos de Dieu est attribué au septième jour.

Je vois en effet, à travers le texte entier des divines Écritures, comme six

¹ Sans qu'il soit possible dans le cadre de ce travail de développer ce rapprochement combien anachronique, il semble intéressant de convoquer ici la réflexion de Bergson sur le temps, la durée, la création, la matière et la mémoire.

² A. Luneau, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des Âges du monde*, « Théologie historique », n°2, Paris, Beauchesne, 1964.

³ Voir A. Luneau, *Op. cit.* : « Première partie : La formation des divers thèmes » (p. 81-107) ; « Deuxième partie : Le développement du thème en Orient » (p. 107-209) ; « Troisième partie : Le développement du thème en Occident » (p. 209-285).

⁴ Voir *infra*, « 1° La fin du *saeculum* et de l'ordre successif... ».

⁵ Cela fait écrire à A. Luneau (*Op. cit.*) que « C'est Augustin qui découvre les âges ».

CHAPITRE II : AETERNITAS : UNE MEMOIRE TOTALISANTE

âges de travail, séparés comme par des limites déterminées, de sorte qu'on espère le repos au septième ; et ces mêmes âges offrent une ressemblance aux six jours où furent faits tout ce que Dieu fit, selon l'Écriture.

Les premiers temps où le genre humain commença à jouir de cette lumière, peuvent bien se comparer au premier jour où Dieu fit la lumière. [...] Celle-ci s'étend d'Adam à Noé par dix générations. Le déluge est comme le soir de ce jour, puisque notre petite enfance disparaît aussi dans le déluge de l'oubli.

Le matin du deuxième jour, pour ainsi dire l'enfance du monde, commence au temps de Noé ; c'est le deuxième âge ; il va jusqu'à Abraham par dix autres générations. [...] Le soir de cet âge, c'est la confusion des langues chez les bâtisseurs de la tour et le matin se lève avec Abraham. [...]

C'est donc le matin depuis Abraham : le troisième âge survient, semblable à l'adolescence. À juste titre, on le compare au troisième jour [...] Cet âge s'étend d'Abraham à David en quatorze générations.

Le règne de David ramène le matin. Cet âge ressemble à la jeunesse. [...] Les péchés du roi sont comme le soir de cet âge [...]

La déportation à Babylone amène le matin, lorsque le peuple captif trouve un doux repos sur une terre étrangère. Cet âge s'étend jusqu'à l'avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ. C'est le cinquième, le déclin allant de la jeunesse à la vieillesse mais n'est plus la jeunesse. [...] Le soir de ce jour, c'est-à-dire de cet âge, c'est la multiplication des péchés au sein du peuple juif : ils furent à ce point aveugles qu'ils ne purent reconnaître Notre Seigneur Jésus-Christ.

La prédication évangélique de Notre Seigneur Jésus-Christ ramène le matin et achève le cinquième jour ; le sixième commence où apparaît la sénilité du vieil homme. [...]

Cet âge connaîtra comme un soir [...] celui dont parle le Seigneur, lorsqu'il dit : Quand le Fils de l'homme reviendra, crois-tu qu'il trouvera la foi sur la terre ? Après ce soir, viendra le matin lorsque le Seigneur lui-même viendra dans sa gloire. »¹

¹ Augustin, *De Genesi contra Manicheos* I, 23, 35-41 : «*quare septimo die requies ista tribuatur diligentius considerandum arbitror. Video enim per totum scripturarum diuinarum sex quasdam aetates operosas certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies, et eadem sex aetates habere similitudinem istorum sex dierum in quibus ea facta sunt quae Deum fecisse scriptura commemorat. Primordia enim generis humani, in quibus ista luce frui coepit, bene comparantur primo diei quo Deus fecit lucem. [...] Haec tenditur ab Adam usque ad Noe generationibus decem. Quasi uespera huius diei fit diluuium, quia et infantia nostra tamquam obliuionis diluuiio deletur. Et incipit mane a temporibus Noe secunda aetas tamquam pueritia, et tenditur haec aetas usque ad Abraham aliis generationibus decem. [...] Huius uespera est confusio linguarum in eis qui turrem faciebant ; et fit mane ab Abraham. [...] Mane ergo fit ab Abraham et succedit aetas tertia similis adolescentiae. Et bene comparatur diei tertio [...] Haec aetas porrigitur ab Abraham usque ad David quattuordecim generationibus. [...] Et inde fit mane, regnum David. Haec aetas similis iuuentutis est. [...] Huius quasi uespera est in peccatis regum. [...] Et, fit mane, transmigratio in Babyloniam, cum in ea captiuitate populus leniter in peregrino otio collocatus est. Et porrigitur haec aetas usque ad aduentum Domini nostri, id est quinta aetas, declinatio a iuuentute ad senectutem, nondum senectus sed iam non iuuentus [...] Huius diei, hoc*

On peut bien sûr justifier le soin apporté par Augustin à cette construction par sa volonté de se défaire des pièges de l'exégèse littérale et historique dont les Manichéens s'ingéniaient à relever les contradictions :

« *On ne peut donc* », conclut en un premier temps Augustin « *aucunement déduire des paroles de la Genèse, comment Dieu a fait et établi le ciel, la terre et toute créature [...]* »¹.

Mais personnellement —si l'on peut se permettre ici une intuition personnelle— le fait que nous ayons ici le schéma de l'histoire de l'humanité mis en rapport avec les étapes de la création, dont nous avons bien vu² qu'elle est présentée comme la réalisation temporelle d'une pensée créatrice éternelle de Dieu, nous suggère qu'Augustin passant de la création à l'histoire, pense que l'histoire universelle est elle aussi englobée dans une pensée et une vision simultanées de Dieu. Serait-ce sur-interpréter que de voir une confirmation de cette pensée d'un dessein divin sur l'histoire humaine dans la seconde partie de la conclusion tout à l'heure interrompue de cette page :

« [...] *mais cette exposition, selon l'ordre des jours, vise surtout, sous les traits de faits passés, à prédire le futur* »³ ?

Le parallèle établi entre les étapes de l'histoire collective et les âges de l'être humain selon son développement constitue un argument qui peut, nous semble-t-il, être avancé en faveur de cette interprétation : ce dernier développement est en effet enveloppé dans les raisons séminales des êtres humains formées de toute éternité. En établissant avec ce parallèle une homologie profonde entre le développement de l'être humain et l'histoire de l'humanité, Augustin ne nous suggère-t-il pas que celle-là est à l'instar de celle-ci tout entière

est huius aetatis quasi uespera est multiplicatio peccatorum in populo Iudaeorum, quia sic excaecati sunt ut etiam Dominum Iesum Christum non possent agnoscere. Mane autem fit ex praedicatione euangelii per Dominum Iesum Christum, et finitur dies quintus; incipit sextus, in quo senectus ueteris hominis apparet. [...] Huius autem aetatis quasi uespera [...] Illa est enim de qua Dominus dicit: Putas ueniet Filus hominis, et inueniet super terram? Post istam uesperam fiet mane, cum ipse Dominus in claritate uenturus est. »(traduction de A. Luneau).

¹ Augustin, *De Genesi contra Manicheos* I, 23, 41 : « *Nulla ergo modo uerbis dici potest quemadmodum Deus fecerit et condiderit caelum et terram et omnem creaturam quam condidit [...]* » (traduction de A. Luneau).

² Voir *supra*, « 1° *Ab aeterno* : La création, dilatation temporelle d'une pensée créatrice éternelle ».

³ Augustin, *De Genesi contra Manicheos*, I, 23, 41 : « *sed ista expositio per ordinem dierum sic indicat tamquam historiam rerum factarum, ut praedicationem futurorum maxime obseruet.* » (traduction de A. Luneau).

enveloppée dans le projet éternel de Dieu ? Et les raisons causales de l'histoire ne seraient-elles pas les *leges Providentiae* ?

Cette conception de l'histoire comme développement temporel d'un projet éternel de Dieu serait donc présente dans l'œuvre d'Augustin, dès le très précoce *De Genesi contra Manicheos* daté de 388, au moins à titre d'intuition. D'ailleurs peu après, en 390, dans le *De Vera Religione*, Augustin répond aux détracteurs de la Providence qu'ils portent un jugement hâtif sur l'histoire puisqu'ils crient au mal alors qu'ils ne peuvent voir l'ensemble¹ comme de « sots auditeurs » désirant entendre la même syllabe au lieu du poème tout entier :

« Dans leur folie, ils ressemblent à celui qui, à la lecture d'un beau poème, voudrait toujours entendre le son de la même syllabe. Jamais la poésie n'aura de si sots auditeurs [...], car il n'est personne qui ne puisse facilement écouter non seulement un seul vers, mais un poème tout entier ; tandis qu'à peine est-il un homme à qui il soit possible de découvrir l'harmonie de tous les siècles (ordinem saeculorum). Ajoute à cela que nous ne faisons point partie nous-mêmes de ces œuvres poétiques, au lieu que nous avons été condamnés à faire partie de ce monde. »²

Ce texte est très intéressant du point de vue de la théologie de la Providence en formation chez Augustin. Mais ce qui nous retient ici est qu'il développe la comparaison de l'ordonnement des siècles (*ordo saeculorum*) avec un poème (*carmen*) comme plus tard dans la *Cité de Dieu*³... exactement aussi comme, plus tôt, il parlait de l'harmonie des sphères dans leur éternité cosmique :

« Et quelles sont les choses supérieures, sinon celles où réside la souveraine, l'inébranlable, l'immuable, l'éternelle égalité ? Là, il n'y a plus de temps, parce qu'il n'y a plus de variation ; et de là proviennent les temps formés, ordonnés et réglés, comme une imitation de l'éternité, tandis que la révolution du ciel revient au même point et ramène au même point les corps célestes, obéissant, par le moyen des jours, des mois, des années, des lustres et des autres mouvements des astres, aux lois de l'égalité, de l'unité, de l'ordre. Ainsi, les choses de la terre sont subordonnées aux choses du ciel et par la succession harmonieuse de leurs temps elle associent pour ainsi dire leurs mouvements au

¹ On reconnaît parfaitement ici la reprise du deuxième traité de la III^e *Ennéade* de Plotin et de ses comparaisons esthétiques si familières à Augustin de l'erreur de jugement de celui qui se fixe sur une tesselle au lieu d'embrasser la mosaïque. Il est toutefois à noter qu'Augustin passe ici à des comparaisons de type musical.

² Augustin, *De vera Religione*, XXII, 43 : *« tam sunt absurdi, quam si quisquam in recitatione praeclari carminis unam aliquam syllabam solam perpetuo uellet audire. Sed tales auditores carminum non inueniuntur[...] propterea quia nemo est, qui non facile non modo totum uersum, sed etiam totum carmen possit audire ; totum autem ordinem saeculorum sentire nullus hominum potest. Huc accedit quod carminis non sumus partes, saeculorum uero partes damnatione facti sumus. »*

³ Voir *C. D.* XI, 18 : *« ordo saeculorum tamquam pulcherrimum carmen »*.

poème de l'univers (carmini uniuersitatis).»¹

Or, de ces phrases du *De Musica*, il ressort clairement que c'est de l'immuable éternité de Dieu que « provient » l'harmonie des « choses du ciel » et de leurs mouvements ; en appliquant cette même comparaison du « poème de l'univers » à « l'ordre des siècles »², Augustin suggère que ce dernier provient d'un projet immuable et éternel de Dieu dont il n'est que le déploiement temporel. D'ailleurs en employant cette expression de « déploiement temporel », nous ne faisons que traduire l'expression « *dispensatio temporalis* » précisément utilisée dans le *De Vera religione*, signe de la place centrale que prend, dans ces années 390, l'histoire dans la réflexion d'Augustin :

« Le point capital de cette religion à embrasser est l'histoire et la prophétie de l'économie temporelle (dispensationis temporalis) [voulue par] la divine Providence pour le salut du genre humain qu'elle cherche à recréer et à préparer pour la vie éternelle »³.

3° *In aeternum* : Le projet de Dieu sur l'homme : Le don de l'*extensio*

Du schéma des sept âges, nous avons rappelé une signification des correspondances qu'il établit entre les sept jours de la création et les sept périodes de l'histoire de l'humanité, d'une part, et, d'autre part, entre ces sept périodes et jours et les sept étapes du développement humain. Mais un autre aspect de ce schéma souvent passé sous silence semble déterminant pour Augustin : le

¹ Augustin, *De Musica*, VI, XI, 29 : « *Quae uero superiora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa, incomutabilis, aeterna manet aequalitas? Vbi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est; et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conuersio ad idem redit, et caelestia corpora ad idem reuocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, caeterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita coelestibus terrena subiecta, orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini uniuersitatis associant.* »

² Voir aussi Augustin, *Epistulae* 138, 1, 5.

-Sur le fait qu'Augustin remplace les mouvements cosmiques par l'histoire comme comparé dans la comparaison avec le « poème de l'univers » et sur l'étape qu'elle marque chez Augustin d'une plus grande prise en considération de l'histoire, voir l'article de C. Ligota (art. cit.) notamment les pages 133 à 142 consacrées à la « conversion » d'Augustin « à l'histoire, c'est-à-dire la contextualisation historique de sa réflexion sur le salut » (p. 133).

³ Augustin, *De uera Religione*, VII, 13 : « *Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis diuinae prouidentiae pro salute generis humani in aeternam uitam reformandi atque reparandi.* »

septième jour n'ayant pas de soir dans le texte de la *Genèse*¹, c'est —pour reprendre les correspondances— l'être humain et son histoire qui sont appelés à déboucher sur une *extensio*² sans fin. Dès la création donc, le projet de Dieu pour l'homme, projet conçu de toute éternité (*ab aeterno*) est de le gratifier de l'éternité (*in aeternum*). Le parallèle des deux expressions latines est séduisant mais l'habitude que nous avons prise en français de distinguer l'« éternité » —pour désigner une période qui ne présente ni début ni fin— et la « perpétuité » —pour désigner un temps qui présente un début mais pas de fin— nous fait hésiter à qualifier du même adjectif « éternel » le temps transcendant de Dieu et l'*extensio* des hommes au paradis ou encore des élus³. Pourtant, Augustin qui emploie aussi « *perpetuus* » exclusivement pour l'homme n'hésite pas à qualifier d'« *aeternus* » tant la vie des élus que les peines des damnés⁴. Pour y voir plus clair, nous pouvons essayer de raisonner à partir des adjectifs français que nous avons utilisés pour rendre compte de l'opposition qu'établit Augustin entre les temporalités divine et humaine : « successif » *versus* « concentré » et « englobant » *versus* « englobé »⁵. L'éternité divine est évidemment une temporalité concentrée et englobante ; le *saeculum* au sens de suite des générations humaines comme le définit Augustin⁶ est un temps successif et englobé auquel met fin le Jugement dernier ; mais un temps peut alors se prolonger dans une *extensio* qui est non successive mais englobée, ce en quoi il diffère de l'éternité divine. On le voit d'après cet essai de clarification : le critère de successivité ou de non-successivité

¹ On ne trouve pas en *Gn.* 2, 2 comme après les six premiers jours le refrain « Il y eut un soir, il y eut un matin ; ce fut le x^{ième} jour. »

² Nous choisissons ce nom latin au sens où Augustin le tire, en *Confessions* XI, xxix, 39, du participe « *extentus* » lu en *Ph.* 3, 12-14. Voir *infra*, « 2° Le schéma *Distensio – Intentio – Extensio* ».

³ G. J.P. O'Daly dans l'article « Aeternitas » de l'*Augustinus Lexikon* (col. 159-163) insiste sur cette différence : « La situation eschatologique aussi bien des anges que des saints reste qualitativement différente de l'éternité divine, même si la vision de Dieu est une 'saisie' permanente de ce qui est perçu ou 'touché' momentanément seulement lors de rares expériences temporaires (*The eschatological state of both angels and saints remains qualitatively different from divine aeternitas, even if the vision of God is a permanent 'grasping' of what is only sensed or 'touched' momentarily in rare temporal experiences* (conf. 9, 24sq. ; s. 117, 3-5) ».

⁴ Voir pour les premières C. D. XXII et, pour les secondes, C. D. XXI.

⁵ Voir *infra*, « 2° ...mais non du temps : L'*extensio* : L'éternité de la perpétuité soustraite à toute successivité ».

⁶ Voir C. D. XV, 1, 1 : « tout ce temps ou le siècle, durant lequel les mourants disparaissent et apparaissent les nouveau-nés (*hoc enim uniuersum tempus siue saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes*). »

CHAPITRE II : *AETERNITAS* : UNE MEMOIRE TOTALISANTE

est déterminant pour Augustin et on peut penser que c'est ce critère commun à la « temporalité » divine —si l'on peut dire— et à la temporalité des élus après le Jugement qui permet de les qualifier toutes deux d'« éternelles » en des sens pourtant distincts du point de vue du critère « englobant » *versus* « englobé ». D'ailleurs c'est bien l'absence de successivité, de divisibilité et de fractionnement qui est au fondement même même de la notion d'« *aeternitas* » dont le thème indo-européen **Aiw-ôn* exprime l'idée de durée intérieure qui échappe au fractionnement.

4° *In aeternum* : La création matérielle entraînée dans une *renouatio mundi*

Comme l'histoire humaine née d'un projet éternel de Dieu retrouve une certaine éternité sous la forme d'un temps non successif —la fin de l'histoire inaugurée par le Jugement ne mettant pas fin au temps—, de même, la création matérielle, dilatation temporelle d'une pensée créatrice éternelle retrouve une certaine éternité au sens d'une rénovation par un embrasement qui la transforme en « un ciel et une terre nouvelle qui ne passeront pas » : c'est la *renouatio mundi*. Encore convient-il de remarquer que cette rénovation n'intervient qu'après la résurrection de la chair et pour mieux correspondre aux corps ressuscités. C'est que la mémoire augustinienne, si totalisante soit-elle au point d'englober les origines et le devenir du monde cosmique, n'est pas moins une mémoire anthropocentrique, induite par le schéma de l'histoire du salut.

c) *Secundum intentionem* : La conversion du regard sur l'histoire vers une saisie du temps concentré

Ainsi donc, le premier temps de la réflexion menée sur le temps par Augustin au livre XI de ses *Confessions* aboutissant à l'image du point de vue surplombant de Dieu pour évoquer son éternité —temporalité concentrée et englobante en opposition avec l'appréhension du temps par l'être temporel qui

semble pouvoir n'en saisir qu'une fuite vers le non-être¹ — nous a-t-elle permis de comprendre qu'Augustin a tendance à englober l'histoire et le temps humains dans l'éternité de Dieu, tout particulièrement en montrant qu'ils proviennent du projet conçu par Dieu de toute éternité (*ab aeterno*) et en sont le déploiement temporel et qu'ils sont destinés à déboucher sur une éternité qui sans recouvrir exactement le même sens que l'éternité englobante de Dieu en a néanmoins le caractère de non-successivité².

1° *Confessions* XI : De la *distensio* psychologique à l'*intentio* spirituelle comme conversion du regard sur l'histoire

Reprenons l'enquête du livre XI des *Confessions* là où nous l'avions laissée. Il semblerait donc n'y avoir pas plus de présent que de passé ou de futur. Et, pourtant, on enseigne qu'il y a trois temps³. Il faut donc qu'ils soient quelque part. Ne serait-ce pas, pour le passé dans des « formes d'empreintes »⁴ comme les récits du passé — que nous appellerons les « images-traces du passé » — et, pour le futur, les « images mentales »⁵ comme l'aurore est signe du lever du soleil — que nous appellerons les « images-signes de l'avenir — ? L'appréhension du passé consisterait donc à rendre présentes à la conscience ces images-traces du passé comme l'appréhension de l'avenir consisterait à rendre présentes à la conscience ces images-signes de l'avenir dans un mouvement de présentification à la conscience ce qui amène Augustin à ces définitions célèbres :

« C'est donc une impropriété de dire : 'Il y a trois temps : le passé, le présent et le futur.' Il serait sans doute plus correct de dire : 'Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur'. En effet, il y a bien dans l'âme ces trois modalités du temps, et je ne les trouve pas ailleurs. Le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est la vision directe ; le présent du futur, c'est l'attente. »⁶

¹ Voir Augustin, *Confessions*, XI, x, 12–xvi, 21 et *supra*, « a) *Simul* : L'invention de l'éternité comme point de vue surplombant : concentré et englobant ».

² Voir *supra* « b) *Ab aeterno in aeternum* : L'éternité englobant le temps et l'histoire ».

³ Voir Augustin, *Confessions*, XI, xvii, 22.

⁴ Augustin, *Confessions*, XI, xviii, 23 : « *uelut uestigia* ».

⁵ Augustin, *Confessions*, XI, xviii, 24 : « *animo imaginarer* ».

⁶ Augustin, *Confessions*, XI, xx, 26 : « *nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum,*

Ce mouvement de présentification se vérifie aussi dans l'appréhension de la mesure du temps¹. Ne pouvant se ramener au mouvement d'un corps², ce mouvement ne peut être le fait que d'une distension de l'esprit (*distensionem [...] ipius animi*)³, ce qui se vérifie dans l'appréhension de la mesure du temps⁴. Cette distension au cœur de toute appréhension du temps par l'être temporel et, singulièrement, dans la récitation ou le chant d'un poème connu⁵, est ainsi connotée positivement comme permettant cette appréhension du temps :

« *les forces vives de mon activité se trouvent distendues (distenditur) entre deux pôles : la mémoire —en raison de ce qui est déjà proféré— et l'attente —en raison de ce qui va l'être* »⁶.

On est donc pour le moins étonné de voir quelques lignes plus loin ce même nom de « *distensio* » dans une reprise évidemment volontaire recevoir une connotation très négative :

« *Meilleure est ta miséricorde que nos propres vies*⁷. *Alors que ma vie n'est que 'distension', voici que ta dextre m'a recueilli*⁸, *en mon Seigneur, le Fils de l'Homme, Médiateur en trois —Un—, et nous —Multiple éclaté parmi et à travers le Multiple— [...]* »⁹.

Certes, on fera remarquer qu'on a quitté le registre de la phénoménologie

praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio. »

¹ Voir Augustin, *Confessions*, XI, XXI, 27.

² Voir Augustin, *Confessions*, XI, xxiii, 29-XI, xxiv, 31 et Plotin, *Ennéades* III, 7, 8-10 dont Augustin dépend si étroitement jusque dans la référence derrière l'allusion de l'expression « un certain homme de science (*a quodam homine docto*) » à Aristote critiqué déjà explicitement par Plotin.

³ Augustin, *Confessions*, XI, xxvi, 33.

-Le débat est vif entre ceux qui reconnaissent dans cette définition augustinienne du temps une traduction de celle plotinienne de διάστασις (Plotin, *Ennéades*, III, 7, 11, 41 : « l'âme par la distension [διάστασις] de sa vie occupe le temps ») et ceux qui nient cette dépendance. Parmi les premiers, on trouve R. J. Teske dans ses *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, (« The Aquinas Lecture, 1996 », Milwaukee, Marquette University Press, 1996, p. 38). Parmi les seconds, G. J. P. O'Daly dans son article « Time as *Distentio* and St. Augustine's Exegesis of *Philippians* 3, 12-14 » (*Revue des Études Augustiniennes*, n°XXIII, 1977, p. 265-271).

⁴ Voir Augustin, *Confessions*, XI, xxvii, 34-36.

⁵ Voir Augustin, *Confessions*, XI, xxviii, 38 : « Je m'apprête à chanter un air que je connais (*Dicturus sum canticum, quod noui*) [...] ».

⁶ Augustin, *Confessions*, XI, xxviii, 38 : « *distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum* ».

⁷ Ps. 63 (62), 4.

⁸ Ps. 18 (17), 36 ; 63 (62), 9.

⁹ Augustin, *Confessions*, XI, xxix, 39 : « *Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa [...]* ».

psychologique pour le registre moral et spirituel¹ comme c'est normal dans ce morceau final de *confessio uitae*, et que, partant, la méditation d'Augustin sur le temps est close. Mais alors, si ce morceau final n'est plus en rapport avec la méditation d'Augustin sur le temps, pourquoi reprend-il intentionnellement ce nom de « *distensio* » si rare en latin — où il n'est guère qu'un terme technique de médecine² — et alors qu'il dispose de tant d'autres noms et verbes pour désigner l'éparpillement de l'être : « *dis-sipatio* » - « *dis-silire* »? La suite montre que c'est pour son opposition à « *extensio* » qui lui vient de l'Épître aux *Philippiens* mais aussi à « *intentio* » :

« [...] ainsi, oubliant le passé, tourné non pas vers un futur transitoire, mais vers ce qui est en avant, non pas distendu mais tendu (non *distentus*, sed *extentus*), non pas dans la distension, mais dans la tension intérieure (non *secundum distentionem*, sed *secundum intentionem*), je m'achemine vers cette palme qui m'appelle là-haut »³

Selon nous, cette reprise du nom « *distentio* » jusque là utilisé pour nommer un mouvement nécessaire d'appréhension du temps par l'être temporel, en opposition désormais avec le nom d'« *intentio* » dans un contexte spirituel de conversion, suggère qu'Augustin entrevoit avec cette *intentio*, comme étape ultime de sa méditation sur le temps, une conversion du regard humain sur le temps qui lui permette la saisie au moins fugitive d'un temps concentré.

Cette hypothèse rejoint l'analyse augustinienne de la mémoire, tellement originale qu'il convient de l'appeler par son nom originel de « *memoria* ». Celle-ci, en effet, ne permet pas seulement, par la *distensio* qu'elle suppose, l'appréhension de la moindre syllabe, comme Augustin le démontre au livre VI du *De Musica* à partir du verset de l'hymne ambrosienne *Deus Creator omnium*⁴, ni

¹ D'une manière tout à fait significative, c'est — avec cette opposition de l'Un et du Multiple — en des termes empruntés à l'ontologie mais aussi à la spiritualité plotinienne qu'Augustin évoque ici sa conversion, même si, bien sûr, celle-ci est dans son cas authentiquement chrétienne et ne saurait se ramener à une conversion extatique de type plotinien. Sur cette différence radicale entre les conversions augustinienne et plotinienne, voir le chapitre quatrième « De la conversion » de l'ouvrage de J. Guitton, *Op. cit.*, p. 127-145.

² Voir G. J. P. O'Daly, « Time as *Distentio*... », art. cit., p. 265-271 : « Son usage chez les auteurs non chrétiens se cantonne à des traités médicaux (*its use in non-Christian authors is confined to medical treatises*) ».

³ Augustin, *Confessions*, XI, XXIX 39: « [...] praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non *distentus*, sed *extentus*, non *secundum distentionem*, sed *secundum intentionem* sequor ad palmam supernae vocationis » citant *Ph.* 3, 12-14.

⁴ Voir Augustin, *De Musica* VI, VI, 16s. et en particulier cette phrase de VI, VIII, 21 : « Pour entendre même la plus brève syllabe, l'intervention de la *memoria* est indispensable, pour que, au

même de toute perception visuelle comme il le démontre à la suite¹ —niveau de *memoria* auquel correspond la *memoria mundi* du livre X des *Confessions*²— ; elle ne permet pas non plus seulement la transmission des connaissances comme Augustin dans le dialogue *De Ordine* le rappelle à Licentius qui prétend pouvoir se passer de la mémoire³ —niveau de *memoria* auquel correspond la *memoria sui* du livre X⁴—. Mais il est un autre niveau d'action de la *memoria*, plus impressionnant encore —une retraite plus secrète, dirait Augustin— qui lui permet d'assurer la synthèse, la fusion du présent, du passé et du futur, plus exactement de prévoir les choses futures à partir des choses passées comme Augustin l'explique au livre XV du *De Trinitate* :

« Nous ne jugeons pas le passé par l'avenir, mais nous conjecturons l'avenir d'après le passé, et encore d'une manière peu sûre. En effet, quand nous prévoyons certaines pensées, avec plus de clarté et plus de certitude, parce qu'un avenir prochain les met, pour ainsi dire, sous nos yeux, nous ne le pouvons, dans la mesure où nous le pouvons, que par l'action de la mémoire, faculté qui semble appartenir au passé plutôt qu'à l'avenir. Nous en avons l'expérience dans les paroles ou dans les chants que nous reproduisons de mémoire dans leur enchaînement : car nous n'en viendrions pas à bout, si nous ne prévoyions en pensée ce qui doit suivre. Et cette prévision, pourtant, n'est pas l'effet de la prévoyance, mais bien de la mémoire : puisque jusqu'à la fin de ce que nous avons à dire ou à chanter, tout sera prévu à l'avance, aperçu à l'avance. »⁵

moment où résonne, non plus le début, mais la fin de la syllabe, le mouvement produit dans l'âme par le début persiste ; sinon, nous pouvons dire que nous n'avons rien entendu (*In audienda itaque uel breuissima syllaba, nisi memoria nos adiuuet, ut eo momento temporis qui iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit, nihil nos audisse possumus dicere*) ».

¹ Voir Augustin, *De Musica* VI : « Il en est de même d'ailleurs pour les formes corporelles qui concernent les yeux : nous ne pouvons ni apprécier, ni savoir aucunement si elles sont rondes ou carrées [...] sans les exposer devant nos yeux ; mais si, en regardant une partie, nous oublions ce que nous avons vu dans l'autre partie, c'est en vain que nous voudrions porter un jugement, parce que cet acte requiert un certain espace de temps et pour stabiliser cette évolution, il faut recourir à la vigilance de la mémoire (*Siquidem nec in ipsis corporum formis quae ad oculos pertinent, possumus rotunda uel quadra [...] iudicare et omnino sentire, nisi ea ob oculos uersemus : cum autem alia pars aspicitur, si exciderit quod est aspectum in alia, frustratur omnino iudicantis intentio, quia et hoc aliqua mora temporis fit ; cui uariatae opus est inuigilare memoria*). »

² Voir Augustin, *Confessions* X, VIII, 13.

³ Voir Augustin, *De Ordine* II, 5-7 : « Ne te semble-t-il pas que pour de telles nécessités c'est-à-dire, pour des connaissances solides et nécessaires, le sage a besoin de la mémoire (*Nonne tibi uidetur uel propter talia, is est propter honestas et necessarias disciplinas, memoria esse opus sapienti*) ? »

-Pour les références textuelles plotiniennes (« l'arrière-fond doctrinal ») dans les paroles mises dans la bouche de Licentius, voir Klaus Winckler, « La théorie augustiniennne de la mémoire à son point de départ », *Augustinus Magister* I, Paris, Études Augustiniennes, 1954, p. 511-519.

⁴ Augustin, *Confessions*, X, VIII, 15-XIX, 28.

⁵ Augustin, *De Trinitate*, XV, VII, 13 : « *Nec ex futuris praeterita, sed futura ex praeteritis, non*

À quoi tient ce miracle¹ :

« mais comment cela se fait-il. Plus nous cherchons à le savoir, plus la parole nous fait défaut [...] Pensons-nous que notre esprit si infirme puisse jamais comprendre que la Providence divine est la même chose que sa mémoire et son intelligence, cette Providence qui ne pense pas en détail, mais embrasse tout l'objet de ses connaissances d'un regard unique, éternel, immuable et au-dessus de toute expression ? »²

Ce qu'on peut du moins comprendre, c'est qu'il y a dans l'activité de la *memoria* à ce niveau une analogie avec le regard surplombant de Dieu sur le temps et l'histoire humaine. C'est Madeleine Moreau qui précise le mieux cette analogie : « La mémoire prélève sur le cours du temps, un double spirituel qu'elle étale de son mieux à la vue de l'esprit. »³, analogie qui s'explique par la présence de la Trinité dans l'esprit humain comme cherche à le montrer le *De Trinitate*. Cet effort de tension spirituelle qui produit ce « double spirituel » de l'écoulement du temps qui permet la saisie de l'avenir à partir du passé est précisément l'*intentio*, comme c'est évident dans cette citation du *De Immortalitate animi* traitant exactement du même sujet :

« L'attente porte sur les choses futures, alors que la mémoire porte sur les choses passées. Mais l'intention d'agir (*intentio ad agendum*), qui fait passer le futur dans le passé, porte sur le temps présent, et l'on ne peut atteindre la fin

tamen firma cognitione coniicimus. Nam quasdam cogitationes nostras, quas futuras uelut manifestius atque certius proximas quasque prospicimus, memoria faciente id agimus, cum agere ualemus quantum ualemus, quae uidetur non ad ea quae futura sunt, sed ad praeterita pertinere. Quod licet pertinere in eis dictis uel canticis, quorum seriem memoriter reddimus. Nisi enim praeuideremus cogitatione quod sequitur, non utique diceremus. Et tamen ut praeuideamus, non prouidentia nos instruit, sed memoria. Nam donec finiatur omne quod dicimus, siue canimus, nihil est quod non prouisum prospectumque proferatur. »

¹ Miracle qu'Augustin a déjà décrit dans les *Confessions* (XI, XXVII, 38) en utilisant l'exemple du chant et qu'il évoquera aussi dans *La Cité de Dieu*, VII, VII lors de son argumentation contre les doublets qu'on trouve dans le panthéon païen. Ainsi Janus et Terminus pourraient être confondus puisque « Celui qui agit en effet, doit considérer l'un et l'autre : au cours de l'action, qui n'en voit pas le début n'en prévoit pas le terme. Aussi faut-il que l'attention prévoyante se lie à la mémoire du passé : qui oublie ce qu'il a commencé ne saura comment l'achever (*in omni enim motu actionis suae qui non respicit initium non prospicit finem. unde necesse est a memoria respiciente prospiciens conectatur intentio; nam cui exciderit quod coeperit, quomodo finiat non inueniet*). »

² Augustin, *De Trinitate*, XV, VII, 13 : « *quomodo autem fiant, quanto attentius uouerimus aduertere, tanto magis noster et sermo succumbit [...] Et putamus nos, utrum Dei prouidentia eadem sit quae memoria et intelligentia, qui non singula simulando aspicit, sed una, aeterna et immutabili atque ineffabili uisione complectitur cuncta quae nouit, tanta mentis infirmitate posse comprehendere ? »*

³ M. Moreau, « Mémoire et durée », *Revue des Études Augustiniennes*, n°1, 1954, p. 246.

-C'est bien au fond cela qui avait le plus impressionné Augustin — plus que la découverte d'une curiosité ethnographique de la part de cet Africain débarqué à Milan— dans le spectacle qu'il avait surpris d'Ambroise lisant sans faire le moindre mouvement des lèvres (Voir Augustin, *Confessions*, V).

d'un mouvement que le corps a commencé sans mémoire. Comment, en effet, attendre la fin d'une chose dont on oublie qu'elle a commencé, ou même carrément si on oublie qu'il y a eu mouvement ?¹ »

Dès lors, on n'est pas étonné que ce dernier niveau de la *memoria* dans la mesure où il s'élève jusqu'à une saisie englobante qui pénètre un tant soit peu dans le regard surplombant de Dieu — c'est l'effort d'*intentio* — soit en correspondance avec la *memoria Dei*² dans le livre X des *Confessions*³. Pour autant, il ne s'agit que d'une analogie, comme d'un coup d'œil jeté furtivement dans la vision divine qui, elle, est stable et permanente. Et après s'être pris à rêver

—« s'il pouvait exister un esprit doué d'une science et d'une prescience assez profondes pour avoir du passé et du futur une connaissance aussi complète que, moi, j'ai d'un morceau de chant célèbre, oui, cet esprit susciterait étonnement, voire stupeur effrayée ! C'est qu'aucun siècle passé ou à venir ne saurait lui échapper — de même que, moi, je connais bien la nature et la mesure, quand je déclame ce chant, de tout ce qui s'est écoulé depuis le début, comme de tout ce qui reste jusqu'à la fin. [...] »⁴—,

Augustin se reprend très vite :

« [...] Mais loin, oui, loin de moi l'idée que toi, créateur de la totalité de l'univers, créateur des âmes et des corps, tu aies de l'avenir et du passé une connaissance de ce type ! Elle est autrement, oui, autrement admirable et autrement secrète ! »⁵

¹ Augustin, *De Immortalitate animae*, III, 3 : « *expectatio futurarum rerum est, praeteritarum uero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis expectari finis potest sine ulla memoria. Quomodo enim expectatur ut desinat, quod aut coepisse excidit, aut omnino motum esse ?* »

- C'était évident aussi dans la citation tout à l'heure évoquée du livre VII de *La Cité de Dieu* (Voir p. précédente) : « Aussi faut-il que l'attention prévoyante (*intentio*) se lie à la mémoire du passé : qui oublie ce qu'il a commencé ne saura comment l'achever (*unde necesse est a memoria respiciente prospiciens conectatur intentio; nam cui exciderit quod coeperit, quomodo finiat non inueniet*). »

² En prenant les choses dans un autre sens, J. A. Mourant (*Saint Augustine on Memory*, Villanova University Press, 1980) se demande « Pourquoi la mémoire est-elle choisie comme place de Dieu ? » et répond que c'est parce que « la mémoire est immuable comme Dieu. » (p. 35). Et il n'y a pas lieu de déclencher une controverse sur ce thème comme l'ont fait dans les années soixante L. Cilleruelo (« La *memoria Dei* segun San Agustin », *Augustinus Magister* I, p. 499-509, Paris, Études Augustiniennes, 1954 ; « Por qué *memoria Dei* ? », *Revue des Études Augustiniennes*, n°10, 1964, p. 289-294) et G. Madec (« Pour et contre la *memoria Dei* », *Revue des Études Augustiniennes*, n°11, 1965, p. 89-92).

³ Voir Augustin, *Confessions*, X, XX, 29-XXVI, 37.

⁴ Augustin, *Confessions*, XI, XXXI, 41 : « *si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimum mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est, quemadmodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, quid et quantum restet ad finem.* »

⁵ Augustin, *Confessions*, XI, XXXI, 41 : « *Sed absit, ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum, absit, ut ita noveris omnia futura et praeterita. Longe tu, longe mirabilius longeque secretius.* »

Pour autant, l'expression de ce rêve¹ reconnu donc comme impossible à réaliser traduit chez Augustin l'aspiration vers une conversion de son regard sur l'histoire. C'est donc cette conversion de son regard sur l'histoire vers une saisie du temps concentré, analogique du regard surplombant de Dieu que nous lisons dans l'expression « *secundum intentionem* »². Dans les lignes qui précèdent, Augustin extrapole jusqu'à ces deux dimensions de la vie individuelle et de l'histoire de l'humanité le processus d'*intentio* qu'il analyse dans sa cantilation d'un chant qu'il déroule de mémoire :

« *Et ce qui se produit pour l'ensemble de l'œuvre s'accomplit pour chacune de ses parties, pour chacune de ses syllabes. Il en va de même pour une action plus ample, dont ce chant n'est sans doute qu'une faible parcelle, de même pour la vie humaine tout entière —dont les actes en constituent autant de parties ; de même pour toute la succession des générations humaines, dont toutes les vies humaines constituent des parties* »³.

De ce rapprochement de textes déjà très proches à la fin du livre XI des *Confessions*⁴, nous pouvons conjecturer que ce désir d'une conversion de son regard sur l'histoire, Augustin le nourrissait tant pour l'histoire de sa vie individuelle que pour l'histoire de l'humanité tout entière et il est naturel de voir la réalisation du premier dans les *Confessions* et du second dans *La Cité de Dieu*⁵.

Il nous reste à faire remarquer que toute cette élaboration est encore dépendante d'une conception de l'éternité divine comme point de vue

¹ M. Moreau, a saisi toute l'importance de ce souhait formulé par Augustin et le commente ainsi (« Mémoire et durée », art. cit., p. 249) : « C'est le souhait de tout homme avide de repos et d'éternité : c'est le soupir ardent d'Augustin, fatigué de la mobilité de la pensée et des vicissitudes du temps qui la contaminent. La pensée qui pourrait ainsi s'élever jusqu'au plan de l'éternité verrait qu'en celle-ci tout est présent à la fois et que tout l'avenir et le passé temporels tiennent leur existence de l'éternel présent. ».

² Voir *supra*.

³ Augustin, *Confessions*, XI, XXXI, 41 : « *Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum.* »

⁴ P. Ricoeur, qui insiste sur le caractère aporétique de la méditation que mène Augustin sur le temps au livre XI des *Confessions* (« Les apories de l'expérience du temps. Le livre XI des *Confessions* de saint Augustin », *Temps et Récit*, Paris, Seuil, 1953, p. 19-53), interprète autrement cette extrapolation du chant aux vies humaine et collective et à leur mise en récit : « l'acte poétique de mise en intrigue [...] ne résout pas spéculativement l'énigme. Elle ne la résout même aucunement. Elle la fait travailler ... poétiquement » (p. 41). Il est vrai que l'étude fait partie d'un ensemble plus vaste analysant le « cercle entre récit et temporalité ».

⁵ Voir *Les Confessions précédées des Dialogues philosophiques, Saint Augustin : Œuvres, I* dans la Bibliothèque de la Pléiade, n. 1, p.1055 : « Ces lignes sont bien le premier signe précurseur explicite d'une théologie de l'histoire dans *La Cité de Dieu*. »

surplombant, concentré et englobant dont nous avons plus haut¹ fait le point de départ de la méditation d'Augustin sur le temps. C'est J. Mouroux qui souligne le mieux cette cohérence : « puisque le temps est fondé tout entier par l'éternité » pas de temps sauf « si, par une opération spirituelle, cet être rejoint [...] la pensée créatrice qui fonde et mesure le temps »².

2° *Les Confessions* : La conversion *secundum intentionem* du regard sur une vie humaine

Dans le cadre de cette étude, il est, bien sûr, hors de question de se livrer à une étude du regard sur le temps dans les *Confessions*. Et, pourtant, loin d'être hors de propos, cela se révélerait éclairant pour l'étude du regard sur le temps dans *La Cité de Dieu*, tant les deux œuvres sont en homologie profonde³ comme le laissaient présager les lignes que nous venons de citer extraites du paragraphe 38 du livre XI des *Confessions*. Aussi nous permettons-nous de renvoyer à l'étude de la temporalité telle qu'elle est menée par P. Cambronne à partir des occurrences des adverbes de temps dans les *Confessions*⁴. Peut-être désavouerait-il l'interprétation que nous venons de donner de l'expression « *secundum intentionem* » et cette idée qu'Augustin présente, dans les *Confessions*, un regard sur sa propre vie qui pénètre un tant soit peu dans le regard concentré de Dieu sur cette même vie. Pourtant en distinguant, à partir des occurrences de « *Tunc* », le « Temps de l'Événement », de « *Nondum* », « Le Temps de la Tension » et de « *Iam* », « Le Point de Non-retour », il montre qu'Augustin construit et étale une sorte de « double spirituel » de la trame narrative de sa propre vie, mettant en lumière l'avenir à partir du passé et, pour ce faire, qu'il se place comme à un point

¹ Voir *supra* « a) *Simul* : L'invention de l'éternité comme point de vue surplombant : concentré et englobant ».

² J. Mouroux, *Le Mystère du Temps. Approche théologique*, coll. « Théologie », n°50, Paris, Aubier, 1962, p. 59.

³ S. Böhm, *La Temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Paris, Cerf, 1984.

⁴ Voir P. Cambronne, *Recherches sur les structures de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1982, p. 513-533. L'étude exhaustive dans les *Recherches...* est résumée dans « Imaginaire et Théologie... », *Bulletin de Littérature ecclésiastique*.

surplombant : celui de Dieu ou plutôt dans les *Confessions*, celui de Monique comme P. Cambronne aime à le dire en lisant les *Confessions* à la lumière de la parabole du bon grain et de l'ivraie¹.

3° *La Cité de Dieu* : La conversion *secundum intentionem* du regard sur le *saeculum* tout entier

Pour une tout autre raison, il n'est pas question ici de montrer en détail que *La Cité de Dieu* représente la conversion *secundum intentionem* du regard d'Augustin sur le *saeculum* tout entier puisque ce sera l'objet de la seconde partie de ce chapitre². Contentons-nous de quelques remarques qui consistent à montrer que cette interprétation de *La Cité de Dieu* rend compte de certains de ses caractères originaux. L'idée d'une histoire de l'humanité comme occasion d'une pédagogie divine, telle qu'elle est développée longuement dans la réflexion et telle que le parallèle établi par le schéma des âges de l'humanité entre les périodes de l'histoire et les étapes du développement humain auraient pu la favoriser³, n'est pas du tout dominante dans *La Cité de Dieu*⁴. En revanche, cette histoire comme

¹ Voir P. Cambronne, « Destin du Moi, Destin des Empires. Un regard de saint Augustin sur le mystère de l'Histoire » in *Saint Augustin*, « Les Cahiers de la philosophie », Le Cerf, 2009, p. 389-452.

² Voir *infra* « B. La mise en œuvre : Une histoire universelle : Le schéma *Distensio – Intentio – Extensio* » et plus particulièrement « b) La saisie de l'histoire-*saeculum* par un être humain éclairé par Dieu : *Secundum distentionem* et *secundum intentionem* ».

³ Cette idée d'une pédagogie divine, certes pas toujours couronnée de succès — mais n'est-ce pas le lot de bien des pédagogies ?... — puisqu'après un matin, vint un soir interprété comme une sorte de rechute, est bien à l'œuvre dans la page du *De Genesi contra Manicheos* qui développe magistralement ce schéma des âges et ses parallèles. Voir *De Genesi contra Manicheos*, I, 23, 35-41 et *infra*.

⁴ R.A. Markus dans son ouvrage *Saeculum : History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge, University Press, 1970) constate cet effacement dès 390 et *a fortiori* dans *La Cité de Dieu* : « Une vision de l'histoire selon une dichotomie simple entre sauvés et réprouvés éclipse l'idée d'un progrès selon les étapes successives d'une pédagogie de Dieu », et l'explique par l'abandon de la part d'Augustin de la foi en la possibilité d'une ascension rationnelle des différents degrés de l'échelle ontologique jusqu'à Dieu (c'était la finalité des *Disciplinarum libri* dont ne reste que le *De Musica* — voir H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, « Appendice », « Note C.—Que nous reste-t-il des *Libri Disciplinarum* entrepris par saint Augustin ?, Paris, De Boccard, 1938, p. 570-579) : Augustin « prit largement ses distances avec la croyance classique en la *teleiosis* selon laquelle l'effort humain serait capable de monter à travers les différents niveaux successifs d'un univers ordonné, fondamentalement accessible à la rationalité humaine (*brought [...] a long way from the classical belief in teleiosis by human effort*

pédagogie est largement remplacée dans le *magnum opus* par une histoire-prophétie¹. N'est-ce pas parce que la prophétie par son intentionnalité fait merveilleusement pénétrer dans le point de vue concentré de Dieu sur l'histoire, surtout quand elle en est la révélation reconnue par le canon ? À l'autre « bout » de l'histoire, l'apocalyptique, à sa manière toute différente — mais on a pu le définir comme une « condensation des temps »² — est aussi très propice à dévoiler ce « double spirituel » de l'histoire dans lequel l'avenir est prévu au sein même du passé et à travers le présent.

Dans un tel étalement de l'histoire — présenté, on l'a compris, pour mieux entrer dans cette vision surplombante et simultanée de Dieu — l'Incarnation paraît s'effacer alors qu'elle pourrait être présentée comme un sommet de l'histoire en tant qu'irruption de l'éternel dans le temporel³. Qu'en penser ? D'abord on peut dire sans doute que, l'expression humaine étant limitée, aucun modèle spatial de représentation de ce qui est indéniablement au-delà de l'espace ne peut tout dire et qu'une représentation volontairement étale, par analogie avec le point de vue surplombant sur l'histoire, ne peut pas ne pas écraser tout ce qui pourrait apparaître comme un sommet. Ensuite, Augustin a, semble-t-il, trouvé une parade pour redonner au Christ la centralité qui lui revient dans l'histoire de l'humanité — à moins qu'il y ait plus qu'une parade dans cette coïncidence — ? En effet, tout l'effort d'Augustin dans les livres XVI à XVIII consiste à montrer que tout dans l'histoire sainte du Premier Testament est une image-trace préfigurant le présent du Christ et l'Église (dans le schéma des âges, le Christ inaugure le

to ascend through the successive levels of a ordered universe essentially accessible to human rationality) » (p. 81).

¹ Tout un article de R. A. Markus (« Saint Augustine on History, Prophecy and Inspiration », *Augustinus* 12, 1967, p. 271-280) a pour but de montrer que, tandis qu'au départ Augustin oppose l'*historia* pour les faits passés (*praeterita*) et la *prophetia* pour les faits à venir (*futura*) (Augustin, *De vera Religione* 24, 46), il en vient progressivement à considérer que toute l'histoire est prophétique, du moins celle révélée par les textes sacrés inspirés bien au-delà du genre littéraire de la prophétie en opposition à l'*historia* qui en vient à désigner les écrits des historiens païens.

- L'idée est reprise dans *Saeculum : History and Society in the Theology of St. Augustine* (*Op. cit.*) : « C'est le don de prophétie qui fait la différence entre 'histoire sacrée' et 'séculière' et non l'action de l'homme ou l'action de Dieu. »

² Voir P. Cambronne, *Chants d'Exil II*, « Post-face : Paroles & Lectures plurielles », « Une correspondance mystique de Temporalités », « Une 'Condensation' des Temps », p. 304.

³ Voir J. Mouroux, *Le Mystère du Temps...*, *Op. cit.*, « III. L'incarnation comme irruption » (p. 91-95). Cette apparente lacune d'Augustin dans la *Cité de Dieu* saute aux yeux après la lecture de O. Cullmann, *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le Christianisme primitif*, « Bibliothèque théologique », Delachaux & Niestlé S.A., Neuchâtel, 1957.

sixième âge du temps actuel de l'Église). De plus, dans les livres XIX à XXII, sa tendance est de montrer que ce présent du Christ et de l'Église recèle des images-signes de l'avenir eschatologique de ce fait déjà commencé. En procédant de la sorte, c'est-à-dire en faisant correspondre le Christ avec la conscience par laquelle le futur transite pour devenir passé, Augustin ne réhabilite-t-il pas la centralité du Christ ?¹

d) Une mémoire totalisante

1° *Vniversitas* ou *Aeternitas* ?

En plus de son refus de développer une pédagogie de l'histoire au profit d'une histoire-prophétie, une autre originalité de *La Cité de Dieu* par rapport à l'historiographie chrétienne précédente — par exemple *La Chronique universelle* d'Eusèbe de Césarée — est qu'elle est véritablement universelle au sens où elle englobe aussi les origines et les fins de toute l'humanité alors que l'histoire universelle chez Eusèbe renvoie à une prétendue universalité de tous les peuples dont l'histoire est mise en parallèle avec celle des Hébreux. Même par rapport aux textes antérieurs d'Augustin qui ébauchaient déjà une histoire selon les deux cités², la nouveauté de *La Cité de Dieu* est qu'elle intègre les origines et les fins des deux cités au point d'en faire le titre, respectivement des livres XI à XV et XIX à XXII. Nous avons voulu montrer jusque là que la conception augustinienne de

¹ En parlant de « conscience temporalisante » nécessaire à l'appréhension du temps et en appliquant cette catégorie au Christ, J. Mouroux dans son ouvrage *Le Mystère du Temps... (Op. cit.)* si implicitement nourri tout au long de cet ouvrage de la conception augustinienne (voir cette phrase « À s'en tenir à sa forme, on peut caractériser cette conscience temporalisante : phénoménologiquement comme protension, présentification, rétention ; psychologiquement, comme attente, présence, souvenir ; métaphysiquement comme possibilité, actualisation, accomplissement » [p. 68] !) ne fait-il pas à son tour cette correspondance ?

² Voir A. Luras et H. Rondet, « Le Thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin », *Études Augustiniennes*, Paris, Aubier, 1953, p. 99-160 ; A. Luras, « Deux Cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du de *Ciuitate Dei* », *La Ciudad de Dios*, I, L'escorial, 1955, p. 117-152 et J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, E. J. Brill, Leyde, 1991.

l'éternité divine comme point de vue surplombant, concentré et englobant était au fondement de la construction théorique qui permet le déroulement des livres de la seconde partie de *La Cité de Dieu*¹, et nous avons naturellement ainsi justifié le choix du nom « *aeternitas* » dans le titre de ce chapitre II à côté de « Une mémoire totalisante ». Mais un autre nom à la fin du livre XI des *Confessions* largement parcouru dans les pages qui précèdent attire maintenant notre attention² : « *uniuersitas* ». Ne signifie-t-il pas précisément, d'une part, une « totalité englobante » ce qui le rendrait compatible avec l'idée d'infinité divine³ et, d'autre part, celle d'un Tout organique. Et ces deux acceptions ne pointent-elles pas vers une origine plotinienne de la notion, si l'on songe, pour l'idée de « totalité englobante infinie », à cette phrase de Plotin « *Le tout ne manque de rien* »⁴ et, pour l'idée de tout organique, à sa réflexion sur l'harmonie universelle dans son traité sur la Providence⁵ dont dépend tant Augustin? Du moins cela expliquerait l'emploi presque systématique chez Augustin de l'adjectif « *pulcher* » pour qualifier le *carmen saeculorum* : du point élevé où il se tend pour contempler le poème des siècles, celui-ci apparaît comme une totalité englobante, un tout organique qui ne peut être que « *pulcherrimum* »⁶.

2° Le schéma *Distensio – Intentio – Extensio*

On l'aura compris de ce qui précède : c'est plutôt la notion d'*extensio* trouvée par Augustin dans l'*Épître aux Philippiens*⁷ — doublée de sa méditation sur le septième jour, sabbat sans soir— qui permet à Augustin de faire déboucher

¹ C'était l'objet de cette première section du chapitre II « A. Des philosophies classiques à la théologie ». Voir particulièrement *supra*, « a) *Simul* : L'invention de l'éternité comme point de vue surplombant : concentré et englobant ».

² Comme celle de P. Cambronne dans sa traduction dans la « Bibliothèque de la Pléiade » - Voir n. 1, p. 1056 : « Le terme latin *uniuersitas* a, semble-t-il chez Augustin, un sens plus 'totalisant' que le banal *uniuersum* 'Univers' ».

³ Voir l'article d'Étienne Gilson (« L'infinité divine chez saint Augustin », *Augustinus Magister* I, pp. 569-574, Paris, Études Augustiniennes, 1954) et, en particulier, cette phrase « « La notion de totalité n'exclut pas celle d'infinité dans les substances incorporelles ».

⁴ Plotin, *Ennéades* III, 7, 4.

⁵ Plotin, *Ennéades* III, 2.

⁶ Voir *C. D.* XI, 18 : « *ordo saeculorum tamquam pulcherrimum carmen* »

⁷ Voir *Ph.* 3, 12-14.

la création et le temps humain sur une extension sans fin qui partage avec l'éternité divine d'être soustraite à toute successivité¹. Par ailleurs, c'est grâce à une tension spirituelle (*l'intentio*) qu'il entrevoit la possibilité de dépasser la *distensio* inévitable dans l'appréhension du temps pour saisir dans une sorte de double spirituel étalé à la vue de son esprit quelque chose du regard concentré de Dieu sur l'histoire². Ce sont donc ces trois notions assemblées qui lui permettent de faire une véritable histoire universelle. Nous oserons donc parler d'un schéma *Distensio – Intentio – Extensio* d'autant qu'Augustin lui-même s'ingénie à rassembler ces noms de la même famille en quelques lignes

« *non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem* »³

mêlant le vocabulaire plotinien et les versets pauliniens dans une synthèse dont il est évidemment capable personnellement, mais qu'il a pu recevoir des cercles milanais⁴, comme cette synthèse qui l'avait tant marqué entre, d'une part, le prologue de l'*Évangile selon saint Jean* ou l'hymne de Paul aux Philippiens⁵ et, d'autre part, les mots des *Ennéades*⁶.

À dire vrai, nous aurions pu tout aussi bien parcourir, dans les pages qui suivent⁷, la seconde partie de *La Cité de Dieu* et montrer qu'elle envisage une histoire véritablement universelle avec le schéma des sept âges tant celui-ci est en parfait accord avec le schéma *Distensio – Intentio – Extensio* dont nous venons de parler. En effet, d'une part, le sabbat sans soir du septième jour est —comme on l'a vu—, pour Augustin, prophétique de l'extension sans fin du temps tel qu'il est offert aux élus après le Jugement ; d'autre part —comme nous le verrons⁸— l'alternance des soirs et des matins est interprétée comme la possibilité d'une double connaissance de chacun des jours (c'est-à-dire des périodes de l'histoire de

¹ Voir *supra*, « 3° *In aeternum* : Le projet de Dieu sur l'homme : Le don de l'*extensio* ».

² Voir *infra* « c) *Secundum intentionem* : La conversion du regard sur l'histoire vers une saisie du temps concentré ».

³ Augustin, *Confessions*, XI, xxxix.

⁴ Cette hypothèse n'est pas invraisemblable puisque G. J. P. O'Daly dans son article « Time as *Distensio*... », art. cit.) signale des emprunts probables d'Augustin au *Liber ad Philippianos* de Marius Victorinus (1220 C-1222 C sur *Ph.* 3, 13.14).

⁵ *Ph.* 2, 6-11.

⁶ Voir Augustin, *Confessions*, VII, IX, 13.14.

⁷ Voir *infra*, « B. La mise en œuvre : Une histoire sainte : Le schéma *Distensio – Intentio – Extensio* ».

⁸ Voir *infra* « 1° Connaissance de jour et connaissance de soir ».

l'humanité), double connaissance à laquelle on peut faire correspondre les deux modes de regard sur le temps et sur l'histoire : *secundum intentionem et secundum distentionem*.

3° Plotin et Augustin

Le nom de Plotin est souvent revenu tout au long de ses pages consacrées aux conceptions augustinienues du temps et de l'éternité qui sont au fondement de l'histoire qu'il entreprend des deux Cités dans la seconde partie de *La Cité de Dieu*. Aussi convient-il sans doute de tenter de synthétiser ce qu'Augustin doit à Plotin de ses conceptions et ce qui représente son apport propre¹. Parmi les emprunts à Plotin, on peut ranger sans nul doute la si fondamentale conception de l'éternité comme condensée et englobante ainsi que l'idée d'une conversion du regard sur le temps, puisque Plotin entrevoit sur le mode de l'extase une conversion de l'éparpillement dans le temps vers l'unité de l'éternité, de l'image vers le modèle² ; et si on répugne par trop de voir une parenté entre les conversions chrétienne et plotinienne³, on peut du moins reconnaître qu'Augustin a tiré de Plotin l'appréhension du temps comme mode existentiel négatif⁴.

Du côté des apports personnels d'Augustin, il faut insister sur le passage qu'il opère de l'opposition entre le temps et l'éternité à l'opposition de deux temporalités : celle de Dieu et celle de l'homme, avant de ménager la possibilité d'un dialogue entre les personnes divine et humaine. En effet, du côté de Dieu, le temps est pensé avant tout comme celui d'une parole c'est-à-dire, pour le rhéteur

¹ Voir J. Guittou, *Le Temps et l'Éternité...*, *Op. cit.*

² Sur cet aspect positif de l'image comme tremplin vers le modèle et donc du temps, voir M. Lassègue, « Le Temps, image de l'éternité chez Plotin », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 107, 1982, p. 405-418.

³ Voir J. Guittou, *Le Temps et l'Éternité...*, *Op. cit.*, « Chapitre quatrième. De la conversion » p. 127-145.

⁴ Voir C. Ligota, « La foi historique... », art. cit., p. 123 : « ce qu'Augustin a tiré de Plotin [...] ce qui a constitué l'imaginaire augustinien du temps, c'est [...] le 'climat' temporel — manque, déficience par rapport à l'éternité ; diversité, extériorité, inachèvement, dispersion par rapport à soi-même. »

-Cf. A. Solignac, « La conception du temps chez Augustin » (Bibliothèque Augustinienne n°14, Note Complémentaire n°18, pp. 581-591) : « Augustin [...] transpose [...] l'opposition plotinienne entre le temps et l'éternité pour la situer sur le plan de l'esse existentiel et vécu. »

CHAPITRE II : *AETERNITAS* : UNE MEMOIRE TOTALISANTE

qu'est resté Augustin, une pensée, un projet ; du côté de l'homme, la *memoria* spiritualisée, capable de s'élever à une certaine immutabilité, sera en mesure de saisir quelque chose de ce projet éternel de Dieu¹. Ce dernier point semble particulièrement personnel à Augustin, la *memoria* augustinienne étant sans rapport avec la réminiscence platonicienne. Un second apport personnel d'Augustin est qu'il passe du temps à l'histoire, notamment par le transfert qu'il opère dans le comparé au « poème de l'univers », celui-ci passant des sphères cosmiques à « l'ordre des siècles »²

¹ J. Fontaine dans son article « Augustin, penseur chrétien du temps » (*Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1988, p. 53-71) synthétise cette rencontre organisée entre l'homme et Dieu *via* le temps par cette formule par laquelle il commente le *De Magistro* : « le temps comme espace intérieur de dialogue avec Dieu » (p. 67).

² Voir *C. D.* XI, 18 : « *ordo saeculorum tamquam pulcherrimum carmen et supra.*

-Ce passage, essentiel, du temps à l'histoire fait écrire à Aimé Solignac dans « La conception du temps chez Augustin » (Bibliothèque Augustinienne n°14, Note Complémentaire 18, p. 581-591) : « Le point de vue d'Augustin semble plus étroit que celui de Plotin [...], mais en fait [...] mon présent [...] étroit progressivement le temps et l'histoire de l'univers. » (p. 590.591).

*B. La mise en œuvre : Une histoire sainte: Le schéma Distentio –
Intentio - Extensio*

Ainsi donc avons-nous essayé de baliser le long travail intellectuel qui permet à Augustin, d'une part, de faire de l'éternité le temps concentré du dessein de Dieu sur sa création et, singulièrement, sur l'histoire de l'homme et, d'autre part, au livre XI des *Confessions*, de poser la possibilité d'une conversion du regard humain sur le temps qui, de l'inévitable *distentio* entre passé, présent et futur, serait appelé à saisir « *secundum intentionem* » la continuité et la visée du dessein de Dieu dans l'histoire d'une vie humaine comme dans celle de toutes les générations humaines jusqu'au don de l'*extensio* qui n'est certes pas le temps concentré de Dieu mais le don d'une certaine immutabilité : celle de la vision béatifique et du repos éternel¹. C'est cette démarche que nous voyons à l'œuvre des livres XI à XXII de *La Cité de Dieu* : la création et l'histoire y sont présentés comme des déploiements du dessein éternel de Dieu ; l'histoire y est présentée par un regard humain qui, en tant que tel, subit la *distentio* mais qui, converti, y saisit *secundum intentionem* la continuité et la visée du dessein de Dieu jusque dans l'*extensio* d'un repos et d'une vision éternelle de Dieu. Au risque de simplifier outre mesure, il semble bien que cette seconde partie de *La Cité de Dieu* obéisse à un schéma que l'on peut ramener aux trois temps de la *Distentio*, de l'*Intentio* et de l'*Extensio*, schéma dont l'affirmation la plus constante est que cette histoire est tout entière entre les mains de Dieu et qu'en ce sens elle est « sainte »². Entrer un

¹ Au fond, tout cet effort intellectuel ne se ramène-t-il pas à faire se rapprocher l'éternité et le temps tellement opposés dans les philosophies classiques, à faire se rencontrer le temps de Dieu et le temps de l'homme ? D'ailleurs, cet effort semble viser aussi à faire émerger derrière la froide éternité cosmique celle d'un Dieu conçu comme une personne au point de concevoir un dessein éternel.

² Voir l'expression « *sacra historia* » en *C. D.* XV, VIII, 1.

tant soit peu dans ce regard surplombant de Dieu sur l'histoire grâce aux Écritures, n'était-ce pas d'ailleurs pour Augustin la meilleure façon de montrer l'écrasante supériorité du christianisme seul capable de se hisser à une mémoire totalisante, tandis que le paganisme en restait à une mémoire partielle au point de tout juger du point de vue terriblement réducteur et rétrospectif du sac de Rome ?

a) *Ab aeterno* : La création et l'histoire, déploiements du dessein éternel de Dieu

1° La création, déploiement dans le temps du dessein éternel de Dieu

Dans ses *Révisions*, Augustin reconnaît que la réfutation des objections païennes est plutôt l'objet de la première partie de *La Cité de Dieu*¹ mais il s'empresse d'ajouter que cette réfutation se rencontre aussi dans la seconde partie². C'est singulièrement vrai pour le onzième livre qui ouvre cette seconde partie. Sans doute parce que l'auteur dans toute l'œuvre accompagne un lecteur païen qui abandonne progressivement ses conceptions païennes mais en reste encore très tributaire dans ce livre central³. Sans doute aussi — du moins nous préférons le penser — parce que le soubassement d'une théologie de l'histoire telle qu'Augustin veut l'élaborer est une conception du temps et de l'éternité incompatible avec les conceptions païennes et qu'il convient donc au seuil de cette histoire d'établir celle-là en opposition avec celles-ci. Ainsi trouvons-nous,

¹ Voir Augustin, *Retractationes*, II, XLIII, 1.2 : « Ces dix premiers livres sont donc la réfutation de ces opinions erronées et hostiles à la religion chrétienne. Mais pour échapper au reproche d'avoir seulement réfuté les idées d'autrui, sans établir les nôtres, c'est à cette tâche qu'est consacrée la seconde partie de l'œuvre qui comprend douze livres (*His ergo decem libris, duae istae uanae opinionones christianae religioni aduersariae refelluntur. Sed ne quisquam nos aliena tantum redarguisse, non autem nostra asseruisse reprehenderet, id agit pars altera operis huius, quae libris duodecim continetur*). »

² Voir Augustin, *Retractationes*, II, XLIII, 1.2 : « Au surplus même dans les dix premiers, nous avons affirmé nos points de vue, là où besoin était, de même que, dans les douze derniers, il nous arrive aussi de réfuter les pensées adverses (*Quaquam ubi opus est, et in prioribus decem quae nostra sunt asseramus, et in duodecim posterioribus redarguamus aduersa*). »

³ C'est la thèse de J.-C. Guy (*Op. cit*) selon laquelle l'œuvre « phénoménologie de l'incroyance en marche vers la foi » conduit progressivement le lecteur du paganisme le plus primitif au plus évolué jusqu'à reconnaître que la religion du Christ est la voie unique et universelle de libération (X, 32) ce qui le conduit à la lecture des Écritures.

juste après l'affirmation du dogme de la création dans le temps¹ appuyé sur l'autorité des Écritures et du verset inaugural

« *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* »²

une objection sur l'autorité des Écritures dans ce domaine (« *Ce prophète était-il donc là quand Dieu fit le ciel et la terre ?* »³) vite repoussée par l'argument selon lequel la Sagesse de Dieu et les anges étaient là. Une seconde objection plus sérieuse occupe beaucoup plus longuement Augustin :

« *Mais pourquoi a-t-il plu au Dieu éternel de faire alors le ciel et la terre, qu'auparavant il n'avait pas fait ?* »⁴.

C'est qu'il voit dans cette formulation pas moins de trois objections : celle d'une négation de la création par Dieu

« *Si ceux qui parlent ainsi veulent prétendre que le monde est éternel, sans aucun commencement, et n'a donc pas été fait par Dieu* »⁵,

celle de la négation d'une possible création dans le temps

« *Pour d'autres, le monde est certes l'œuvre de Dieu ; toutefois il n'a pas eu de commencement dans l'ordre du temps, mais bien dans l'ordre de sa création, en sorte que d'une manière qu'on a peine à comprendre, il ait toujours été fait* »⁶

et, pour finir, une objection reposant sur une analogie avec les lieux du monde

« *Quant à ceux qui admettent avec nous que Dieu est l'Auteur du monde, mais nous objectent la question du temps du monde [...]* »⁷.

Si de ces trois objections, la première est vite réfutée par l'argument du témoignage de la nature qui, par sa splendeur et son harmonie, crie qu'elle est créée et la troisième par l'analogie avec les lieux du monde —si l'on admet que le monde a été créé en ce lieu plutôt qu'en un autre, on peut admettre qu'il l'a été à tel moment plutôt qu'à tel autre⁸—, la deuxième occupe plus longuement

¹ Voir J. Moreau, « Le temps et la création selon saint Augustin », *Giornale di metafisica*, n°20, 1965, p. 276-290 ; E. Bailleux, « La Création et le Temps selon saint Augustin », *MSR*, 26, 1969, p. 65-94

² C. D. XI, IV, 1.

³ C. D. XI, IV, 1 : « *numquidnam ibi fuit iste propheta, quando fecit deus caelum et terram ?* »

⁴ C. D. XI, IV, 2 : « *sed quid placuit aeterno deo tunc facere caelum et terram, quae antea non fecisset ?* »

⁵ C. D. XI, IV, 2 : « *qui hoc dicunt, si mundum aeternum sine ullo initio et ideo nec a deo factum uideri uolunt* »

⁶ C. D. XI, IV, 2 : « *qui autem a deo quidem factum fatentur, non tamen eum temporis uolunt habere sed suae creationis initium ?* »

⁷ C. D. XI, IV, 2 : « *Deinde uidendum est, isti, qui deum conditorem mundi esse consentiunt et tamen quaerunt de mundi tempore quid respondeamus, quid ipsi respondeant de mundi loco* »

⁸ C. D. XI, v.

Augustin. En niant tout commencement de la création dans le temps, l'intention de ces adversaires est, selon Augustin, de disculper Dieu de toute accusation de caprice :

« Ceux-là s'imaginent, par cette manière de parler, mettre Dieu à couvert de toute apparence de résolution capricieuse »¹

et, ainsi, de sauver son immutabilité :

« Peut-on croire, en effet, que tout à coup lui serait venue à l'esprit l'idée jamais conçue auparavant de faire le monde, et qu'il ait acquis une volonté nouvelle, alors qu'il est de tout point immuable ? »².

Mais en prenant, parmi les créatures, l'exemple de l'âme, Augustin démontre que ce refus d'admettre un commencement de la création dans le temps loin de sauver l'immutabilité de Dieu, la lui enlève. En effet, les Platoniciens remplacent l'idée d'un commencement de la création de l'âme par une alternance de misères et de bonheurs. Or, cette théorie est absurde qui dénie à l'âme toute possibilité d'être heureuse puisque devant craindre la fin prochaine de ce bonheur. Si au contraire comme Porphyre³, les Platoniciens admettent une libération de l'âme pour un vrai bonheur, alors quelque chose de nouveau survient qui ne peut provenir que d'une volonté nouvelle de la part de Dieu qui en perd son immutabilité. L'objection contre un commencement de la création dans le temps perdant ainsi toute son efficacité pour préserver l'immutabilité de Dieu⁴, rien n'empêche de penser la création dans le temps de l'âme humaine et, par extension, de toute créature :

« Que l'on croie donc aussi que le monde a pu être fait dans le temps, sans qu'en le faisant, Dieu ait changé son dessein et sa volonté éternelle. »⁵

D'autant que, comme en passant, en introduisant parallèlement à l'idée de création dans le temps, celle de dessein éternel (*aeternum consilium*) de Dieu,

¹ C. D. XI, IV, 2 : *« dicunt quidem aliquid, unde sibi deum uidentur uelut a fortuita temeritate defendere ».*

² C. D. XI, IV, 2 : *« ne subito illi uenisse credatur in mentem, quod numquam ante uenisset, facere mundum, et accidisse illi nouam uoluntatem, cum in nullo sit omnino mutabilis ».*

³ Voir C. D. XII, XXI, 3.

⁴ On notera que la *retorsio* de l'objection est alors presque complète : Loin de préserver, contrairement au dogme de la création dans le temps, l'immutabilité de Dieu, c'est l'idée d'une création éternelle qui porte atteinte à l'immutabilité de Dieu. Pour que la *retorsio* soit complète, il suffira à Augustin de montrer que le dogme de la création dans le temps préserve l'immutabilité de Dieu. Il s'y emploiera plus loin en opposant le dessein éternel et immuable de Dieu de créer et la réalisation dans la mutabilité du temps.

⁵ C. D. XI, IV, 2 : *« sic ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo deum in eo faciendo aeternum consilium uoluntatemque mutasse. »*

Augustin sauve l'immutabilité de Dieu, son dessein éternel pouvant rester immuable¹ malgré sa réalisation temporelle dans la création. Au livre XII Augustin pourra renouveler le même raisonnement à propos cette fois de la création de l'homme dans le temps et aboutir à cette formule frappante qu'il aurait pu écrire ici à propos de toute créature :

« À un ouvrage nouveau, Dieu peut appliquer qui n'est pas nouveau mais éternel »².

Pourtant, ce qui fait qu'il peut y avoir nouveauté dans la réalisation sans qu'elle existe dans le dessein de créer, ce n'est pas la différence entre dessein et réalisation, car ils sont confondus en Dieu en tant que substances mêmes et non attributs de Dieu, c'est la radicale différence ontologique entre le temps de Dieu ou l'éternité-hors temps d'une pensée simultanée et le temps de la création qui implique un flux du futur vers le passé par le présent dans un mouvement successif précisément permis par l'existence de créatures mouvantes³. C'est ce que développe Augustin au chapitre VI de ce livre XI :

« la vraie différence entre le temps et l'éternité est que le temps n'est pas sans un changement successif (aliqua mobili mutabilitate), tandis que l'éternité n'admet aucun changement » [...] Or, [avant la création] il ne pouvait y avoir aucun passé, parce qu'il n'y avait aucune créature capable par ses mouvements successifs de déclencher le temps. C'est donc avec le temps qu'a été fait le monde, puisqu'en créant le monde Dieu a créé en lui le mouvement successif.»⁴

C'est aussi cette articulation entre dessein de création dans l'éternité immuable de Dieu et réalisation dans le temps qui permet à Augustin de concilier l'affirmation du *Siracide* « Il a tout fait simultanément »⁵ avec le premier chapitre de la *Genèse* : tandis que le *Siracide* parle du dessein éternel de Dieu au sens de temps concentré où tout est pensé simultanément, la *Genèse* parle de la réalisation de la création dans le temps avec son mouvement successif figuré par la succession de jours avec un soir et un matin contrairement au septième dont il n'est pas fait

¹ Voir l'expression « *incommutabilitate consilii Dei* » en C. D. XI, IV, 2.

² C. D., XII, XVIII, 2 : « *Potest ad opus non nouum, sed sempiternum adhibere consilium* ».

³ On se souvient qu'à la suite de Plotin (*Ennéades*, III, VII, 8.9.10), Augustin refuse au livre XI des *Confessions* de définir le temps par le mouvement (Augustin, *Confessions*, XI, XXIII. 29 – XXIV, 31). Il n'en reste pas moins que, pour lui, le temps implique le mouvement de créatures.

⁴ C. D., XI, VI : « *recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est [...] nullum autem posset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur. cum tempore autem factus est mundus, si in eius conditione factus est mutabilis motus* ».

⁵ *Si.* 18, 1.

mention ni de soir ni de matin¹ :

« Ainsi le montre l'ordre des six ou sept premiers jours ; là sont nommés un soir et un matin »²,

ce qui n'empêche pas Augustin d'enchaîner au chapitre VII suivant³ sur une autre lecture figurative des six jours de la création. Mais dans l'une ou l'autre de ces deux interprétations du récit de création, la création est conçue comme le déploiement temporel d'un dessein éternel et simultané de Dieu.

Sur cette opposition entre le temps concentré et simultané et le temps successif de l'homme, nous ne pouvons pas ne pas citer intégralement malgré sa longueur un paragraphe du chapitre XXI de ce même livre XI dont le point de départ est un commentaire du verset « Dieu vit que cela était bon »⁴ qui ne peut signifier que Dieu ait dû attendre d'avoir achevé son œuvre pour savoir qu'elle était bonne. D'ailleurs,

« Il n'y a pas en Dieu comme chez nous la prévision de l'avenir la vue du présent, le retour vers le passé ; c'est une autre façon de connaître dépassant de loin et de haut nos pensées habituelles : Il voit par un regard absolument immuable, sans porter sa pensée d'un objet sur un autre. Par suite, ce qui se déroule dans le temps, comporte certes, et des événements futurs qui ne sont pas encore, et des présents qui sont déjà, et des passés qui ne sont plus ; mais lui les embrasse tous en sa stable et éternelle présence. Il ne les voit pas différemment par les yeux et par l'esprit, n'étant pas composé de corps et d'âme ; ni d'autre façon aujourd'hui, hier et demain : à la différence de la nôtre en effet, la connaissance qu'il a des trois temps, présent, passé, futur, n'est pas soumise au changement, car en lui il n'y a ni vicissitude ni ombre de changement⁵. Son attention ne passe pas d'une pensée à une autre, mais à son regard incorporel tout ce qu'il sait est présent à la fois ; car il connaît les temps sans aucune représentation temporelle, comme il meut ce qui est soumis au temps sans subir aucun mouvement temporel. »⁶

¹ Voir *infra*, « 1° La création, déploiement dans le temps du dessein éternel de Dieu ».

² C. D., XI, VI : « sicut uidetur se habere etiam ordo ille primorum sex uel septem dierum, in quibus et mane et uespera nominantur ».

³ C. D., XI, VII.

⁴ Gn. 1, 4.

⁵ Jc. 1, 17.

⁶ C. D. XI, XXI : « ut aliud in ea faciant quae nondum sunt, aliud quae iam sunt, aliud quae fuerunt; non enim more nostro ille uel quod futurum est prospicit, uel quod praesens est aspicit, uel quod praeteritum est respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe atque diuerso. ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter uidet; ita ut illa quidem, quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint et praesentia iam sint et praeterita iam non sint, ipse uero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat; nec aliter oculis, aliter mente; non enim ex animo constat et corpore; nec aliter nunc et aliter antea et aliter postea; quoniam non sicut nostra, ita eius quoque scientia trium temporum, praesentis uidelicet et praeteriti uel futuri, uarietate mutatur, apud quem non est inmutatio nec momenti obumbratio. neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem

2° L'ange, créature de tout temps

On le déduit de la proposition parlant de Dieu « *Il ne les voit pas différemment par les yeux et par l'esprit, n'étant pas composé de corps et d'âme* » et de l'expression « *regard incorporel* » trouvées dans le texte précédemment cité : il y a un lien pour Augustin entre corporéité et vision du temps : L'incorporéité donne un regard simultané sur un temps concentré ; la corporéité soumet la vision à la successivité. Les anges n'étant pas non plus composés de corps et d'âme bénéficient-ils de la vision simultanée du Créateur ? Pas tout à fait bien sûr, puisqu'ils sont des créatures ; mais ils participent à l'immutabilité de Dieu et à son regard immuable. Augustin ne trouve pas de meilleure notion que celle-ci —platonicienne— de participation pour exprimer le rapport entre Dieu et les anges dès leur création. En effet à la recherche du moment de la création des anges curieusement non explicitement cité dans le récit de la *Genèse*¹ mais supposé par d'autres versets bibliques comme celui-ci tiré des psaumes « *Louez-le vous tous, ses anges* »², il le découvre dans le deuxième verset « *Que la lumière soit et la lumière fut* » puisque « *les anges sont [pour lui] cette lumière qui a reçu le nom de jour* ». Et après avoir un instant hésité à voir la création des anges dans celle du ciel³, Augustin ne cache pas sa préférence pour la voir dans la création de la lumière ni la raison de cette préférence : cette seconde lecture coïncide bien avec le statut ontologique de participation à l'immutabilité de Dieu qu'Augustin reconnaît aux anges :

« *Lorsqu'il dit en effet : Que la lumière soit et la lumière fut, s'il est juste de voir en cette lumière la création des anges, c'est assurément qu'ils ont été faits* »

transit, in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae nouit; quoniam tempora ita nouit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia mouet nullis suis temporalibus motibus ».

¹ C. D., XI, IX : « Dans le passage où les Saintes Lettres parlent de la création du monde, elles ne disent pas clairement si les anges ont été créés ni dans quel ordre (*de mundi constitutione sacrae litterae loquuntur, non euidenter dicitur, utrum uel quo ordine creati sint angeli*) ».

² C. D., XI, IX citant Ps. 148.

³ C. D., XI, IX : « s'ils n'ont pas été passés sous silence, c'est le mot *ciel* là où il est dit : *Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre (si praetermissi non sunt, uel caeli nomine, ubi dictum est: in principio fecit deus caelum et terram)* ».

participants de la lumière éternelle qui est l'immuable Sagesse de Dieu elle-même, par qui tout a été fait et que nous appelons le Fils unique de Dieu. Ainsi ont-ils été illuminés par cette lumière qui les a créés et, dès lors, ils ont été faits lumière et appelés jour en raison de leur participation à la lumière et au jour immuable qu'est le Verbe de Dieu »¹.

Cette notion de participation explique, aux yeux d'Augustin, l'ambivalence du statut des anges : sans être ni immuables ni simples comme Dieu, ils bénéficient pourtant d'une certaine immuabilité.

D'une part, en effet, les anges n'ont ni la simplicité ni l'immutabilité de Dieu. Les deux qualités d'ailleurs ne sont pas sans rapport puisqu'au contraire, c'est la simplicité qui explique l'immutabilité dans la mesure où « *on appelle simple la nature en qui ne se trouve rien qu'elle soit capable de perdre* »². Par suite, Dieu étant simple dans la mesure où il n'y a pas de différence en lui entre sa substance et ses attributs « *la Trinité [...] est appelée simple parce qu'elle est ce qu'elle a* »³, est immuable. À l'inverse, « *les biens [...] n'étant pas simples sont donc changeants* »⁴. De ces créatures font partie les anges qui, malgré leur participation à l'immutabilité de la lumière qu'est Dieu, n'en sont pas moins changeants, ce qui explique que certains ont pu perdre leur bonheur précisément en renonçant à cette participation.

« ces esprits que nous appelons anges [...] à l'instant même de leur création, ont été faits lumière ; et ils ne furent pas créés simplement pour exister et vivre de n'importe quelle manière, mais ils furent illuminés pour vivre dans la sagesse et le bonheur. Certains de ces anges s'étant détournés de cette illumination [...] »⁵

C'est bien en effet le but de ce chapitre X du livre XI que d'expliquer la chute de certains anges.

D'autre part, ces anges ambivalents bénéficient en vertu de cette même participation d'une certaine immutabilité. Cette immutabilité se vérifie dans le fait

¹ C. D., XI, IX : « *cum enim dixit deus: fiat lux, et facta est lux, si recte in hac luce creatio intellegitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis sapientia dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum dei filium; ut ea luce inluminati, qua creati, fierent lux et uocarentur dies participatione incommutabilis lucis et dei, quod est uerbum dei* ».

² C. D., XI, X : « *natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod uel possit amittere* ».

³ C. D., XI, X : « *sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est* ».

⁴ C. D., XI, X : « *omnia bona, sed non simplicia et ob hoc mutabilia.* »

⁵ C. D., XI, XI : « *spiritus illi [...] quos angelos dicimus; sed simul ut facti sunt, lux facti sunt; non tamen tantum ita creati, ut quoquo modo essent et quoquo modo uiuerent; sed etiam inluminati, ut sapienter beateque uiuerent. ab hac inluminacione auersi quidam angeli [...]* ».

que les anges ont la certitude de leur éternelle félicité, du moins les « saints anges » :

« les saints anges, dans les demeures célestes, sans être coéternels à Dieu, possèdent cependant la certitude assurée de leur éternelle et véritable félicité »¹.

Car les mauvais anges, eux, ignorent leur persévérance ou leur chute ce qui les met avant la chute dans une situation d'inégalité par rapport aux saints anges certes difficile à croire

« il semble dur de croire, lorsque les anges ont été créés, qu'aux uns il n'a pas été donné de prévoir leur persévérance ou leur chute, quand les autres savaient de science pleinement certaine l'éternité de leur béatitude »²,

mais plus facile à admettre qu'une égalité des anges avant la chute qui forcerait contre les Écritures à poser que les anges restent maintenant incertains de leur béatitude éternelle :

« il est, sans aucun doute, bien plus dur de penser que les saints anges restent maintenant incertains de leur béatitude éternelle, ignorant à propos d'eux-mêmes ce que nous pouvons savoir d'eux par les Saintes Écritures »³

Plus loin dans le livre XI, cette connaissance que les saints anges peuvent avoir d'eux-mêmes, de leur avenir est expliquée par le fait qu'ils participent au regard immuable de Dieu sur eux-mêmes qui embrassent toute leur existence. Cette connaissance est appelée « connaissance dans le Verbe » en opposition avec la connaissance d'eux-mêmes « en eux-mêmes »

« Eux-mêmes, par suite, ils se connaissent bien mieux dans le Verbe qu'en eux-mêmes. »⁴

et elle est rapportée selon l'exégèse des noms « jour » et « soir » du récit de la création dans la Genèse à la connaissance « de jour » opposée à la connaissance « de soir » :

« Dans le Verbe [...] ils ont une connaissance comme 'de jour' ; en eux-mêmes

¹ C. D., XI, XXXII : « *dum tamen angelos sanctos in sublimibus sedibus non quidem deo coaeternos, sed tamen de sua sempiterna et uera felicitate securos et certos esse nemo ambigat* ».

² C. D., XI, XIII : « *si durum uidetur, quando facti sunt angeli, alios credere ita factos ut non acciperent praescientiam uel perseuerantiae uel casus sui, alios autem ita ut ueritate certissima aeternitatem suae beatitudinis nossent* ».

³ C. D., XI, XIII : « *procul dubio multo est durius nunc putare angelos sanctos aeternae suae beatitudinis incertos, et ipsos de se met ipsis ignorare, quod nos de illis per scripturas sanctas nosse potuimus* ».

⁴ C. D., XI, XXIX : « *per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis* ».

comme 'de soir' »¹

Appliquée à l'ensemble des jours de la création, cette exégèse des noms « jour » et « nuit » nous apprend que, plus largement que sur eux-mêmes, le regard des anges sur l'ensemble de la création y compris l'homme participe à celui immuable du Verbe de Dieu :

« tous ces êtres, c'est autrement que les anges le connaissent dans le Verbe de Dieu où résident immuables et permanentes les causes et leurs idées »²

Mais en même temps, les anges restent des créatures et à ce titre ne peuvent pas être coéternels à Dieu. Pour exprimer en langage mythique, pourrait-on dire, cette ambivalence du statut ontologique des anges qu'il exprime en langage philosophique par la notion platonicienne de participation, Augustin tend à faire remonter au plus haut la création des anges tout en la situant comme toute créature dans le temps. Tout se passe en effet comme s'il voulait les placer au plus proche de l'éternité de Dieu sans les lui rendre coéternels. Déjà, à la fin du livre XI, après avoir insisté, pour l'idée de participation, pour voir la création des anges dans la création de la lumière³, feint-il de laisser la parole à un contradicteur pour suggérer que la création des anges pourrait être antérieure même à la création du ciel :

« Les saints anges, dira peut-être quelque querelleur, ne sont pas désignés par ces mots : Que la lumière soit et la lumière fut : il s'agit là de la création dès l'origine de quelque lumière corporelle et les anges ont été créés antérieurement à elle, avant le firmament placé entre deux eaux et appelé 'ciel', avant même l'œuvre désignée par les mots : Dans le Principe, Dieu fit le ciel et la terre ; et ces mots Dans le Principe ne désignent pas le commencement de la création, puisque les anges ont été faits auparavant »⁴.

Mais c'est surtout toute une section du livre XII⁵ qui vise à situer la création des anges au plus proche de l'éternité de Dieu sans les lui rendre coéternels. Le point

¹ C. D., XI, XXIX : « *ibi ergo tamquam in diurna cognitione, in se ipsis autem tamquam in uespertina, sicut iam supra diximus* ».

² C. D., XI, XXIX : « *omnia haec aliter in uerbo dei cognoscuntur ab angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes* ».

³ C. D., XI, IX.

⁴ C. D., XI, XXXII : « *Ne quis autem contendat et dicat non sanctos angelos esse significatos in eo quod scriptum est: fiat lux, et facta est lux, sed quamlibet lucem tunc primum factam esse corpoream aut opinetur aut doceat; angelos autem prius esse factos non tantum ante firmamentum, quod inter aquas et aquas factum appellatum est caelum, sed ante illud de quo dictum est: in principio fecit deus caelum et terram, atque illud, quod dictum est: in principio, non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit angelos* ».

⁵ C. D., XII, XVI.XVII.

de départ de ces deux chapitres est une objection qu'Augustin se fait à lui-même :

« je me demande de quoi Dieu a toujours été le Seigneur si les créatures n'ont pas toujours existé »¹.

Pour répondre à cette objection, Augustin songe spontanément aux anges dont il semble bien qu'on puisse dire qu'ils ont toujours existé puisqu'ils existent de tout temps *« Quelle inconvenance de dire que ce qui existe de tout temps, existe toujours ? »²*, au point même d'avoir été faits avant tous les temps³ si le temps ne date que du ciel : dans un temps inauguré par le mouvement des anges⁴ dès leur création :

« il s'agirait d'un temps inclus en quelque changement successif dont les parties passent les unes après les autres parce qu'elles ne peuvent être simultanées »⁵.

Reste à lever une ambiguïté :

« Comment donc les anges ne sont-ils pas coéternels au Créateur, si eux comme lui ont toujours existé ? »⁶ ;

mais elle a sa réponse dans la conception qui vient d'être utilisée du temps : Comme il s'agit d'un temps qui suppose un changement successif (*mutabilis motu*) de ce qui ne peut être que des créatures — en l'occurrence des anges eux-mêmes qui, de ce fait même existent « de tout temps »⁷ — il s'agit d'un temps propre aux créatures, d'un « temps créé » comme dit Augustin⁸ soumis au mouvement successif et sans comparaison possible avec le temps et le mouvement de Dieu soustrait à toute successivité :

« Dès lors bien que l'immortalité des anges ne s'écoule pas dans le temps bien qu'elle ne soit ni passée, comme si elle n'était déjà plus, ni future comme si elle n'était pas encore, leurs mouvements qui déterminent le temps, passent du futur au passé. Et voilà pourquoi ces anges ne peuvent être coéternels au Créateur dont on ne saurait dire que le mouvement fut ce qu'il n'est plus ou sera ce qu'il

¹ C. D., XII, XVI, 1 : *« sed cum cogito cuius rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit ».*

² C. D., XII, XVI, 1 : *« quomodo non semper, cum id, quod est omni tempore, non inconuenienter semper esse dicatur? »*

³ C. D., XII, XVI, 1 : *« ut etiam ante omnia tempora facti sint ».*

⁴ Sur le mouvement des anges, voir C. D., XI, XXXI : *« la simplicité et la liberté de leurs mouvements les dispensent de toute peine (spiritalibus motibus puris et liberis non laborant) »* et Augustin, *De Genesi ad litteram* VIII, XX, 39.

⁵ C. D., XII, XVI, 1 : *« sed in aliquo mutabili motu, cuius aliud prius, aliud posterius praeterit, eo quod simul esse non possunt ».*

⁶ C. D., XII, XVI, 2 : *« quomodo ergo non coaeterni creatori, si semper ille, semper illi fuerunt ? »*

⁷ « omni tempore » selon une expression récurrente dans ce chapitre XVII du livre XII.

⁸ C. D., XII, XVI, 2 : *« Si donc nous parlons d'un temps créé (Sicut ergo dicimus creatum tempus). »*

n'est pas encore. »¹

Exister de tout temps, ce n'est donc pas nécessairement être coéternel à Dieu, comme le confirme l'expression « temps éternels » de l'*Épître à Tite*² puisqu'elle ne désigne pas dans le contexte de l'épître des temps coéternels au Créateur³.

Au plus proche de l'éternité de Dieu, c'est-à-dire de cette temporalité concentrée qui embrasse de manière simultanée tous les temps, la création des anges est pourtant dans le temps du déploiement de ce dessein éternel de Dieu. Pour assurer l'articulation de cette situation particulière qui fait toute l'ambivalence du statut ontologique des anges, Augustin situe leur création « de tout temps ».

3° L'homme, créature dans le temps

Parmi les créatures, la catégorie des anges n'existant pas chez les interlocuteurs païens d'Augustin, mais seulement celle des bons démons qu'il s'est appliqué au livre X à différencier des anges⁴, il n'est pas surprenant qu'Augustin ait abandonné le principe de la *retorsio* apologétique pour démontrer que la création des anges est à situer de tout temps. Mais parce qu'au contraire, la question des origines de l'être humain a intéressé les philosophes païens, Augustin retrouve la démarche de la *retorsio* pour démontrer que la création de l'homme a eu un commencement dans le temps.

Conformément à cette démarche, malgré la prétérition introductrice de ces chapitres :

*« Laissons les conjectures des hommes ignorant ce qu'ils disent sur la nature ou l'institution du genre humain »*⁵,

Augustin commence par présenter les théories de ses adversaires païens aux

¹ C. D., XII, XVI, 2: « *ac per hoc etiamsi immortalitas angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit: tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt, et ideo creatori, in cuius motu dicendum non est uel fuisse quod iam non sit, uel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt* ».

² Ti. 1, 2.3: « *ante tempora saecularia* ».

³ Cette démonstration est l'objet du chapitre XVII du livre XII.

⁴ Voir C. D., X, XVIII-XXIII et principalement XIX.

⁵ C. D., XII, X: « *Omittamus igitur coniecturas hominum nescientium quid loquantur de natura uel institutione generis humani* ».

chapitres X, XII et XIV du livre XII. Bien sûr, on peut sans trop de peine identifier les tenants de ces différentes théories. Ainsi, ceux qui conjecturent que l'humanité malgré des ravages énormes de la planète qui expliquent les récits d'invention a toujours survécu au moins en un petit nombre qui a pu reconstituer la population et réinventer la civilisation comme le résume le chapitre X

« Des déluges et des conflagrations ont, d'âge en âge, ravagé la plus grande partie de la terre : réduits à un petit nombre, les hommes ont dû par les naissances refaire leur population antérieure »¹,

sont-ils les Platoniciens comme le confirme la citation d'Apulée sur laquelle s'appuie Augustin pour synthétiser cette théorie :

« Pour les uns, comme ils l'ont cru du monde, les hommes ont toujours existé. De là ces mots d'Apulée décrivant ce genre de vivants : Ils sont mortels pris en particulier, mais dans son ensemble, leur race est éternelle² »³.

De même peut-on reconnaître respectivement les théories épicurienne et stoïcienne dans celles évoquées au chapitre XII et constituant un autre groupe de théories puisque le monde cette fois n'est plus éternel mais se reconstituant régulièrement :

« D'autres, sans croire ce monde éternel, pensent ou bien qu'il n'existe pas seul mais qu'il en existe d'innombrables⁴ ou bien qu'il n'y en a qu'un mais qui passe par d'innombrables alternances de naissances et de morts à des intervalles déterminés de siècles⁵ [...] comme ils admettent que le monde renaît de sa matière, ainsi selon eux, le genre humain renaît des éléments »⁶.

Mais ces distinctions de diverses origines philosophiques ne semblent pas intéresser Augustin comme c'est normal puisque depuis le livre VIII —on s'en souvient— l'adversaire qu'il reconnaît comme supérieur aux autres et, de ce fait, comme seul digne d'être réfuté est le Platonicien. Par ailleurs, au chapitre XIV, Augustin va même jusqu'à regrouper les théories évoquées jusque-là en fonction

¹ C. D. XII, x.

² Apulée, *De Deo Socratis*, VI.

³ C. D., XII, x : « *alii namque, sicut de ipso mundo crediderunt, semper fuisse homines opinantur. unde et ait Apuleius, cum hoc animantium genus describeret: singillatim mortales, cuncti tamen uniuerso genere perpetui.* »

⁴ C'est la théorie d'Épicure.

⁵ On reconnaît ici la théorie stoïcienne de l'ἐκπύρωσις. Voir Sénèque, *Quaestiones naturales*, III, XXVIII.XXVIII.

⁶ C. D., XII, XII : « *Alii uero, qui mundum istum non existimant sempiternum, siue non eum solum, sed innumerabiles opinentur, siue solum quidem esse, sed certis saeculorum interuallis innumerabiliter oriri et occidere [...] sed sicut ipsum mundum ex materia sua renasci existimant, ita in illo ex elementis eius genus humanum ac deinde a parentibus progeniem pullulare mortalium.* »

de ce qui fait leur dénominateur commun : une conception circulaire du temps¹ qui assure la répétition des mêmes êtres aux mêmes intervalles et qui seule, selon elles, pourrait résoudre les problèmes posés par l'idée d'un commencement dans le temps de la création de l'homme dont celui de l'interrogation sur la date tardive de cette création² :

« Or pour résoudre ce problème, des sages du monde ont cru devoir introduire une marche circulaire du temps (*circuitus temporum*) pour renouveler la nature en y introduisant perpétuellement les mêmes êtres ; ainsi se succéderaient sans arrêt les mouvements périodiques de siècles qui viennent et s'en vont, soit que ces révolutions s'accomplissent dans un monde permanent³ , soit qu'à de certaines époques un monde mourant et renaissant présente sans cesse comme nouveaux les mêmes êtres passés et futurs.⁴ »⁵

Toujours conformément à la démarche de la *retorsio*, Augustin approfondit ensuite ces théories païennes ramenées à la seule théorie des circuits temporels en formulant quels avantages elles présentaient aux yeux de leurs partisans ... pour mieux montrer, on s'en doute, leur inefficacité par rapport à ces prétendus avantages. Même si Augustin ne marque pas explicitement la distinction entre eux en les exposant au début du chapitre XVIII, il semble bien qu'on puisse distinguer deux prétendus avantages qui ont tous les deux pour but de préserver des attributs essentiels de Dieu : la science et l'immutabilité dans la volonté. Le premier argue que, dans la mesure où il n'existe de science que du

¹ Il est à noter que le fait de ramener ainsi toutes les conceptions antiques païennes du temps à une conception circulaire est une simplification abusive notamment pour le stoïcisme qui repose majoritairement sur un temps vectorisé et dirigé par une Providence à laquelle il faut correspondre de toutes ses forces. Voir Victor Goldsmith, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969².

² Voir *C. D.*, XII, XIII.

³ C'est la théorie de la reconstitution de l'humanité à partir des survivants des dévastations.

⁴ C'est la théorie de la renaissance des humains à partir des éléments du monde détruits par la conflagration universelle.

⁵ *C. D.*, XII, XIV, 1 : « *Hanc autem se philosophi mundi huius non aliter putauerunt posse uel debere dissoluere, nisi ut circuitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renouata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione adseuerarent uolumina uenientium et praetereuntium saeculorum; siue in mundo permanente isti circuitus fierent, siue certis interuallis oriens et occidens mundus eadem semper quasi noua, quae transacta et uentura sunt, exhiberet.* »

- On retrouve la même synthèse des diverses théories païennes au chapitre XVIII : « Il est donc nécessaire [...] que les mêmes êtres reviennent toujours et qu'ils s'écoulent en revenant toujours les mêmes, soit que le monde demeure en sa mutabilité, quoiqu'éternel et néanmoins créé sans début temporel, soit qu'il disparaisse et renaisse incessamment par des révolutions répétées et destinées à se répéter sans fin (*et ideo necesse est, inquit, eadem semper repeti eademque semper repetenda transcurre, uel manente mundo mutabiliter, qui licet numquam non fuerit et sine initio temporis tamen factus est, uel eius quoque ortu et occasu semper illis circuitibus repetito semperque repetendo.*) »

fini¹, il faut, sauf à priver Dieu de leur connaissance, poser une série limitée d'êtres qui reviennent régulièrement ; ironiquement, Augustin qualifie de « subtil » cet argument :

« Sur ce point [qu'il y ait un commencement de l'homme dans le temps], ma foi n'est pas ébranlée par les arguments des philosophes, dont voici celui qui passe pour le plus subtil : aucune science ne peut embrasser l'infini : en conséquence, disent-ils, Dieu n'a en lui-même que des raisons finies. »²

Le second est que, si au lieu de faire revenir régulièrement les êtres, on pose un commencement dans la création, il faut trouver en Dieu une raison qui explique ce changement dans sa volonté qui le fit passer de l'inactivité à l'action :

« assigner un commencement donné à l'œuvre de Dieu, c'est donner à croire que Dieu a en quelque sorte condamné sa première oisiveté éternelle comme molle et paresseuse, et souverainement déplaisante à lui-même, et qu'il l'a changée pour cette raison. »³

Sans la théorie des circuits éternels ainsi rendue nécessaire, on priverait Dieu selon les Païens de toute science et de toute rationalité pour le livrer à l'inconstance :

« il semblerait avoir agi non sous l'effet de la science, incapable, selon eux, d'embrasser l'infini, mais à l'improviste, comme cela lui est venu, sous l'effet de l'inconstance et du hasard. »⁴

Voilà donc réunis en un seul les deux prétendus avantages de la théorie païenne des circuits temporels. Pourtant Augustin y répond séparément. À l'argument de la prétendue inconstance de Dieu qui serait inhérente à l'idée d'une création de l'homme dans le temps, il consacre une réponse dans la suite du chapitre XVIII. Celle-ci dénonce de la part des Païens une vue qu'il est convenu de qualifier aujourd'hui d'« anthropomorphique » incapable de concevoir que Dieu

¹ En effet, G. Bardy (Bibliothèque Augustinienne n°35, Note Complémentaire 25, p. 507) reconnaît dans cette affirmation un postulat commun à toute la philosophie antique : « La science de l'infini est-elle possible ? [...] À cette question, les philosophes grecs sont unanimes à donner une réponse négative. Pour eux, en effet, l'infini, c'est l'indéterminé : ἀπεριόριστον. Par définition, en quelque sorte, l'infini est incompréhensible, puisqu'il échappe à toute limite. »

² C. D., XII, XVIII, 1 : « neque ab hac fide me philosophorum argumenta deterrent, quorum acutissimum illud putatur, quod dicunt nulla infinita ulla scientia posse comprehendere ; ac per hoc deus, inquit, rerum quas facit omnium finitarum omnes finitas apud se rationes habet ».

³ C. D., XII, XVIII, 1 : « si aliquando primum dei opera coepta dicuntur, priorem suam sine initio uacationem tamquam inertem ac desidiosam et ideo sibi displicentem damnassem quodammodo atque ob hoc mutasse credatur ».

⁴ C. D., XII, XVIII, 1 : « non scientia, qua putant non posse quaecumque infinita comprehendere, sed quasi ad horam, sicut ueniebat in mentem, fortuita quadam inconstantia uideatur fecisse quae fecit ».

puisse passer du repos à l'action sans changement et qu'un projet nouveau puisse ne pas naître d'un dessein nouveau :

« Pour eux, en effet, tout projet nouveau qui leur vient à l'esprit, c'est par un nouveau dessein qu'ils l'exécutent (puisque leur dessein est changeant) »¹.

Au contraire, à défaut de prétendre le comprendre, Augustin ose affirmer que « Dieu sait agir en se reposant et se reposer en agissant » et que « À un ouvrage nouveau, il peut appliquer un plan qui n'est pas nouveau mais éternel »² À l'argument de l'impossibilité d'une science infinie selon lequel sans les circuits éternels ramenant les mêmes êtres aux mêmes intervalles Dieu ne pourrait pas les connaître puisqu'ils seraient infinis, Augustin répond avec le contre-exemple des nombres à coup sûr infinis sans qu'il soit possible d'imaginer que Dieu ne les connaît pas tous. Mais, surtout, loin d'en rester à la *disputatio* théologique opposant argument pour argument, il enchaîne sur un développe très rhétorique³ où perce son ardeur⁴ à défendre la transcendance de Dieu :

« toute infinité est finie pour Dieu [...] qui sommes-nous enfin, pauvres hommes, pour oser fixer des limites à la science divine ? »⁵

Les deux contre-arguments de l'impossibilité d'une science finie et de l'inconstance de Dieu ayant été présentés comme deux objections païennes contre l'idée d'un commencement dans le temps de la création de l'homme et ayant été respectivement réfutés, il ne reste plus à Augustin qu'à poser ce commencement du genre humain dans le temps :

« Mais après avoir supprimé ces cercles inutiles, rien ne nous oblige plus à croire que le genre humain n'a pas eu de commencement dans le temps »⁶

¹ C. D., XII, XVIII, 2 : « *nam quia illis quidquid noui faciendum uenit in mentem, nouo consilio faciunt - mutabiles quippe mentes gerunt* ».

² C. D., XII, XVIII, 2 : « *nouit quiescens agere et agens quiescere. potest ad opus nouum non nouum, sed sempiternum adhibere consilium* ».

³ Voir C. D., XII, XIX où s'accumulent les jeux sur des mots de même famille comme dans cette expression « lui dont la sagesse, simple dans sa multiplicité, uniforme en sa variété, comprend tous les incompréhensibles par une incompréhension si incompréhensible que [...] (*cuius sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis tam inconprehensibili conprehensione omnia inconprehensibilia conprehendit [...]*) ».

⁴ Le recours à la rhétorique n'est-il pas le meilleur indice chez Augustin d'un engagement passionné dans la controverse et qui touche aux convictions les plus fortes de cet homme de foi ? Pour l'avoir souvent vérifié, nous croyons pouvoir avancer cette hypothèse.

⁵ C. D., XII, XIX : « *omnis infinitas quodam ineffabili modo deo finita est [...] qui tandem nos sumus homunculi, qui eius scientiae limites figere praesumamus* ».

⁶ C. D., XII, XXI, 3 : « *his autem circuitibus euacuatis atque frustratis nulla necessitas nos conpellit ideo putare non habere initium temporis ex quo esse coeperit genus humanum* ».

Cette idée un peu abstraite d'un commencement de l'homme dans le temps a en fait une signification très concrète : il n'y a jamais eu d'homme avant la création du premier, radicale nouveauté rendue impossible par la théorie des circuits temporels :

« Ceci encore est pour moi hors de doute : avant la création du premier homme, il n'y eut jamais aucun homme ; ni ce même homme n'est revenu, je ne sais combien de fois par je ne sais quelles révolutions »¹

Loin que les Écritures confirment l'hypothèse platonicienne des révolutions temporelles qui assurent le retour des mêmes êtres aux mêmes intervalles — comme pourraient l'impliquer le verset de l'*Ecclésiaste* « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil » invoqué par Origène² pour reprendre la théorie platonicienne des révolutions régulières³ ou l'hébraïsme « les siècles des siècles »⁴ —, l'expression « une seule fois—*semel* » du verset de l'*Épître aux Romains*⁵ suffit à infirmer la théorie du retour des mêmes êtres et des mêmes événements⁶.

Au chapitre XV, Augustin reconnaît le mystère qu'il y a à affirmer que sans aucun changement dans sa volonté Dieu éternel a pu créer l'homme dans le temps :

« dans ce mystère, Dieu, bien qu'éternel et sans commencement lui-même, a

¹ C. D., XII, XVIII, 1 : « *Illud quoque non dubito, antequam homo primus creatus esset, numquam liquemquam fuisse hominem; nec eundem ipsum nescio quibus circuitibus nescio quotiens reuolutum* ».

- Cf. aussi C. D., XII, XXI, 4 : « Afin donc qu'il fût, un homme a été créé avant que nul autre ne fût (*hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*). »

² Voir Origène, *De Principiis*, I, IV, 5 ; III, V, 3.

³ Voir C. D., XII, XIV, 2 et sa conclusion : « loin de nous de penser que ces paroles de Salomon imposeraient à notre foi ces révolutions des philosophes qui font tourner en cercle le temps et les choses temporelles (*absit autem a recta fide, ut his Salomonis uerbis illos circuitus significatos esse credamus, quibus illi putant sic eadem temporum temporaliumque rerum uolumina repeti*). »

⁴ C'est l'objet du chapitre XX de ce livre XII de le montrer. Même si Augustin avoue hésiter sur le sens à donner à l'expression, il ne saurait coïncider avec la théorie néoplatonicienne des révolutions. En voici la conclusion : « soit qu'on entende par là des siècles qui, sans retour des mêmes faits, s'écoulent enchaînés l'un à l'autre [...] soit qu'on entende par 'siècles des siècles', des causes éternelles régissant les êtres temporels, ces retours qui ramènent les mêmes choses n'y trouvent aucune place (*siue saecula saeculorum sint non eadem repetita, sed alterum ex altero conexione ordinatissima procurrentia [...] siue saecula saeculorum aeterna sint temporalium tamquam dominantia subditorum, circuitus illi eadem reuolentes locum non habent*). »

⁵ *Rm.* 6, 10 : « Sa mort fut une mort au péché une fois pour toutes (ὁ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτία ἀπέθανεν ἐπ'αφᾶξ) ».

⁶ Voir C. D., XII, XIV, 2.

- Tandis que pour O. Cullmann dans *Christ et le temps...* (*Op. cit.*), le fait que l'adverbe *αφᾶξ* s'applique à la mort du Christ signifie la place centrale du Christ sur une ligne du temps qu'il a contribué à « décirculariser », il semble bien que pour Augustin, c'est indépendamment du rôle salvateur du Christ que ce même adverbe « *semel* » ruine la théorie des circuits temporels : Puisqu'il signale comme unique un fait — quel qu'il soit —, cette exception suffit à infirmer le principe général du retour régulier des mêmes événements.

CHAPITRE II : AETERNITAS : UNE MEMOIRE TOTALISANTE

ourdi la trame du temps à partir d'un commencement, et dans ce temps (in tempore) il a fait l'homme qu'il n'avait jamais fait auparavant ; et il l'a fait, non par une décision soudaine et nouvelle, mais immuable et éternelle. »¹

Mais loin de semer en lui le doute sur cette vérité mais seulement sur les capacités de son intelligence humaine, cette reconnaissance d'un mystère insondable dans l'affirmation d'une création temporelle de l'homme selon un dessein éternel et immuable de Dieu est une reconnaissance de la transcendance de la pensée divine et du regard divin sur le temps, celle-là même qu'ont refusée les Païens en essayant de comprendre la création de l'homme à partir leur « *intelligence humaine, changeante et bornée* »² et aboutissant ainsi à ces cercles imaginaires dans lesquels Augustin aime à voir une image de leurs errances intellectuelles opposées au droit chemin de la vraie foi :

« ils s'égarent ces impies qui aiment mieux tourner dans de faux cercles que de s'engager dans le vrai et droit chemin »³

Il se confirme donc que le fondement de l'argumentation d'Augustin contre les Païens est bien cette opposition entre un temps de Dieu concentré qui permet une vision simultanée et un temps de l'homme soumis à la successivité. C'est aussi au nom de cette opposition qu'au chapitre XIII Augustin repousse l'interrogation des Païens sur la date tardive de la création de l'homme. Ainsi, répond Augustin, si on reculait même considérablement la date de la création de l'homme, l'interrogation

1

- C. D., XII, XV : « *qua [altitudine], cum ipse sit aeternus et sine initio, ab aliquo tamen initio exorsus est tempora et hominem, quem numquam antea fecerat, fecit in tempore, non tamen nouo et repentino, sed inmutabili aeternoque consilio* ».

- Cette affirmation du mystère (*altitudo*) qu'il y a dans cette affirmation de la création de l'homme dans le temps est répétée à loisir dans plusieurs phrases de ce chapitre XV pourtant court du livre XII :

• « Qui pourrait sonder et scruter ces insondables et inscrutables mystères (*altitudinem*), quand Dieu sans changement de volonté, avant qu'aucun homme ne fût jamais, a institué dans le temps (*in tempore*) l'homme temporel et d'un seul homme a tiré la multitude humaine (*quis hanc ualeat altitudinem inuestigabilem uestigare et inscrutabilem perscrutari, secundum quam deus hominem temporalem, ante quem nemo unquam hominum fuit, non mutabili uoluntate in tempore condidit et genus humanum ex uno multiplicauit*) ? »

• « Car c'est un profond mystère (*altum est*) que Dieu ait toujours été et qu'il ait voulu faire un premier homme à un certain moment sans l'avoir jamais fait auparavant et cela, sans nul changement de décision et de volonté (*ualde quippe altum est et semper fuisse, et hominem, quem numquam fecerat, ex aliquo tempore primum facere uoluisse, nec consilium uoluntatemque mutasse*) . »

² C. D., XII, XVIII, 2 : « *sua humana mutabili angustaque* ».

³ C. D., XII, XVIII, 2 : « *hinc enim maxime isti errant, ut in circuitu falso ambulare quam uero et recto itinere malint, quod mentem diuinam omnino inmutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem* ».

serait la même car, au regard de l'infinité du temps de Dieu, même le plus grand nombre possible d'années humaines c'est-à-dire de temps fini n'est rien :

« comparés à une éternité sans fin, tous les espaces de siècles qui ont une fin doivent être tenus non pour peu de chose, mais pour rien. »¹

4° L'homme, créature pour l'*extensio*

Nous croyons l'avoir montré : en montrant que loin de préserver Dieu de ses deux attributs que sont la science et la rationalité de ses décisions comme elle prétendait le faire, la théorie païenne des circuits éternels ramène Dieu à une image anthropomorphique qui ne respecte pas la transcendance de son regard sur le temps, Augustin a ruiné le bien-fondé de cette théorie et de ses prétendus avantages. Dès lors, on est en droit de s'interroger sur la raison d'être du long chapitre XXI tout entier consacré à la réfutation de la théorie platonicienne sur le devenir de l'âme après la mort : une alternance de moments heureux et de moments malheureux. Bien sûr ce développement qui est comme une application particulière au devenir de l'âme humaine après la mort de la théorie néoplatonicienne plus générale des circuits temporels a plus sa place dans ce livre XII consacré à la création de l'homme qu'au livre XI consacré à la création en général et nous avons déjà remarqué² qu'Augustin, en démontrant pour préserver l'immutabilité de Dieu l'inefficacité de cette théorie de l'alternance de béatitudes et de misères chez l'homme, procédait par extension de l'âme humaine au monde en général pour en déduire qu'il pouvait avoir été fait dans le temps. Mais précisément, la réfutation vient d'être faite au livre précédent de cette théorie sur le devenir de l'âme humaine. Pourquoi la reprendre au livre XII certes en la développant, mais en en reprenant les mêmes arguments : d'abord qu'elle est absurde puisqu'une béatitude destinée à cesser ne peut en être vraiment une³ — ce

¹ *C. D.*, XII, XVIII, 2 : « *omnia saeculorum spatia definita, si aeternitati interminae comparentur, non exigua existimanda esse, sed nulla* ».

² Voir *C. D.*, XI, IV, 2.

³ Voir *C. D.*, XII, XXI, 1 : « après des misères si grandes, si affreuses, si horribles [...] on trouverait la béatitude [...] et il faudrait un jour [...] déchoir [...] de cette félicité [...] Et cela se serait produit, et cela devrait se reproduire à des intervalles fixes de siècles, de même et toujours de

qui permet à Augustin de parler d' « alternances de vraies misères et de fausses béatitudes »¹ — et, du moins, peu stimulante voire scandaleuse du point de vue moral² ; ensuite que Porphyre lui-même a préféré revenir sur cette théorie et « soutenir que l'âme est envoyée dans le monde pour connaître les maux afin qu'une fois délivrée elle retourne [définitivement] vers le Père sans plus avoir à subir de pareilles épreuves »³ ?

Selon nous, si, pour discréditer la théorie plus générale des circuits temporels et ce afin d'affirmer la création de l'homme dans le temps comme un vrai commencement, Augustin a de nouveau recours à la théorie de l'alternance de béatitudes et de misères pour l'âme humaine après la mort, théorie qui est l'application particulière de celle plus générale des circuits temporels, c'est que son but est de libérer la conception du temps de la tyrannie du cercle « aux deux bouts », si nous pouvons dire : au début du temps pour permettre de penser un acte de création qui soit un vrai commencement ; à la fin, pour permettre à l'homme de déboucher sur une vraie éternité, non pas bien sûr au sens de ce temps concentré et de cette vision simultanée qui restent les apanages du Créateur, mais au sens d'une extension temporelle sans fin et soustraite à toute successivité. Pour donner une idée de cette *extensio*, Augustin trouve des expressions figurées. Ainsi pour exprimer la possibilité d'une extension qui aurait un début dans le temps

même, sans aucun terme, ni dans le passé ni dans l'avenir (*post tam magna mala tamque multa et horrenda [...] ita fieri beatum [...] ut eam quandoque necesse sit deserere et eos, qui deserunt, ab illa [...] felicitate deiectionis [...] et hoc itidem atque itidem sine ullo fine priorum et posteriorum certis intervallis et dimensionibus saeculorum factum et futurum*) ! ».

– Cf. C. D., XI, IV, 2 : « D'où une conséquence absurde : quand même on la dit heureuse, elle ne l'est certainement pas, si elle prévoit sa misère et sa honte future ; si elle ne les prévoit pas mais s'estime devoir être toujours heureuse, une fausse croyance la rend alors bienheureuse, or rien de plus insensé ne peut se dire (*unde illa eos sequetur absurditas, ut etiam cum beata dicitur in hoc utique non sit beata, si futuram suam miseriam et turpitudinem praevidet; si autem non praevidet nec se turpem ac miseram fore, sed beatam semper existimat, falsa opinione sit beata; quo dici stultius nihil potest*) . »

¹ C. D., XII, XXI, 1 : « *falsas beatitudines et veras miserias* ».

² Ce thème de l'inefficacité morale de cette théorie de l'alternance des béatitudes et des misères est le thème du paragraphe 2 de ce chapitre XXI.

³ C. D., XII, XXI, 3 : « *dicere maluit animam propter cognoscenda mala traditam mundo, ut ab eis liberata atque purgata, cum ad patrem redierit, nihil ulterius tale patiatur* ».

– Cf. C. D. XI, IV, 2 et l'allusion implicite dans cette phrase à la correction de Porphyre : « Et si l'on pense que, toujours au cours des siècles infinis, elle a traversé des alternances de misère et de bonheur, mais que maintenant enfin délivrée, elle ne retombera plus dans sa misère [...] (*si autem semper quidem per saecula retro infinita cum beatitudine alternasse animae miseriam putant, sed nunc iam de cetero, cum fuerit liberata, ad miseriam non esse reitutam*) ».

mais pas de fin, on trouve sous sa plume cette comparaison :

« l'âme a été créée dans le temps et [...] en aucun moment de l'avenir elle ne périra à la façon du nombre qui a un commencement mais pas de fin »¹

Quant au fait que la temporalité de cette *extensio* soit soustraite à toute successivité, Augustin en trouve une expression figurée dans le repos du septième jour dont il précise qu'il désigne le repos des âmes parvenues à la lumière immuable

« le repos de Dieu signifie le repos de ceux qui se reposent en Dieu »²

non sans identifier en ancien professeur de rhétorique la figure comme celle de la métonymie de l'effet pour la cause

« non par cette figure de langage où le contenant est pris pour le contenu comme on dit 'une lettre joyeuse, pour signifier la joie qui rend joyeux ses lecteurs »³

En effet, tandis que des six premiers jours de la création sont nommés un soir et un matin dont la succession représente aux yeux d'Augustin le mouvement successif, pour le septième il n'est question ni de soir ni de matin, image d'une temporalité soustraite à toute successivité :

« en créant le monde Dieu a créé en lui le mouvement successif (mutabilis motus). Ainsi le montre l'ordre même des six ou sept premiers jours ; là sont nommés un matin et un soir jusqu'à ce que, toutes les œuvres de Dieu étant achevées au sixième jour, le septième nous découvre en un grand mystère, le repos de Dieu »⁴

On comprend mieux maintenant l'ardeur d'Augustin à réfuter la théorie des circuits éternels : c'est qu'elle empêchait toute nouveauté « aux deux bouts » de la ligne du temps : au début, la nouveauté d'un commencement radical de la création dans le temps ; vers la fin, la nouveauté d'une éternité qui n'est pas répétition du même mais extension infinie. Ainsi Augustin peut-il écrire que l'idée d'une vie éternelle des saints réfute la théorie des retours des mêmes êtres :

« ces retours qui ramènent les mêmes choses n'y trouvent aucune place [dans

¹ C. D., XI, IV, 2 : *« porro si ex tempore creatam, sed nullo ulterius tempore perituram, tamquam numerum, habere initium, sed non habere finem fatentur ».*

² C. D., XI, VIII : *« requies dei requiem significat eorum qui requiescunt in deo ».*

³ C. D., XI, VIII : *« non solum eo loquendi modo laeta dicatur, quo significamus per id quod continet id quod continetur [...] sed etiam illo, quo significatur per efficientem id quod efficitur; sicut laeta epistula dicitur, significans eorum laetitiam ».*

⁴ C. D., XI, VI : *« cum tempore autem factus est mundus, si in eius conditione factus est mutabilis motus, sicut uidetur se habere etiam ordo ille primorum sex uel septem dierum, in quibus et mane et uespera nominantur, donec omnia, quae his diebus deus fecit, sexto perficiantur die septimoque in magno mysterio dei uacatio commendetur. »*

CHAPITRE II : AETERNITAS : UNE MEMOIRE TOTALISANTE

les 'siècles des siècles'], et d'ailleurs la vie éternelle des saints les réfute péremptoirement. »¹

Et c'est tout naturellement que le verset de l'Épître aux Romains « *Sa mort fut une mort au péché une fois pour toutes* » par lequel il réfutait avec toute l'autorité des Écritures la théorie néoplatonicienne des circuits temporels² appelle le verset précédent dans l'Épître : « *ressuscité d'entre les morts, le Christ ne meurt plus* »³ qui lui-même, avec l'intermédiaire implicite de l'Épître aux Thessaloniens : « *Et, nous, après la résurrection, nous serons éternellement avec le Seigneur* »⁴ appelle la foi dans une vie éternelle des saints lue dans le Psaume 11 :

« Toi, Seigneur, tu nous conserveras et tu nous garderas dès cette génération jusqu'à l'éternité »⁵

tandis que la foi des Païens dans les circuits temporels les priverait de cette *extensio* sans fin pour une errance circulaire à l'image de leur conception comme le suggère le verset suivant du même Psaume 11 : « *Les impies marcheront en tournant sur eux-mêmes* »⁶.

Tandis que les circuits éternels privaient donc les païens d'une conception linéaire du temps qui fît place à ses deux extrêmités à la double nouveauté d'un vrai commencement et d'une véritable extension autrement dit d'un vrai temps et d'une véritable éternité,

« Quoi d'étonnant qu'égarés dans ces cycles, ils ne trouvent ni d'entrée ni de sortie ? »⁷,

la conception augustinienne la revendique. Il faut dire que cette seule conception du temps « *comme un nombre qui a un commencement et pas de fin* » pouvait accueillir la création comme réalisation temporelle d'un dessein éternel de Dieu et, en même temps, permettre la réalisation du projet de Dieu sur l'homme : le don de l'*extensio*.

¹ C. D., XII, XX : « *circuitus illi eadem reuolentes locum non habent, quos maxime refellit aeterna uita sanctorum.* »

² Voir C. D., XII, XIV.

³ Rm. 6, 9 cité en C. D. XII, XIV, 2 : « *surgens autem a mortuis iam non moritur* ».

⁴ I Th. 4, 16 implicite dans cette phrase de C. D. XII, XIV, 2 : « *et nos post resurrectionem semper cum Domino erimus* ».

⁵ Ps . 11, 8 cité en C. D. XII, XIV, 2 : « *Tu, Domine, seruabis nos et custodies nos a generatione hac et in aeternum* ».

⁶ Ps . 11, 9 cité en C. D. XII, XIV, 2 : « *In circuitu impii ambulabunt* ».

⁷ C. D., XII, XV : « *Quid autem mirum est, si in his circuitibus errantes nec aditum nec exitum inueniunt ?* »

5° La chute de l'homme dans la *distentio*

Faut-il s'étonner qu'Augustin n'ait pas insisté au livre XIII de la *Cité de Dieu* sur la chute de l'homme dans la *distentio* alors même qu'il avait été fait pour l'*extensio* ? Rien n'est moins sûr car s'il est vrai que, fait pour une vie éternelle puisque le corps des premiers hommes était immortel comme s'emploie à le démontrer Augustin contre les Platoniciens¹, il fut puni du péché originel par la mort², d'une part cette première immortalité du corps animal du premier homme n'est pas celle —supérieure d'une certaine façon— de l'éternité du corps spirituel³ autrement dit : l'*extensio* en tant que telle n'avait pas été donnée avant la chute. D'autre part, malgré les efforts de Chaix-Ruy⁴ pour trouver chez Augustin des indices d'une conséquence de la chute sur l'appréhension du temps⁵, cette différence « phénoménologique » n'empêche pas celle, ontologique⁶, plus fondamentale qui explique qu'indépendamment de la chute, l'homme soit dans la *distentio* induite par la successivité : son statut de créature qui lui interdit la vision simultanée du Créateur.

¹ Voir *C. D.*, XIII, xvii-xix.

² Voir *C. D.*, XIII, xii-xv.

³ Voir *C. D.*, XIII, xx-xxiv.

⁴ Voir J. Chaix-Ruy, *Temps et Histoire...*, *Op. cit.*, « Première partie. De l'ontologie à la psychologie et à la phénoménologie du temps », « Chapitre III. Le temps de la chute et ses éléments positifs ».

⁵ Il faut reconnaître que cette citation relevée par J. Chaix-Ruy dans le *De Peccatorum meritis*, I, 16, 21 : [après le péché], « ils perdirent cette stabilité dans la durée selon laquelle ils avaient été créés et s'engagèrent dans les vicissitudes de l'âge en direction de la mort. » est très explicite sur un changement instauré par la chute dans le rapport au temps vécu et bien cohérente avec l'idée affirmée dans la *Cité de Dieu* que l'arbre de vie du Paradis —à ne pas confondre avec l'arbre de la science du bien et du mal— soustrayait Adam et Ève avant la chute aux atteintes de la vieillesse et de la mort : « Soustrait aux atteintes de la vieillesse qui les aurait conduits fatalement à la mort (cet état, l'arbre de vie situé au milieu du paradis avec l'arbre défendu le leur procurait par une merveilleuse grâce de Dieu) (*quae licet senio non ueterescerent, ut necessitate perducerentur ad mortem - qui status eis de ligno uitae, quod in medio paradiso cum arbore uetita simul erat, mirabili dei gratia praestabatur*) »

⁶ Voir J. Chaix-Ruy, *Op. cit.*, « Deuxième partie. De la Phénoménologie à l'Ontologie du temps et des implications ontologiques de l'Histoire » consacrée à la *Cité de Dieu*.

6° L'histoire, déploiement du dessein éternel de Dieu

Nous le disions plus haut : C'est la conception linéaire du temps gagnée sur la conception circulaire des Platoniciens qui permet à Augustin de faire de la création en général et plus particulièrement de la création de l'homme la réalisation temporelle d'un projet éternel et immuable de Dieu et, à l'autre bout, de rendre possible un autre de ses projets sur l'homme : le don de l'*extensio* temporelle sous la forme de la vie éternelle. Dans l'intervalle, c'est l'âge de la génération qui définit l'histoire : le *saeculum*. Loin d'échapper au projet de Dieu, cette période est, pour Augustin, une histoire sainte et, pour le dire, il est le premier dès le *De Genesi ad Manicheos* comme nous l'avons montré plus haut dans la partie « Des philosophies classiques à la théologie » à faire correspondre chacun des six âges de l'humanité avec un jour de la création. Tandis que, dans les premières utilisations du schéma des six âges¹, cette correspondance avait surtout pour but de soutenir des thèses millénaristes, pour Augustin qui s'est détaché du millénarisme² à l'époque de la rédaction de la *Cité de Dieu* et déjà du *de Genesi contra Manicheos*, cette correspondance prend un tout autre sens : ne signifierait-elle pas que, à l'instar de la création conçue simultanément dans l'éternité du dessein de Dieu mais dilatée dans le temps successif représenté par l'alternance des soirs et des matins des six premiers jours, l'histoire n'est que le déploiement d'un dessein éternel et simultané de Dieu que l'homme soumis à la *distentio* ne pourra saisir que par une conversion de son regard *secundum intentionem* ? Bien sûr, ce schéma est relativement discret dans la *Cité de Dieu* par rapport à l'ampleur qu'il avait dans le *De Genesi ad Manicheos*³ et A. Luneau a pu écrire à propos de la *Cité de Dieu* que « plus encore que le thème septénaire, celui des quatre âges⁴ y est inscrit en filigrane »¹. Reste que c'est bien ce schéma

¹ Voir A. Luneau, *L'Histoire du salut...*, *Op. cit.*

² Voir G. Folliet, « La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400 », *Revue des Études Augustiniennes*, n°2, 1956, p. 371-390 et, pour un point de vue plus récent, M. Dulaey, « À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme ? », *Revue d'Études Augustiniennes*, n°46, 2000, p. 31-59.

³ Voir *supra*, « 2° *Ab aeterno* : L'histoire, développement temporel (*dispensatio temporalis*) d'un projet éternel de Dieu ».

⁴ Celui quaternaire inspiré de l'épître *Aux Romains* (avant la Loi, sous la Loi, sous la grâce, dans la paix).

septénaire et non le quaternaire qui est explicite dans la *Cité de Dieu* en deux endroits stratégiques : la fin du livre XVI² où de la triple correspondance établie dans la célèbre page du *De Genesi contra Manicheos* entre les âges de l'humanité, les âges de la vie d'un individu et les jours de la création, est plutôt reprise la correspondance entre les âges de l'humanité et les âges de la vie d'un individu et la fin du livre XXII où est largement exploitée la correspondance symbolique entre les six âges de l'humanité et les jours de la création :

« De plus, en comptant les âges comme autant de jours, d'après les périodes que semble distinguer l'Écriture, ce repos sabbatique apparaîtra plus clairement encore, puisqu'il arrive au septième rang. Le premier âge, comme un premier jour va d'Adam au déluge [...] Le sixième s'écoule présentement. [...] Après ce sixième âge, Dieu se reposera comme en un septième jour, en ce sens qu'il fera reposer en lui-même, comme Dieu, ce septième jour que nous-mêmes nous serons. Il serait trop long de traiter maintenant en détail de chacun de ces âges. Je dirai toutefois, que le septième âge sera notre sabbat, et que ce sabbat n'aura pas de soir [...] Voilà ce qui sera à la fin, sans fin. Et quelle autre fin avons-nous de parvenir au royaume qui n'aura pas de fin ? »³

Bien sûr, on pourra nous faire remarquer que loin d'être structurant pour l'ensemble de l'œuvre, cette correspondance n'intervient que tout à la fin de l'« *opus magnum et arduum* ». Pour nous au contraire, le fait qu'Augustin, par ailleurs toujours très fidèle tout au long de ces livres XI à XXI à l'ordre des livres bibliques dans son parcours des Écritures, se permet de revenir à une référence à la *Genèse* à la fin du livre XXII après l'avoir commentée en son temps au livre XI⁴ au point d'encadrer tout le parcours historique par ce schéma des six jours est un indice très net qu'il établit une homologie entre la création et l'histoire : toutes deux nées d'un dessein éternel de Dieu Créateur et Providence, elles se déploient dans la successivité du temps avant d'en être libérées pour une *extensio* sans fin.

¹ A. Luneau, *Op. cit.*, p. 360.

² Voir C. D., XVI, XLIII, 3.

³ C. D., XXII, XXX, 5 : « *ipse etiam numerus aetatum, ueluti dierum, si secundum eos articulos temporis computetur, qui scripturis uidentur expressi, iste sabbatismus euidentius apparebit, quoniam septimus inuenitur, ut prima aetas tamquam primus dies sit ab Adam usque ad diluuium [...] sexta nunc agitur [...] post hanc tamquam in die septimo requiescet deus, cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso deo faciet requiescere. de istis porro aetatibus singulis nunc diligenter longum est disputare; haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit uespera [...] ecce quod erit in fine sine fine. nam quis alius noster est finis nisi peruenire ad regnum, cuius nullus est finis? »*

⁴ Voir C. D. XI, XXX.XXXI.

b) La saisie de l'histoire-*saeculum* par un être humain éclairé par Dieu :
Secundum distentionem et *Secundum intentionem*

1° Connaissance de jour et connaissance de soir

D'une part donc, l'histoire en tant que réalisation du dessein de Dieu conçu dans son immuable éternité n'est pas une institution humaine comme aime à le répéter Augustin¹. Mais d'autre part, en tant que discours humain — « Tu diras à tes fils et aux fils de tes fils »²—, elle a partie liée avec le *saeculum*, la suite des générations humaines comme le définit Augustin au début du livre XV pour en faire l'objet des livres XV à XVIII : le développement des deux cités :

« En ayant dit assez sur leur commencement, soit chez les anges dont nous ignorons le nombre, soit chez les deux premiers hommes, il me paraît bon d'aborder leur développement depuis le jour où ce couple commença d'engendrer jusqu'à celui où cessera la génération humaine. En effet, tout ce temps ou le siècle (saeculum), durant lequel les mourants disparaissent et apparaissent les nouveau-nés, constitue le développement des deux cités dont nous parlons. »³

Mais pas plus que la création dans le temps, la plongée de l'homme dans l'histoire n'est en lien avec la chute — ce en quoi Augustin n'est en rien un gnostique— et il s'applique à montrer que la propagation des enfants qui définit le *saeculum* comme nous venons de le voir était possible au Paradis⁴ ... mais sans concupiscence.

Cette ambivalence non seulement du temps de l'histoire pour reprendre le titre de l'opuscule de H.-I. Marrou⁵ qui constitue à soi seul un commentaire de la

¹ Voir de *Doctrina christiana* II, 28, 44, 63, 40-44 : « *Narratione autem historica cum praeterita narrantur etiam hominum instituta, ipsa historia numeranda est, quia iam quae transierunt nec infecta fieri possint, in ordine temporum habenda sunt, quorum conditor et administrator deus* ». Voir aussi C. Ligota, « La foi historique... », art. cit., p. 138.139.

² Ex. 10, 2 ; 13, 8.

³ C. D. XV, 1, 1 : « *siue in duobus primis hominibus satis dictum est, iam mihi uidetur earum adgrediendus excursus, ex quo illi duo generare coeperunt, donec homines generare cessabunt. hoc enim uniuersum tempus siue saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum ciuitatum, de quibus disputamus, excursus est* »

⁴ Voir C. D. XIV, XXI-XXVI

⁵ H.-I. Marrou, *L'ambivalence du Temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Institut d'Études Médiévales, Montréal, 1950 / Vrin, Paris, 1950.

Cité de Dieu mais aussi de l'histoire comme discours¹, nous croyons pouvoir la nommer avec les deux appellations augustinienes rencontrées au livre XI des *Confessions* : « *secundum distentionem* » pour l'appréhension humaine de cette histoire nécessairement déchirée entre le passé ou le futur de l'événement et le présent de sa conscience ; « *secundum intentionem* » pour la saisie du projet de Dieu à travers cette histoire. Ce rapprochement qu'on pourra certes contester présente au moins l'avantage qu'il invite à une conversion spirituelle du regard sur l'histoire : de la saisie « *secundum distentionem* » à la saisie « *secundum intentionem* ». N'est-ce pas à cette conversion du regard que s'applique la seconde partie de la *Cité de Dieu* ? : saisir, au-delà de la nécessaire distension de l'esprit entre le passé des événements rapportés, le futur des événements prédits et le présent de la conscience, distension inhérente à la présentification psychologique, la continuité et la visée du dessein de Dieu sur l'histoire dans un mouvement d'*intentio* qui fasse entrevoir dans une présentification spirituelle cette fois, l'éternel présent du Dieu immuable.

Et si ce rapprochement avec des catégories certes augustinienes mais empruntées à une autre œuvre que la *Cité de Dieu* paraît artificiel pour lire cette œuvre, il n'est que de renvoyer aux deux types de connaissances qu'Augustin voit figurés dans l'alternance des soirs et des matins dans le récit de création : la connaissance du matin qui symbolise la connaissance de la créature en Dieu et la connaissance du soir qui symbolise la connaissance de la créature en elle-même. Ne correspondent-elles pas respectivement à la saisie « *secundum intentionem* » et à la saisie « *secundum distentionem* » évoquées au livre XI des *Confessions* ?

« Comparée à la science du Créateur, la science de la créature est semblable à un crépuscule ; de même commence-t-elle à luire et devient-elle un matin, quand elle est rapportée à la louange et à l'amour du Créateur. Et elle ne penche pas vers la nuit, tant qu'elle n'abandonne pas le Créateur pour aimer la créature. Bref, quand elle a énuméré ces jours dans leur ordre, l'Écriture n'intercale nulle part le mot de nuit. Elle ne dit en effet nulle part : La nuit a été faite, mais : Et il s'est fait un soir, et il s'est fait un matin : voilà un jour². Il en a été du second et des autres. En effet, la science de la créature quand elle se connaît en elle-même, a moins d'éclat pour ainsi dire que quand

¹ On se heurte constamment en français à l'ambiguïté du nom « histoire » recouvrant à la fois la suite des événements (*res gestae* – *histoire*) et la connaissance ou le discours qu'on en a (*historia* – *geschichte*).

² Gn. 1, 5

elle se connaît dans la Sagesse de Dieu, comme dans l'art dont elle procède . Ainsi le nom de soir convient-il mieux que celui de nuit. Si pourtant, comme je l'ai dit, cette science est rapportée à la louange et à l'amour du Créateur, elle redevient matin.

Quand c'est dans la connaissance d'elle-même, c'est le premier jour ; dans la connaissance du firmament [...] c'est le deuxième. [...] dans la connaissance. de tous les animaux terrestres et de l'homme lui-même, c'est le sixième. »¹

Si maintenant on ose combiner cette exégèse de la succession des soirs et des matins à celle qui fait correspondre les six jours de la création aux six âges de l'histoire de l'humanité, ce n'est plus chacune des étapes de la création (le firmament, la terre, la mer, les astres, ...) qui est susceptible d'une double connaissance mais chacune des étapes de l'histoire de l'humanité (d'Adam à Noé, de Noé à Abraham, d'Abraham à David, ...). C'est bien ce qu'entreprend Augustin de livre en livre dans cette seconde partie de la *Cité de Dieu* : de dépasser une saisie « *secundum distentionem* » des événements rapportés du passé et de ceux prédits de l'avenir dans des Écritures qui fonctionnent comme le présent de la conscience humaine conservant les images-traces de ce passé et les images-signes de cet avenir pour saisir « *secundum intentionem* » la continuité et la visée du dessein de Dieu. Jusqu'à ce que Dieu lui-même donne l'*extensio* qui fasse sortir de la *distentio* et de la double connaissance pour faire partager le repos de son septième jour qui n'a pas de soir : la vision directe du but de cette histoire, l'éternel présent.

On se souvient des résultats de l'analyse phénoménologique de l'appréhension du temps par l'être temporel² : il n'y a pas plus de présent divisible à l'infini que de passé ou de futur ; il n'y a que l'effort de l'esprit pour rendre présent à lui-même le passé par la mémoire et le futur par l'attente. Au plan

¹ C. D., XII, VII : « *quoniam scientia creaturae in comparationem scientiae creatoris quodammodo uesperascit, itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque creatoris; nec in noctem uergitur, ubi non creator creaturae dilectione relinquitur. denique scriptura cum illos dies dinumeraret ex ordine, nusquam interposuit uocabulum noctis. non enim ait alicubi: facta est nox; sed: facta est uespera et factum est mane dies unus. ita dies secundus et ceteri. cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in dei sapientia cognoscitur, uelut in arte qua facta est. ideo uespera quam nox congruentius dici potest; quae tamen, ut dixi, cum ad laudandum et ad amandum refertur creatorem, recurrit in mane. et hoc cum facit in cognitione sui ipsius, dies unus est; cum in cognitione firmamenti [...] dies secundus [...]; cum in cognitione omnium animalium terrenorum atque ipsius hominis, dies sextus. »*

² Voir *supra*, « 1° Confessions XI : De la *distentio* psychologique à l'*intentio* spirituelle comme conversion du regard sur l'histoire ».

psychologique, l'histoire du *saeculum* n'échappe à cette règle à ceci près que dans la conscience d'un Augustin, la fin des temps étant proche puisqu'on est au sixième et dernier âge, la mémoire est beaucoup plus longue que l'attente :

« Je m'apprête à chanter un air que je connais. [...] les forces vives de mon activité se trouvent distendues entre deux pôles : la mémoire en raison de ce qui est déjà proféré— et l'attente en raison de ce qui va l'être. [...] Et ce qui se produit pour l'ensemble de l'œuvre s'accomplit pour chacune de ses parties [...] de même pour toute la succession des générations humaines (*saeculo*), dont toutes les vies humaines constituent des parties. »¹

Mais la connaissance qu'a Dieu de l'histoire humaine

—« loin de moi l'idée que toi, créateur de la totalité de l'univers, créateur des âmes et des corps, tu aies de l'avenir et du passé une connaissance de ce type² »—

échappe à cette distention. L'homme qui se laisse convertir par les Écritures d'un regard *secundum distentionem* à un regard *secundum intentionem* peut entrer un tant soit peu dans cette vision simultanée en saisissant comment les images-traces du passé dans le présent de l'Écriture sont aussi des signes prophétiques d'un présent qu'ils révèlent, et comment les images-signes de l'avenir dans le présent de l'Écriture sont aussi des signes apocalyptiques d'un présent qui les révèle.

2° La présentification du passé : La mémoire³

- *Secundum distentionem* : des images-traces du passé dans le présent de l'Écriture

L'homologie constante à laquelle nous a habitués Augustin entre la vie individuelle et la vie collective nous autorise — croyons-nous — à extrapoler à l'échelle de la mémoire collective ce qu'il écrit au livre XI des *Confessions* :

« Aussi bien un récit véridique du passé fait-il surgir de la mémoire, non pas les

¹ Augustin, *Confessions*, XI, XXVIII, 38 : « *Dicturus sum canticum, quod novi [...] atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum [...] Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, [...] hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum.* »

² Augustin, *Confessions*, XI, XXXI, 41 : « *absit, ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum, absit, ut ita noveris omnia futura et praeterita.* »

³ Voir Augustin, *Confessions*, XI, XX, 26 : « Le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est la vision directe ; le présent du futur, c'est l'attente (*praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*). »

réalités elles-mêmes, qui sont du passé, mais des mots conçus à partir de leurs images, formes d'empreintes (uelut uestigia) laissées dans l'esprit par leur défilement à travers les sens. »¹.

Les Écritures qui constituent comme la conscience présente de l'humanité à l'instar de la mémoire individuelle sont donc remplies pour Augustin d'images-traces du passé sous forme de mots, plus importantes pour lui que les réalités « qui sont du passé ». C'est ce qui explique, comme nous le verrons plus loin, qu'il préfère autant que possible les paroles aux faits, et qu'il a soin de situer historiquement des récits ou des prophéties par des rappels historiques qui ne servent que de repères, mais qui signalent bien ces récits ou ces prophéties comme passés, en distension donc avec leurs images présentes dans la mémoire des Écritures. Ces rappels historiques peuvent être internes aux Écritures comme c'est le cas au livre XVI de la mention du séjour d'Abraham et de Sara en Égypte² ainsi que de la séparation d'Abraham et de Lot³ dont aucune signification prophétique n'est donnée —cas exceptionnel— mais qui ne servent qu'à situer historiquement par antériorité la seconde promesse faite à Abraham⁴ et par postériorité la troisième promesse⁵. Un autre exemple particulièrement significatif est le rappel au livre XVI de la geste de Moïse⁶ dont le passage de la Mer Rouge, pourtant fondateur de la lecture typologique, n'est pas commenté mais seulement signalé ; il est vrai que c'est l'institution du peuple de Dieu comme figure de l'Église qui intéressait alors Augustin. On trouve au livre XVIII avec la liste des rois lagides, l'évocation de la révolte des Maccabées et la liste des rois hasmonéens⁷ un rappel historique externe à Israël mais avec interaction avec lui pour résumer son histoire politique aux II^e et I^{er} s. avant notre ère et ainsi assurer la transition entre l'acte prophétique qu'est aux yeux d'Augustin la traduction des Septante⁸ et

¹ Augustin, *Confessions*, XI, XVIII, 23 : « *Quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt.* »

² C. D., XVI, XIX.

³ Voir C. D., XVI, XX.

⁴ Voir C. D., XVI, XVIII.

⁵ Voir C. D., XVI, XXI.

⁶ Voir C. D., XVI, XLIII, 1.

⁷ Voir C. D., XVIII, XLV.

⁸ Voir C. D., XVIII, XLII-XLIV.

l'avènement de l'Église¹. Enfin —mais ce ne sont pas les moindres— de nombreux rappels historiques complètement externes à l'histoire d'Israël sont régulièrement donnés au livre XVIII dans ce qu'il convient d'appeler les synchronismes et qui visent en effet à mieux marquer la croissance simultanée des deux cités mais qui servent aussi comme autant d'attestations que les récits et prophéties tirés de l'histoire biblique sont des images-traces du passé dans le présent de l'Écriture et qu'en tant que telles, l'esprit humain est bien obligé de les saisir *secundum distentionem* comme passés et révolus². Mais une fois converti, il pourra aussi les regarder *secundum intentionem* comme signes prophétiques d'un présent qu'ils révèlent.

– *Secundum intentionem* : la présentification spirituelle : des signes prophétiques d'un présent qu'ils révèlent

Deux remarques préliminaires s'imposent avant un rapide parcours des livres XV à XVIII qui cherchera à montrer que toute l'Écriture y est lue *secundum intentionem* pour en dégager la visée et la continuité du projet de Dieu sur l'histoire : l'avènement du Christ et de son Église comme règne des saints.

La première remarque concerne l'emploi du nom « prophétie ». L'évolution du sens du mot « prophétie » tel qu'il est employé par Augustin a été étudiée par Markus³. Celui-ci fait remarquer que si, pendant la controverse anti-manichéenne et sous l'influence de celle-ci, Augustin a distingué et opposé deux types de textes dans les Écritures : l'« *historia* » pour rapporter les faits passés et la « *prophetia* » pour annoncer l'avenir⁴, il est passé très vite de l'opposition de deux types de textes à la distinction de modes d'exposition des Écritures⁵ pour en arriver dans la *Cité de Dieu* à faire de l'ensemble de l'Écriture un texte

¹ Voir *C. D.*, XVIII, XLVI.

² Cette historicité au sens d'appartenance au passé n'est pas à confondre avec l'historicité au sens de la véracité historique. D'ailleurs, la citation du livre XI des *Confessions* qui nous servait de point de départ parle bien d'un « récit véridique du passé » (Voir, p. précédente).

³ R. A. Markus, « Saint Augustine on History, Prophecy and Inspiration », *Augustinus* 12, 1967, p. 271-280.

⁴ Voir Augustin, *De Genesi contra Manicheos*, II, II, 3 : « Selon le sens historique, c'est le récit de faits ; selon le sens prophétique, c'est une annonce du futur (*secundum historiam facta narrantur, secundum prophetiam futura praenuntiantur*). ».

⁵ Voir Augustin, *De Genesi Liber imperfectus* 2, v.

prophétique, une « *prophetica historia* »¹ même si dans le détail elle peut renfermer du matériau historique qui n'a pas de signification cachée comme le contexte nécessaires à ces histoires². En ce sens toute l'Écriture est une histoire prophétique, inspirée, contrairement à l'histoire des auteurs profanes³. Pour autant est-il nécessaire d'affirmer que « la prophétie a perdu son acception antérieure d'annonce de l'avenir »⁴. Il semble que la précision apportée dans le même article — « [L'Écriture] est tout entière prophétique, tout entière inspirée, tout entière canonique, tout y fait référence à un au-delà, à l'avenir, à une signification à l'intérieur du schéma global de l'histoire de la rédemption. »⁵ — permette de ne pas opposer les deux sens du nom « prophétie » : Le nouveau sens — est « prophétique » ce qui « a une signification à l'intérieur du schéma global de l'histoire de la rédemption » — rejoint le premier — « qui annonce l'avenir » — puisque ce schéma de rédemption, quoique pensé d'une manière simultanée par le Rédempteur, doit se réaliser dans le temps. Si bien que le converti qui, comme Augustin, cherche à saisir *secundum intentionem* la continuité et la visée du dessein de Dieu sur l'histoire, doit chercher comment toute l'Écriture annonce l'avenir... c'est-à-dire pour ce qui concerne le Premier Testament comment il annonce ce qui est pour lui le présent.

Car — c'est notre seconde remarque préliminaire — hormis une exception que nous signalerons d'une prophétie du jugement dans le Premier Testament, toutes les prophéties au sens large et pas seulement technique du Premier Testament annoncent, selon Augustin, le Christ et l'Église, c'est-à-dire le présent du sixième âge conçu comme une période homogène qui va du Christ à aujourd'hui⁶. Si bien que les prophéties qui se rapportent à l'avènement, à la passion, à la Résurrection du Christ, à l'institution de l'Église comme à son expansion se rapportent toutes à un présent qui est leur actualisation et cette lecture prophétique du Premier Testament est une véritable présentification

¹ C. D., XVI, II, 3.

² Voir C. D., XVI, II, 3.

³ Voir C. D., XVIII, XXXVIII-XL.

⁴ R. A. Markus, « Saint Augustine... », art. cité, p. 275 : « Prophecy has lost its previous reference to foretelling of the future. »

⁵ R. A. Markus, art. cité, p. 275 : « It is all prophetic, all inspired, all authoritative, all has a reference beyond itself to the future, a significance within the total pattern of redemptive history. »

⁶ Voir le schéma des âges en C. D., XXII, XXX, 5.

spirituelle.

L'âge de l'*infantia* de l'humanité qui va d'Adam au Déluge¹ est, à l'intérieur de cet âge « prophétique » au sens large défini plus haut, plus précisément l'âge des préfigurations, peut-être parce qu'incapable de parler, l'humanité *infans* ne se souvient pas non plus de paroles mais seulement de grandes figures qui annoncent le Christ et l'Église :

« *c'est à partir de la pueritia que l'homme commence à parler, après l'enfance où il ne le peut, comme le nom l'indique. Et ce premier âge est englouti dans l'oubli, comme le premier âge du genre humain dans le déluge. Qui donc se souvient de son enfance ?* »²

Parmi ces grandes figures qui ont marqué l'humanité dans son *infantia* comme un enfant est marqué par les grandes figures de son entourage, Abel, Énos et Énoch. Parmi les grands événements comme de ceux qui marquent à vie un enfant, l'Arche et le Déluge. Tandis que Caïn a fondé une cité, Abel n'en a pas fondé :

« *Il est donc écrit de Caïn qu'il a fondé une cité ; mais Abel en tant qu'étranger n'en a pas fondé.* »³.

Tandis que le premier ne peut donc pas préfigurer une cité terrestre à venir puisqu'il la fonde réellement et peut n'être comme l'écrit en grec Augustin qu'un « archétype »⁴ par son fratricide des divisions internes à la cité terrestre comme du fratricide de Rémus par Romulus⁵ — or, « archétype » n'est pas « figure » —, Abel, lui, est une « *figure (praefigurationem) de la cité de Dieu séjournant en*

¹ C. D., XXII, XXX, 5: « Le premier âge, comme un premier jour, va d'Adam au déluge (*prima aetas tamquam primus dies sit ab Adam usque ad diluuium*) ». Pour la correspondance avec l'âge de l'*infantia*, elle n'est jamais explicite dans la *Cité de Dieu* mais se déduit des correspondances ultérieures établies en C. D. XVI, XLIII: « de Noé à Abraham, ce fut comme la *pueritia* du peuple de Dieu », qui reprennent le tableau complet du *De Genesi contra Manicheos*, I, XXIII, 35-41 et le principe énoncé dans *De diuersis Quaestionibus*, LXXXIII, q. LIII, 1.

² C. D., XVI, XLIII: « *a pueritia namque homo incipit loqui post infantiam, quae hinc appellata est, quod dari non potest. quam profecto aetatem primam demergit obliuio, sicut aetas prima generis humani est deleta diluuiio. quotus enim quisque est, qui suam recordetur infantiam ?* »

³ C. D., XV, 1, 2: « *scriptum est itaque de Cain, quod condiderit ciuitatem; Abel autem tamquam peregrinus non condidit* ».

⁴ C. D., XV, v: « Il ne faut donc pas s'étonner que, bien plus tard, lors de la fondation de la ville destinée à prendre la tête de cette cité terrestre dont nous parlons, et à régner sur tant de nations, se soit reproduite une sorte d'image de ce premier exemplaire, cet *archétype*, ἀρχετύπον comme disent les Grecs (*unde mirandum non est, quod tanto post in ea ciuitate condenda, quae fuerat huius terrenae ciuitatis, de qua loquimur, caput futura et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo et, ut Graeci appellant, ἀρχετύπον*). »

⁵ Voir C. D., XV, v

terre étrangère »¹. On le voit bien : Augustin cherche surtout dans ce livre XV à lire la présence des deux cités à travers les premières familles qui se succèdent de Caïn et Abel au Déluge. Mais il ne peut s'empêcher, quitte à renvoyer à une œuvre antérieure, le *Contra Faustum*, de rappeler une autre « allégorie prophétique » par laquelle Caïn préfigure les Juifs qui ont tué le Messie et Abel, le Christ lui-même, cette dernière allégorie s'appuyant sur le parallèle entre l'activité pastorale d'Abel et le titre de pasteur que se donne Jésus dans l'Évangile :

« Comment il figurait (significauerit) aussi les Juifs par qui fut mis à mort le Christ pasteur de brebis, que sont les hommes, préfiguré (praefigurabat) par Abel, pasteur de brebis qu'étaient les animaux, c'est là une allégorie prophétique (allegoria prophetica), et je m'abstiens d'en parler ici, me souvenant d'en avoir traité contre Faustus le Manichéen. »²

Faute de faits rapportés sur les figures suivantes, Augustin va s'attacher à lire d'une manière figurative les significations hébraïques de leurs noms trouvées dans l'*Onomasticon* ou le *Liber de nominibus hebraicis* de Jérôme³ :

« Car ces deux hommes, Abel qui signifie deuil et Seth son frère qui signifie résurrection sont la figure de la mort du Christ et de sa vie au sortir des morts. »⁴

Pour Énos, fils de Seth, Augustin fonde son interprétation figurative sur la version latine dont il dispose du verset 26 du quatrième chapitre de la Genèse : « À Seth [...] naquit un fils et il le nomma Énos et celui-ci mit son espérance à invoquer le nom du Seigneur Dieu »⁵. Ainsi, selon Augustin, Seth

« devait préfigurer (praefigurari) l'homme ou la société des hommes vivant non selon l'homme dans la réalité de la félicité terrestre mais selon Dieu dans l'espérance de la félicité éternelle. »⁶

si bien qu'il peut écrire

¹ C. D., XV, XV, 1 : « Abel [...] praefigurationem quandam peregrinantis ciuitatis dei ».

² C. D., XV, VII, 2 : « quomodo autem significauerit etiam Iudaeos, a quibus Christus occisus est pastor ouium hominum, quem pastor ouium pecorum praefigurabat Abel, quia in allegoria prophetica res est, parco nunc dicere, et quaedam hinc aduersus Faustum Manichaeum dixisse me recole. »

³ Après avoir essayé en vain de traduire en latin le recueil d'étymologies des noms bibliques que constituait l'*Onomasticon* grec d'Origène, Jérôme préféra reprendre à nouveaux frais l'entreprise et écrivit son *Liber de nominibus hebraicis*. Voir Bibliothèque Augustinienne n° 36, Note Complémentaire 7 « Saint Augustin et l'*Onomasticon* », p. 702. 703.

⁴ C. D., XV, XVIII : « ex duobus namque illis hominibus, Abel, quod interpretatur luctus, et eius fratre Seth, quod interpretatur resurrectio, mors Christi et uita eius ex mortuis figuratur. »

⁵ Gn. 4, 26 (Itala) reproduit en C. D., XV, XVIII : « Et Seth [...] natus est filius, et nominauit nomen eius Enos; hic sperauit inuocare nomen domini dei. »

⁶ C. D., XV, XVIII : « praefigurari hominem, id est hominum societatem, quae non secundum hominem in re felicitatis terrenae, sed secundum deum uiuit in spe felicitatis aeternae ».

CHAPITRE II : AETERNITAS : UNE MEMOIRE TOTALISANTE

« Que signifient donc ces mots : Il a mis son espérance à invoquer, sinon l'annonce prophétique (prophetia) de la naissance d'un peuple qui selon l'élection de la grâce invoquerait le nom du Seigneur Dieu ? »¹

Mais il faut faire remarquer que le texte hébreu ne contient pas le nom d'« espérance » sur lequel repose toute l'interprétation augustinienne² ! L'interprétation de la figure d'Énoch, septième descendant de Seth est complexe : Elle combine la signification hébraïque de ce nom (« Énoch signifie dédicace »³), le rappel du fait qu'Énoch a été enlevé (« C'est lui qui fut enlevé parce qu'il plut à Dieu »⁴) et le fait qu'à partir de Seth Énoch est le sixième descendant mais le septième à partir d'Adam pour aboutir à cette typologie :

« son enlèvement a préfiguré (praefigurata est) l'ajournement de notre propre dédicace. »

c'est-à-dire le report à la fin des temps de la maison dont le Christ est le fondement puisque

« Qu'on parle ici de maison de Dieu, de temple de Dieu ou de cité de Dieu, cela est tout un et n'est pas contraire à l'usage de la langue latine. »⁵.

Après un bref rappel de l'épisode de l'Arche de Noé, Augustin pose comme en principe d'interprétation qu'elle est une figure de l'Église dans le siècle ce qui correspond exactement à sa situation au temps présent du sixième âge :

« Tout cela est sans nul doute une figure de la cité de Dieu séjournant comme à l'étranger dans ce siècle, c'est-à-dire de l'Église sauvée par le bois où fut suspendu le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Jésus-Christ⁶. »⁷

À partir de ce principe, Augustin peut reprendre l'exégèse que Philon d'Alexandrie avait donnée du même texte pour retrouver dans les mesures de l'Arche les proportions de l'être humain⁸ mais en les appliquant à « l'homme Jésus-Christ » ; il peut aussi voir figurée dans la porte latérale de l'Arche la

¹ C. D., XV, XVIII : « *quid sibi hoc uult: sperauit inuocare, nisi quia prophetia est exorturum populum, qui secundum electionem gratiae inuocaret nomen domini dei ?* »

² Voir Bibliothèque Augustinienne n° 36, n. 2, p. 116.

³ C. D., XV, XVII : « *Enoch uero dedicatio* ». Cf. Jérôme, *De Nominibus hebraicis* : « *Enoch, dedicatio* ».

⁴ C. D., XV, XIX : « *Sed ipse est ille translatus, quoniam placuit Deo* ».

⁵ C. D., XV, XIX « *sive autem domus dei dicatur sive templum dei sive ciuitas dei, id ipsum est nec abhorret a Latini eloqui consuetudine.* »

⁶ I Tim. 2, 5

⁷ C. D., XV, XXVI, 1 : « *procul dubio figura est peregrinantis in hoc saeculo ciuitatis dei, hoc est ecclesiae, quae fit salua per lignum, in quo pependit mediator dei et hominum, homo Christus Iesus.* »

⁸ Voir Philon, *In Genesi Quaestiones*, II, 5 et Bibliothèque Augustinienne n° 36, Note Complémentaire 10, p. 705.706.

blessure de la lance dans le côté du crucifié ; il peut même multiplier les interprétations à propos des second et troisième étages de l'Arche pouvant renvoyer au choix —pourrait-on dire— aux Juifs et aux Grecs, aux trois vertus théologiques pratiquées par les chrétiens ou aux trois degrés de fécondité dans l'Église selon que ses membres sont des époux, des veuves ou des vierges¹. L'essentiel est d'expliciter « la prophétie relative à l'Église »² qu'à n'en pas douter renferment ces faits du passé... sans pour autant les vider de toute réalité historique. Augustin multiplie d'ailleurs à la fin de ce livre XV les proclamations en faveur de ce double attachement à l'historicité et au caractère prophétique non seulement du déluge dont il défend l'historicité contre maintes objections tout au long du chapitre XVII mais plus généralement de tous ces faits rapportés dans les Écritures. Ainsi la prise de position

*« On aurait tort de croire que ces choses [...] n'ont pas été réalisées mais qu'elles sont de simples images de mots, ou quelles qu'elles soient, qu'elles n'expriment aucune prophétie relative à l'Église. »*³

est-elle réexprimée avec plus de netteté plus loin :

*« Or, que tant des faits historiques soient destinés à préfigurer l'Église (ad praefigurandam ecclesiam), on ne peut le nier sans opiniâtreté »*⁴

avant de trouver une formulation définitive :

*« Il faut croire au contraire que c'est avec sagesse qu'ils ont été écrits pour la postérité, qu'ils se sont réellement passés (esse gesta), qu'ils ont une signification et c'est l'Église qu'ils préfigurent (ad praefigurandam ecclesiam) »*⁵

Or, soutenir à la fois les caractères historique et prophétique des faits rapportés dans le Premier Testament, n'est-ce pas à la fois poser que l'Écriture est remplie d'images-traces du passé dont elle est la mémoire présente et avec lesquelles elle entre donc en distension et qu'en même temps ces images-traces du passé constituent si l'on les regarde *secundum intentionem* des signes prophétiques d'un

¹ Voir C. D., XV, XXVI, 1.

² C. D., XV, XXVII : « *ad prophetiam ecclesiae pertinere* ».

³ C. D., XV, XXVII : « *Non tamen quisquam putare debet [...] aut e contrario haec omnino gesta non esse, sed solas esse uerborum figuras, aut quidquid illud est nequaquam ad prophetiam ecclesiae pertinere.* »

⁴ C. D., XV, XXVII : « *non autem ad praefigurandam ecclesiam pertinere tam multiplicia rerum signa gestarum, nisi fuerit contentiosus, nemo permittitur opinari* »

⁵ C. D., XV, XXVII : « *magis credendum est et sapienter esse memoriae litterisque mandata, et gesta esse, et significare aliquid, et ipsum aliquid ad praefigurandam ecclesiam pertinere.* »

présent qu'elles révèlent : celui du Christ et de son Église ?

Conformément à l'étymologie latine, l'*infantia* se prolonge jusqu'à l'acquisition de la langue. Or, celle-ci n'est donnée au peuple de Dieu par Héber qu'après le Déluge. Il n'est donc pas étonnant que, dans l'exégèse d'Augustin, les figures des enfants de Noé soient encore des préfigurations du Christ et de l'Église puisqu'en absence de maîtrise de la langue, elles prolongent l'*infantia* du peuple de Dieu. De l'aveu d'Augustin lui-même, tout le cycle de Noé —la bénédiction « prophétique »¹ de Sem et de Japhet, la malédiction de Cham—

*« tout cela, comme aussi la plantation d'une vigne par Noé, l'ivresse que son fruit lui causa, sa nudité dans le sommeil et les autres faits rapportés, tout cela est lourd de sens prophétique (propheticis [...] sensibus) et couvert comme d'un voile. »*²

Mais le voile est particulièrement lourd ici —si l'on peut dire— et l'étymologie hébraïque de « Sem » (« le renommé ») et de « Japhet » (« l'étendue ») ne semblent pas suffire à faire du premier une figure du Christ et du second de l'Église :

*« Sem, de la race de qui le Christ est né selon la chair, signifie 'le renommé'³. Or, qui est plus renommé que le Christ [...] ? [...] Et n'est-ce pas dans ses demeures, c'est-à-dire dans ses églises ; qu'habite 'l'étendue' des nations ? Car Japhet signifie 'étendue'⁴. »*⁵

En effet Augustin se lance ensuite dans une interprétation typologique par allégorèse comme il le fait rarement dans la *Cité de Dieu* mais plus couramment dans ses commentaires scripturaires de type *enarrationes* ou *adnotationes*. Ce procédé d'interprétation typologique consiste à écrire en parallèle à un verset biblique comme une traduction terme à terme dont la traduction de certains termes rendue possible par des procédés de figurations rend nécessaire la traduction d'autres même sans lien sémantique ou figuratif avec les termes originaux. Ainsi Augustin traduit-il la phrase :

¹ Voir C. D., XVI, I : « On voit seulement Noé [...] recommander deux de ses fils, Sem et Japhet, par une bénédiction prophétique (*nisi quod Noe duos filios suos Sem et Iapheth prophetica benedictione commendat*). »

² C. D., XVI, I : « *sicut ipsa eiusdem Noe et uineae plantatio et ex eius fructu inebriatio et dormientis enudatio, et quae ibi cetera facta atque conscripta sunt, prophetica sunt grauidata sensibus et uelata tegminibus.* »

³ Cf. Jérôme, *De Nominibus hebraicis*, 784 : « *Sem, nomen uel nominatu* ». »

⁴ Cf. Jérôme, *De Nominibus hebraicis*, 780 : « *Japhet, latitudo* ». »

⁵ C. D. XVI, II, 1 : « *Sem quippe, de cuius semine in carne natus est Christus, interpretatur nominatus. quid autem nominatus Christo [...] in cuius domibus, id est ecclesiis, habitat gentium latitudo? nam Iapheth latitudo interpretatur.* ». »

« Sem et Japhet ont recouvert d'un vêtement la nudité de leur père. », par celle-ci :

« Les Juifs et les Grecs couvrent d'un mystère la passion du Christ » grâce à l'identité du verbe « recouvrir » et au symbolisme du vêtement qui « signifie le mystère »¹, ce qui lui permet, sans devoir établir d'autres liens entre eux, de faire de Sem et de Japhet des figures des Juifs et des Grecs. Par un comparable recours à un intermédiaire — cette fois scripturaire : le verset : « il a été crucifié en son infirmité »²—, la nudité de Noé ivre peut figurer la crucifixion du Christ³ puisque « alors son infirmité fut mise à nu »⁴. Que toute l'Écriture soit prophétique est une conviction tellement forte chez Augustin qu'il en fait non seulement un principe d'exégèse, mais y voit aussi un critère de rédaction chez les auteurs bibliques. Ainsi, si on ne trouve pas de figure d'adorateur de Dieu entre Sem et Japhet et Abraham, c'est, selon Augustin, non pas qu'il n'y en eût pas mais qu'elles ne présentaient pas de signification prophétique :

*« il n'est fait mention d'aucun pieux adorateur de Dieu, silence qui porte sur plus de mille ans. Ils n'ont pas fait défaut, à mon avis, mais il eût été trop long de les relever tous, et cette énumération serait du ressort de la précision historique plutôt que de la prévision prophétique. »*⁵

L'âge de la *pueritia* de l'humanité qui va de Noé à Abraham⁶ est donc à peu près passé sous silence du moins du point de vue de cette lecture prophétique. L'âge de l'*adulescentia* de l'humanité qui va d'Abraham à David est, dans cette perspective prophétique, l'âge des promesses et des bénédictions ce qui est bien cohérent avec cet âge de la maîtrise de la parole avant qu'il soit l'âge de l'engendrement grâce aux prophéties comme le suggère le texte du *De Genesi contra Manicheos* qui établit les correspondances⁷. Nous l'avions signalé dans une

¹ C. D. XVI, II, 1 : « *Vestimentum significat sacramentum* ».

² 2 Co. 13, 4 : « *crucifixus est ex infirmitate* » cité en C. D., XVI, II, 2.

³ Voir C. D., XVI, II, 2.

⁴ C. D., XVI, II, 2 : « *ibi namque nudata est [...] eius infirmitas* »

⁵ C. D., XVI, II, 2 : « *de iustorum aliquorum, qui pie deum colerent, commemoratione silentium est per annos amplius quam mille. nec eos defuisse crediderim, sed si omnes commemorarentur, nimis longum fieret, et esset haec historica magis diligentia quam prophetica providentia.* »

⁶ Voir C. D. XVI, XLIII : « de Noé à Abraham, ce fut comme la *pueritia* du peuple de Dieu (*uelut pueritia fuit huius generis populi Dei*) ». Cf. C. D. XXII, xxx, 5.

⁷ Voir Augustin, *De Genesi contra Manicheos*, I, 23, 37 : « Et ce peuple, en adorant un seul Dieu, comme une terre irriguée, reçut la sainte Écriture et les prophéties afin de pouvoir porter des fruits

première remarque préliminaire à ce développement qui s'appuyait sur l'analyse de R. A. Markus : Est « prophétique » selon Augustin non pas tant ce qui annonce l'avenir que ce qui « a une signification à l'intérieur du schéma global de l'histoire de la rédemption » et qui fait sens par sa réalisation dans le présent du temps du Christ et de l'Église. Aussi bien, de la première promesse reçue par Abraham : « Je ferai de toi le chef d'un grand peuple [...] et en toi seront bénies toutes les tribus de la terre. »¹ et qu'Augustin rapporte littéralement au chapitre XVI du livre XVI non sans l'avoir au préalable précisé datée des cent quarante-cinq ans d'Abraham² c'est-à-dire avant la mort de son père Tharé à Charra conformément au discours d'Étienne rapporté au livre des Actes³ si bien qu'il faut lire une *recapitulatio*⁴ en Genèse 12, 1⁵, seule la seconde partie, nommée « promesse spirituelle » par Augustin est vraiment prophétique en ce qu'elle annonce la paternité d'Abraham sur toutes les nations chrétiennes :

« l'autre [la seconde partie de la promesse] beaucoup plus importante, relative non à la race charnelle mais spirituelle, ne fait pas de lui le père de l'unique peuple d'Israël, mais de toutes les nations qui marchent sur ses traces en imitant sa foi »⁶ ;

la première partie de la promesse recevant une réalisation temporelle dans la constitution du peuple d'Israël, quoique future, n'est pas prophétique. Or, si la deuxième promesse (« Je donnerai cette terre à ta postérité »⁷) qu'il prend soin de situer historiquement après le départ d'Abraham avec Lot pour Canaan ne peut rejoindre le sens spirituel de l'aveu d'Augustin lui-même⁸, et si la troisième (« Je donnerai toute la terre que tu vois à toi et à ta postérité jusqu'au siècle , et je rendrai ta postérité comme le sable de la terre. »⁹) qu'il situe après le séjour en

utiles (*populus unum Deum colendo —tamquam irrigata terra— fructus utiles posset afferre sanctorum scripturarum et prophetarum* ».

¹ Gn. 12, 1-4 cité en C. D., XVI, XVI : « faciam te in gentem magnam [...] et benedicentur in te omnes tribus terrae ».

² Voir C. D., XVI, XVI.

³ Ac. 7, 4. Voir C. D., XVI, XV, 2.

⁴ La *recapitulatio* est la figure aujourd'hui nommée analepse. Voir Bibliothèque Augustinienne, Note Complémentaire 22, p. 719.

⁵ Voir C. D., XVI, XV, 1.

⁶ C. D., XVI, XVI : « *aliam uero longe praestantior non de carnali, sed de spiritali semine, per quod pater est non unius gentis Israeliticae, sed omnium gentium, quae fidei eius uestigia consequuntur* ».

⁷ Gn. 12, 6.7 cité en C. D., XVI, XVIII : « Semini tuo dabo hanc terram ».

⁸ Voir C. D., XVI, XVIII.

⁹ Gn. 13, 15.16 cité en C. D., XVI, XXI : « omnem terram, quam tu uides, tibi dabo eam et semini

Égypte¹ et la séparation d'avec Lot² est ambiguë en raison de l'hyperbole « *comme le sable de la terre* » applicable aussi bien à la *diaspora* juive contemporaine d'Augustin³ qu'à la diffusion de l'Évangile dans les nations et en raison de la présence des Juifs comme des Chrétiens dans la Palestine contemporaine⁴, en revanche, on sent Augustin satisfait de pouvoir préférer pour la quatrième promesse — celle d'une descendance plus nombreuse que les étoiles du ciel — une interprétation spirituelle et prophétique de la postérité chrétienne d'Abraham puisqu'il voit dans cette comparaison avec les étoiles du ciel, l'indice d'une « *postérité surélevée par le bonheur terrestre* »⁵.

Âge des promesses, disions-nous pour qualifier cette *adulescentia* de l'humanité. C'est bien en effet, cette promesse quatre fois confirmée et autant que possible interprétée en un sens prophétique comme une annonce du triomphe présent de l'Église qui fait le fil conducteur de ce livre XVI. Et si, bien sûr, le sacrifice de l'Alliance est rapporté au chapitre XXIV, cité intégralement puis commenté, Augustin prend soin de souligner qu'Abraham n'a reçu de Dieu l'ordre de ce sacrifice qu'en réponse à sa question « *Seigneur, mon Maître, à quoi reconnaîtrai-je que j'en serai l'héritier ?* »⁶, elle-même suscitée par le renouvellement par Dieu de sa promesse de faire d'Abraham l'héritier d'une terre dont nous savons qu'Augustin l'interprète comme celle de toutes les nations formant l'Église. Si bien que, si nous voyons dans ce récit du sacrifice de l'Alliance l'exception dont nous avons parlé plus haut d'un fait qui n'est pas interprété comme une annonce du présent du sixième âge, mais, ou bien du passé avec les quatre cents ans de servitude du peuple en Égypte⁷, ou bien de l'avenir avec l'annonce du jour du jugement lue dans les lampes de feu passant entre les moitiés partagées⁸, ce fait du sacrifice est néanmoins mis en relation avec une promesse prophétique du présent, puisqu'il est exécuté comme une confirmation

tuo usque in saeculum, et faciam semen tuum tamquam harenam terrae ».

¹ Voir *C. D.*, XVI, XIX.

² Voir *C. D.*, XVI, XX.

³ Suite à la destruction de Jérusalem par Hadrien (132-135).

⁴ Voir *C. D.*, XVI, XXI.

⁵ *C. D.*, XVI, XXIII : « *posteritas caelesti felicitate sublimis* ».

⁶ *Gn.* 5, 8 cité en *C. D.* XVI, XXIV, 2 : « *Dominator Domine, secundum quid sciam, quia heres eius ero ?* »

⁷ Voir *C. D.* XVI, XXIV, 3

⁸ Voir *C. D.* XVI, XXIV, 4

de la promesse de la terre : à *quoi reconnaîtrai-je que j'en serai l'héritier ?* »¹. D'une manière un peu comparable, l'institution du rite de la circoncision interprété contrairement au sacrifice de l'Alliance comme une annonce prophétique du présent puisqu'il est vu comme « *le signe de la régénération* »² par le baptême dans la mort et la résurrection du Christ au huitième jour — d'où, selon Augustin, la recommandation du huitième jour pour réaliser la circoncision³ — est mise en rapport, conformément à la lettre du texte biblique, avec la promesse initiale. C'est parce qu'

« *Abraham aurait pu voir en lui [Ismaël né d'Agar] l'accomplissement de la promesse reçue [et] de peur qu'il ne crût cette promesse accomplie dans le fils de la servante* »⁴,

que le Seigneur renouvelle avec Abraham une alliance par laquelle il s'engage à donner un fils à Sara et que le peuple garde par la circoncision. C'est encore la même promesse que les trois anges dans lesquels Abraham et Lot reconnurent le Seigneur — d'où selon Augustin le passage du pluriel au singulier — viennent confirmer lors de leur visite à Abraham et à Sara au chêne de Mambré⁵ avec l'annonce de la naissance d'un fils avant un an. Du moins Augustin met bien cette annonce en lien avec la promesse initiale, dans son double sens de promesse temporelle devant se réaliser dans le seul peuple d'Israël et de promesse spirituelle et prophétique prédisant l'ouverture de l'Église à toutes les nations :

« *C'est donc par ces trois hommes que, recevant la promesse qu'Isaac lui naîtrait de Sarra, Abraham entend aussi la réponse divine : Abraham deviendra un grand peuple et nombreux, et en lui seront bénis tous les peuples de la terre*⁶. *Et voilà dans les termes les plus brefs et les plus complets, le double objet de la promesse : le peuple d'Israël selon la chair et tous les peuples selon la foi.* »⁷

À propos de l'épisode du sacrifice d'Isaac, Augustin, familier des sermons d'Ambroise aurait pu à loisir et à l'image de l'évêque de Milan développer non seulement les exégèses morale et spirituelle mais aussi la typologie prophétique.

¹ Gn. 5, 8 cité en C. D. XVI, XXIV, 2 : « *secundum quid sciam, quia heres eius ero ?* »

² C. D., XVI, XXVII : « *circumcisio signum regenerationis fuit* ».

³ Voir C. D., XVI, XXVI, 2 : « *Et qu'indique le huitième jour sinon le Christ qui resuscita (Et quid aliud quam Christus octauus dies qui [...] resurrexit) ?* »

⁴ C. D., XVI, XXVI, 1 : « *Ismael ex Agar, in quo putare posset inpletum, quod ei promissum fuerat [...] hoc ergo promissum ne in ancillae filio putaret inpletum* »

⁵ Voir Gn. 18, 1-15 et C. D., XVI, XXIX.

⁶ Gn. 18, 18

⁷ C. D. XVI, XXIX

Or, il se contente de voir dans le bélier pris dans le buisson une figure du Christ couronné d'épines¹ et préfère couper court à l'interprétation des faits pour passer à celles des paroles divines :

« Mais écoutons plutôt l'ange transmettant les paroles divines »²

C'est que dans la seconde intervention de l'ange³ il trouve la répétition, confirmée par un serment cette fois, des promesses faites à Abraham⁴.

Après la mort d'Abraham⁵, une bénédiction de Dieu venant chaque fois confirmer que la même promesse est transmise aux descendants d'Abraham comme à leurs héritiers, Augustin après avoir recopié le texte de la même promesse renouvelée au descendant s'attarde à interpréter typologiquement le texte de la bénédiction divine pour y lire une prophétie. Ainsi procède-t-il pour Isaac en reproduisant les versets 1 à 5 du chapitre 26 de la *Genèse* parmi lesquels il isole cette bénédiction « En ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre, parce qu'Abraham ton père a entendu ma voix. »⁶ Pour Jacob, Augustin, suivant l'ordre du texte biblique commence par donner le texte de la bénédiction paternelle d'Isaac qui croit s'adresser à Esaü :

« Que Dieu t'accorde [...] l'abondance du blé et du vin ; que les nations te servent »⁷

pour y voir une prophétie des nations rassemblées autour du sacrement eucharistique avant de faire redire à son père Isaac les termes mêmes de la promesse faite à Abraham : « Tu deviendras le chef de nombreuses nations [...] pour que tu deviennes héritier de la terre où tu habites »⁸, ce qui ne l'empêche pas

¹ Voir *C. D.* XVI, XXXII, 1 : « per illos igitur tres uiros, cum rursus filius Isaac de Sarra promitteretur Abrahae, diuinum datum est etiam tale responsum, ut diceretur : Abraham erit in magnam gentem et multam, et benedicentur in eo omnes gentes terrae. et hic duo illa breuissime plenissimeque promissa sunt, gens Israel secundum carnem et omnes gentes secundum fidem. »

² *C. D.*, XVI, XXXII, 2 : « Sed diuina per angelum uerba potius audiamus ».

³ Voir *Gn.* 22, 15-18.

⁴ C'est ce souci de souligner le renouvellement de la promesse prophétique qui explique, selon nous, la « sobriété » de l'exégèse augustinienne du sacrifice d'Abraham que la Note Complémentaire 27 du volume 36 de la Bibliothèque Augustinienne (p. 724.725) met en évidence par rapport à celle d'Ambroise.

⁵ Voir *C. D.*, XVI, XXXIV.

⁶ *Gn.* 26, 24 cité en *C. D.*, XVI, XXXVI : « Benedicentur in semine tuo [...] omnes gentes terrae, pro eo quod aubaudiuit Abraham pater tuus uocem meam ».

⁷ *Gn.* 27, 27-30 cité en *C. D.* XVI, XXXVII « Det tibi Deus [...] multitudinem frumenti et uini ; et seruiant tibi gentes ».

⁸ *Gn.* 28, 1-4 cité en *C. D.* XVI, XXXVIII, 1 : « eris in congregationes gentium [...] ut heres fias terrae incolatus tui ».

d'interpréter aussi prophétiquement des actes de Jacob, comme le fait qu'il verse de l'huile sur la pierre sur laquelle il reposait sa tête pendant le songe de l'échelle¹ interprété comme une figure du Christ, l'« oint », et la lutte avec l'ange interprétée comme une figure de la Passion du Christ :

« La victoire de Jacob sur l'ange, victoire voulue par celui-ci pour préfigurer (figuraret) un mystère, c'est le symbole (significat) de la passion du Christ dans laquelle les Juifs ont voulu l'emporter sur lui. »²

La bénédiction paternelle étant maintenant comprise comme une transmission de la promesse originelle, Augustin peut se contenter pour Juda de donner intégralement le texte de la bénédiction³ et d'en faire une lecture figurative verset après verset⁴ non sans avoir qualifié de « prophétique » cette bénédiction non pas seulement sous prétexte qu'elle est écrite au futur⁵ mais surtout parce qu'elle annonce le Christ :

« car c'est de la tribu de Juda qu'est issu le Christ. Aussi⁶ écoutons en quels termes Israël⁷ bénit prophétiquement (prophetic) Juda quand sur le point de mourir en Égypte il bénit ses enfants »⁸

Sans surprise, l'interprétation ramène à la Passion du Christ — les mots « Tu es monté » annonçant l'élévation sur la croix et « Tu t'es couché et endormi », la mort du Christ — et la vie sacramentelle de l'Église actuelle puisque le verset « Il lavera [...] son manteau dans le sang de raisin »⁹ annonce le sacrement eucharistique et celui-ci « ses dents plus blanches que le lait »¹⁰ la parole nourrissante des Apôtres. Et comme s'il fallait une preuve supplémentaire que cet âge de l'*adulescentia* de l'humanité est bien celui de la double promesse initiale, Augustin la lit dans la prophétie de Jacob lors de sa bénédiction des deux fils de Joseph Ephraïm et Manassé : s'il refuse de déplacer sa main du cadet sur l'aîné,

¹ Voir Gn. 28, 18 et C. D., XVI, XXXVIII.

² C. D., XVI, XXXIX : « quod ei praeualuit Iacob, utique uolenti, ut mysterium figuraret, significat passionem Christi ».

³ Voir Gn. 49, 8-12 cité en C. D., XVI, XLI.

⁴ Voir C. D., XVI, XLI.

⁵ Dans le texte latin de l'*Itala*, s'entend, ce temps grammatical n'ayant pas d'équivalent en hébreu.

⁶ « Per hoc » semble porter sur « prophetic ».

⁷ Autre nom de Jacob comme Augustin le rappelle lui-même en C. D., XVI, XXXVIII et en C. D., XVI, XXXIX.

⁸ C. D. XVI, XLI : « de tribu Iuda exortus est Christus. Ac per hoc cum in Aegypto moriturus Israel suos filios benediceret, quem ad modum Iudam prophetic benedixerit, audiamus ».

⁹ Gn. 49, 11 cité en C. D. XVI, XLI : « lauabit [...] in sanguine uuae amictum suum ».

¹⁰ Gn. 49, 12 cité en C. D. XVI, XLI : « dentes candiores lacte ».

c'est que, annonce-t-il en parlant d'abord de l'aîné,

« Celui-ci sera le chef d'un peuple et il sera exalté ; mais son frère plus jeune sera plus grand que toi et sa postérité deviendra une multitude de nations. »¹,

annonce qu'Augustin met en rapport avec la double promesse initiale dont on sait que le second terme est prophétique de sa réalisation présente en l'Église faite de la multitude des nations :

« Voilà donc ici encore les deux grandes promesses : car l'un deviendra un peuple, l'autre une multitude de nations. Quoi de plus évident que ces deux promesses enferment et le peuple d'Israël et le monde entier dans la race d'Abraham, l'un selon la chair, l'autre selon la foi ? »²

Nous avons déjà fait remarquer que la geste de Moïse échappait curieusement à toute interprétation typologique pour servir surtout de repère historique. Une réponse à cette énigme est peut-être que Moïse incarne la Loi. Aussi Augustin préfère-t-il voir en Moïse celui qui réalise la promesse temporelle du don de la terre au peuple d'Israël et en Jésus préfiguré par Josué aussi nommé « Jésus »³ celui qui réalise la promesse spirituelle du don de la vraie patrie aux nations par la foi ; et il voit une « figure » de ce changement dans le fait que ce ne fut pas Moïse mais Josué-Jésus Navé qui introduisit le peuple en Terre Promise :

« En figure (praefiguratio) de ce fait, ce ne fut pas Moïse, bien qu'il eût reçu la Loi pour le peuple sur le mont Sinaï, qui introduisit ce peuple dans la terre promise : ce fut Jésus, à qui un ordre de Dieu donna ce nom. »⁴.

En revanche, à défaut de le voir dans la figure de Moïse, Augustin ne renonce pas à voir dans le peuple de l'Exode le « type » du Christ

« Et ce peuple est le type (typus) du Christ, préfigurant (praenuntians) le passage du Christ de ce monde au Père par le sacrifice de sa passion (Pâque, en effet, signifie en hébreu 'passage') »⁵

¹ Gn. 48, 19 cité en C. D. XVI, XLII : « hic erit in populum et hic exaltabitur ; sed frater eius iunior maior illo erit et semen eius erit in multitudinem gentium. »

² C. D., XVI, XLII : « etiam hic duo illa promissa demonstrat. nam ille in populum, iste in multitudinem gentium. quid euidentiùs quam his duabus promissionibus contineri populum Israelitarum orbemque terrarum in semine Abrahae, illum secundum carnem, istum secundum fidem ? »

³ Voir Nb. 13, 16 (LXX).

⁴ C. D., XVI, XLIII, 2 : « cuius rei praefiguratio facta est, quod non Moyses, qui legem populo acceperat in monte Sina, sed Iesus, cui, etiam nomen deo praecipiente mutatum fuerat ut Iesus uocaretur, populum in terram promissionis induxit. »

⁵ C. D., XVI, XLIII, 1 : « qui [populus] usque adeo typus Christi est praenuntians eum per uictimam passionis de hoc mundo transiturum ad patrem - pascha quippe Hebraea lingua transitus interpretatur ».

Peut-être parce qu'il vient, à la fin du livre XVI d'établir les correspondances entre les âges du peuple de Dieu et les âges de l'être humain¹, Augustin ne prend pas la peine de rappeler que le livre XVIII ouvre avec David² l'âge de la *iuuentus* du peuple de Dieu. Mais il la définit tout de suite avec ses limites qui vont de Samuel à la reconstruction du temple de Jérusalem comme l'« époque des prophètes »³. Qu'est-ce à dire puisque les *préfigurations* de l'*infantia* et que les *promesses* de l'*adulescentia* étaient déjà toutes « prophétiques » d'un sixième âge présent marqué par le règne du Christ et de l'Église ? On s'en doute, avec l'occurrence nouvelle du nom « *propheta* » et du verbe « *prophetare* », c'est l'âge des prophètes au sens professionnel du mot, si l'on peut dire :

« on parle plus précisément de jours des prophètes (*prophetarum*) dès l'instant où commença à prophétiser (*prophetare*) Samuel »⁴.

Aussi, le métier de prophète étant bien devenu celui qui « prédit l'avenir »⁵ et le but d'Augustin dans ces livres XV à XVIII consacrés au développement de la cité de Dieu étant d'y lire *secundum intentionem* dans l'histoire du peuple le dessein de Dieu tel qu'il est pensé dans la simultanéité de son éternité et tel qu'il se réalise dans le présent, Augustin sent bien qu'il peut trouver dans ces « jours des prophètes » une matière infinie :

« si l'Écriture, tout en paraissant ne se préoccuper que des exigences de l'histoire en exposant la succession des rois et leurs faits et gestes, est étudiée de plus près avec l'aide de l'Esprit de Dieu, on la trouve aussi attentive sinon plus, à prédire l'avenir qu'à raconter le passé [...] . aussi mettrai-je autant que possible un frein à ma plume »⁶.

Par ailleurs, de la double promesse faite à Abraham —« je ferai de toi un grand

¹ Voir C. D., XVI, XLIII, 3.

² Voir C. D., XVII, 1 : « Comme le livre précédent s'est terminé au règne de David, nous abordons maintenant à partir de ce règne la suite des événements, autant que cela paraît suffire au but de l'ouvrage (*quoniam ergo superiores libri usque ad regnum David factus est finis, nunc ab eodem regno, quantum suscepto operi sufficere uidetur, cetera quae sequuntur adtingimus*). »

³ C. D., XVII, 1 : « *totum tempus est prophetarum* ».

⁴ C. D., XVII, 1 : « *tamen dies prophetarum praecipue maximeque hi dicti sunt, ex quo coepit prophetare Samuel* ».

⁵ C'est ce qui explique que les Septante aient choisi le nom de cette fonction religieuse de la Grèce classique et préclassique pour traduire le *nabi'* biblique.

⁶ C. D., XVII, 1 : « *ipsa scriptura, quae per ordinem reges eorumque facta et euenta digerens uidetur tamquam historica diligentia rebus gestis occupata esse narrandis, si adiuuante dei spiritu considerata tractetur, uel magis uel certe non minus praenuntiandis futuris quam praeteritis enuntiandis inuenietur intenta - et hoc perscrutando indagare ac disserendo monstrare quam sit operosum atque prolixum* ».

peuple » et « en toi seront bénies toutes les tribus de la terre »¹ — la première n'étant que partiellement réalisée et continuant sa concrétisation avec l'extension territoriale donnée par David et Salomon et le maintien du peuple dans ce pays grâce à la succession d'un régime inébranlable², il faut s'attendre³ à ce que les prophéties des jours des prophètes se rapportent soit à la première partie de la promesse, c'est-à-dire la réalisation temporelle du peuple sur sa terre, soit à la seconde partie de la promesse, c'est-à-dire au rassemblement spirituel de toutes les nations en l'Église, soit aux deux.

« Il y a donc trois genres de prophéties : les unes regardent la Jérusalem terrestre, les autres la Jérusalem céleste, quelques-unes les concernent l'une et l'autre. »⁴

Après avoir donné dans un effort très didactique un exemple pour chacune de ces prophéties, Augustin poursuit cette préface méthodologique en s'engageant personnellement en faveur de ces trois genres de prophéties et contre la suppression du premier — dont on ne tire de signification qu' « historique » du point de vue de la réalisation de la cité terrestre — :

« me paraissent aussi très téméraires ceux qui prétendent que tout absolument, là, est enveloppé de significations allégoriques. Il y a donc bien, comme je l'ai dit, trois genres et non pas deux : c'est mon opinion mais je ne blâme pas ceux qui ont été capables de dégager de n'importe quel fait historique un sens spirituel, en sauvegardant toutefois la vérité historique. »⁵

Enfin — car ces trois genres concernaient les faits accompagnés ou non de parole « événements prédits et réalisés, ou réalisés sans être prédits »⁶ — Augustin défend pour « les paroles qui ne peuvent se rapporter à aucun fait »⁷, une interprétation purement spirituelle c'est-à-dire qui rejoint, dans la typologie susnommée des prophéties, le deuxième genre : qui se rapporte à la cité de Dieu, au règne présent du Christ et de l'Église. Nous pouvons donc parcourir le

¹ Gn. 12, 1.3 cité en C. D. XVII, II : « faciam te in gentem magnam [...] benedicentur in te omnes tribus terrae ».

² Voir C. D., XVII, II.

³ C'est le sens de l'articulation logique « Quocirca » qui débute le chapitre III de ce livre XII.

⁴ C. D., XVII, III, 2 : « tripertita itaque reperiuntur eloquia prophetarum, siquidem aliqua sunt ad terrenam Hierusalem spectantia, aliqua ad caelestem, nonnulla ad utramque. »

⁵ C. D., XVII, III, 2 : « ita multum audere, qui prorsus ibi omnia significationibus allegoricis inuoluta esse contendunt. ideo tripertita, non bipertita esse dixi. hoc enim existimo, non tamen culpans eos, qui potuerint illic de quacumque re gesta sensum intellegentiae spiritualis exsculperre, seruata dumtaxat primitus historiae ueritate. »

⁶ C. D., XVII, III, 2 : « uel praenuntiatum et effectum, uel effectum, quamuis non praenuntiatum ».

⁷ C. D., XVII, III, 2 : « Ceterum quae ita dicuntur, ut rebus [...] conuenire non possint ».

développement du livre XVIII à la lumière de cette préface introductrice en essayant de classer le travail interprétatif que fait Augustin sur les prophéties selon la typologie établie : S'agit-il de paroles, auquel cas l'exégèse ne saurait-elle être que spirituelle et rejoindrait ainsi le second terme de la promesse ? Ou bien s'agit-il de faits avec ou sans paroles, auquel cas l'exégèse pourra être soit historique et renvoyer au premier terme de la promesse, soit spirituelle et renvoyer au second, soit encore historique et spirituelle et renvoyer aux deux sens ?

Comme c'est normal pour cette période inaugurée par le règne de David, Augustin commence par examiner un fait : le passage de la royauté de Saül rejeté¹ à David et celui du sacerdoce de Héli rejeté à Samuel. Il y voit la prophétie du passage de l'ancienne à la nouvelle alliance :

« C'est, en action (re gesta), le symbole (figuram) et la prophétie (praenuntians) [...] d'un autre changement : le passage de l'ancienne à la nouvelle alliance, quand le sacerdoce et la royauté furent transformés par celui qui est à la fois prêtre et roi, [...] le Christ Jésus. »²

Ce fait sans parole reçoit donc un sens purement spirituel selon le second genre de prophétie. Le cantique de joie d'Anne à la naissance de Samuel transcrit intégralement³ reçoit — comme c'est normal pour des « paroles sans faits » — lui aussi un sens spirituel selon le second genre de prophétie, le même d'ailleurs :

« Anne aussi, la mère de Samuel, stérile d'abord, puis réjouie de la fécondité qui lui survient, semble ne rien prophétiser d'autre »⁴

et Augustin l'interprète verset après verset comme un chant de triomphe de l'Église⁵ non sans avoir au préalable rejeté la possibilité même d'une interprétation historique qui, combinée à l'interprétation spirituelle proposée, constituerait une exégèse du troisième genre. En effet, pour Augustin, il est impossible de

« dire que cette femme, sans rien prophétiser, s'est contentée dans son allégresse de chanter la gloire de Dieu pour la remercier du fils accordé à ses

¹ Le terme latin utilisé est « *reprobatus* » passim in C. D. XVI, IV.

² C. D., XVII, IV, 1 : « *dedit figuram, re gesta significans atque praenuntians, quod non est praetereundum silentio, de rerum mutatione futurarum, quod adinet ad duo testamenta, uetus et nouum, ubi sacerdotium regnumque mutatum est per sacerdotem eundemque regem nouum ac sempiternum, qui est Christus Iesus.* »

³ Voir C. D., XVII, IV, 1.

⁴ C. D., XVII, IV, 1 : « *Anna, quae prius fuit sterilis et posteriore fecunditate laetata est, prophetare aliud non uidetur.* »

⁵ Voir C. D., XVII, IV, 3-9.

prières. »¹

et il en voit une preuve dans le fait qu'Anne n'avait pas déjà enfanté sept fois comme la femme stérile de son chant². Au contraire, revenant en conclusion de cette exégèse du cantique d'Anne sur ce verset, Augustin y voit une prophétie du présent plus précisément de l'Église renouvelée par le nouveau sacerdoce du Christ :

*« Telle est la prophétie d'Anne mère de Samuel, cet homme saint et comblé de louanges. En lui est figuré (figurata est) alors le changement de l'ancien sacerdoce, maintenant réalisé (nunc impleta), quand la mère de beaucoup de fils est devenue sans force pour que la femme stérile devenue sept fois mère eût un nouveau sacerdoce dans le Christ. »*³.

Pour ce qui est de la prophétie suivante rencontrée au *Premier Livre de Samuel*⁴ — la prophétie faite au grand-prêtre Héli que la maison de son père sera « exterminée »⁵ de l'autel du Seigneur —, Augustin voudrait bien ne voir dans cette « maison de son père » que celle d'Aaron — c'est-à-dire des Lévites — et ne voir donc, dans la prophétie tout entière, que le changement du sacerdoce opéré dans l'âge présent par le Christ dans son Église, conformément au second genre spirituel d'interprétation des prophéties :

*« J'exterminerai de mon autel tout homme de chez toi pour que ses yeux s'épuisent et que son âme défaille⁶. Les voici, ces jours annoncés, ils sont arrivés. Il n'y a plus de prêtre selon l'ordre d'Aaron ; et tout homme issu de sa race voit le sacrifice des chrétiens s'étendre dans le monde entier »*⁷.

Cette lecture, qui repose sur l'interprétation de l'expression « ta maison » de cette prophétie pourtant adressée à Héli comme signifiant « la maison d'Aaron » et non pas « la maison d'Héli », est facilitée pour Augustin par la succession de versets en apparence contradictoires ; en effet, après le verset « Quiconque survivra de ta

¹ C. D., XVII, IV, 2 : « nisi quisquam forte dicturus est nihil istam prophetasse mulierem, sed deum tantummodo propter filium, quem peccata inpetrauit, exultanti praedicatione laudasse ».

² Voir I S. (= I R. [LXX]) 2, 5 cité en C. D., XVII, IV, 2.

³ C. D., XVII, IV, 9 : « Haec Anna prophetauit, Samuelis mater, sancti uiri multumque laudati ; in quo quidem tum figurata est mutatio ueteris sacerdotii et nunc impleta, quando infirmata est quae multa erat in filiis, ut nouum haberet in Christo sacerdotium sterilis, quae peperit septem. »

⁴ = I R. (LXX).

⁵ I S (= I R [LXX]). 2, 35 cité en C. D., XVII, v, 1 comme toute la prophétie (I S. [= I R. {LXX}] 2, 27-36).

⁶ I S (= I R [LXX]). 2, 35.

⁷ C. D., XVII, v, 2 : « uirum exterminabo tibi ab altari meo ut deficiant oculi eius et defluat anima eius. Ecce dies, qui praenuntiati sunt, iam uenerunt. Nullus sacerdos est secundum ordinem Aaron ; et quicumque ex eius genere est homo cum uidet sacrificium christianorum toto orbe pollere ».

maison succombera sous le glaive »¹, le verset « Quiconque survivra de ta maison viendra l'adorer »² ne peut plus renvoyer à la maison d'Héli mais seulement à celle d'Aaron. Mais, cette fois, Augustin ne trouve pas d'argument décisif pour nier que la prophétie à Héli sur le changement de sacerdoce puisse aussi annoncer en partie le fait historique du passage du sacerdoce à Samuel, puisqu'il croit au moment de la rédaction de la *Cité de Dieu* que celui-ci n'est pas fils d'Aaron³. Et en même temps, selon lui,

« on ne peut dire que cette prophétie annonçant si clairement le changement de l'ancien sacerdoce ait été [complètement]⁴ accomplie (fuisse completa) en Samuel. »⁵

Augustin utilise alors la métaphore de l'ombre (*umbra*) pour cet intermédiaire historique : il consent que cette prophétie annonce un fait historique du passé selon le premier genre d'interprétation des prophéties, à condition de maintenir que ce fait historique du passé annonce lui-même le présent du Christ et de l'Église selon le second genre d'interprétation des prophéties, et appelle « ombre » cet intermédiaire historique, si bien que sa traduction par « esquisse » par Bardy dans la Bibliothèque Augustinienne est sans doute le terme le plus approprié, l'esquisse étant l'étape intermédiaire dans la réalisation d'un dessin (et d'un dessein !) :

« Dès lors, dans cette action historique (re gesta) est esquissé (adumbrata est) le même changement qui devait s'opérer par le Christ Jésus ; et cette prophétie en acte et non en parole (facti [...] non uerbi) appartenait proprement à l'ancienne alliance, figurativement (figurata) à la nouvelle, signifiant par un acte ce qui est

¹ *I S* (= *I R* [LXX]). 2, 31 cité en *C. D.*, XVII, v, 3 : « omnis qui superauerit domus tuae, decident in gladio uirorum ».

² *I S*. (= *I R* [LXX]). 2, 36 cité en *C. D.*, XVII, v, 4 : « qui superauerit in domo tua, ueniet adorare ei ».

³ Voir *C. D.*, XVII, v, 2 : « Tout en appartenant à la tribu destinée par le Seigneur au service de l'autel, Samuel ne comptait pas cependant parmi les fils d'Aaron dont la descendance était désignée pour fournir les prêtres (*Quamquam enim non esset de alia tribu Samuel, quam quae constituta fuerat a Domino, ut seruiret altari, tamen erat de filiis Aaron, cuius progenies erat deputata*) ».

-Plus tard, comme c'est visible dans les *Retractationes* (II, XLIII, 2) , Augustin aura découvert que Samuel était un petit-fils d'Aaron et on peut imaginer qu'il aurait été satisfait de le savoir au moment de la rédaction de la *Cité de Dieu* : il en aurait certainement tiré un argument que la prophétie du changement de sacerdoce fait à Héli ne s'était donc pas du tout réalisée en Samuel mais seulement en Jésus-Christ.

⁴ C'est nous qui ajoutons à la traduction de la Bibliothèque Augustinienne.

⁵ *C. D.*, XVII, v, 2 : « Non est ut dicatur ista prophetia, ubi sacerdotii veteris tanta manifestatione praenuntiata mutatio est, in Samuele fuisse completa. »

dit en parole au prêtre Héli par le prophète. »¹

Cette notion d'ombre permet aussi à Augustin de se tirer d'un faux pas lorsque, commettant involontairement un contre-sens sur le verset « Ta maison et la maison de ton père marcheront devant moi à perpétuité »² qu'il comprend comme une promesse actuelle alors que c'est une promesse révolue³, il s'en tire en faisant du sacerdoce selon l'ordre d'Aaron « *l'ombre du futur sacerdoce éternel* », ce qui, reconnaissons-le, est passablement contradictoire avec le changement du sacerdoce enlevé à la race d'Aaron pour être donné à Samuel qui figure donc mieux, même à titre d'ombre, le nouveau sacerdoce instauré en Jésus-Christ comme c'était la première interprétation d'Augustin⁴. En revanche, le parallèle qu'il établit ensuite entre le sacerdoce de Samuel comme ombre du futur sacerdoce éternel du Christ et « *le royaume de Saül [comme] ombre du futur royaume destiné à subsister éternellement* »⁵ est plus éclairante sur le recours à la notion d' « ombre » et Augustin explique ainsi le refus de Saül de tuer David alors qu'il était tout prêt de le faire par « *la vénération qu'il portait pour cette ombre de l'avenir, non pour elle-même, mais pour ce qu'elle préfigurait.* »⁶

Mais, lorsqu'il n'est pas contraint de le faire, Augustin semble préférer interpréter seules les paroles de prophètes, sans les mettre en rapport avec des faits historiques intermédiaires ; il peut alors, selon les principes qu'il s'est donnés dans sa « préface » au livre XVIII⁷, leur donner un sens spirituel c'est-à-dire, dans la réalisation présente de l'Église. Ainsi, de la prophétie rencontrée ensuite dans le

¹ C. D., XVII, v, 2 : « *ac per hoc in ea quoque re gesta eadem mutatio quae per Christum Iesum futura fuerat adumbrata est, et ad vetus testamentum proprie, figurate uero pertinebat ad nouum prophetia facti etiam ipsa, non uerbi, id scilicet facto significans, quod uerbo ad Heli sacerdotem dictum est per prophetiam.* »

² I S. (= I R. [LXX]) 2, 30 cité en C. D. XVII, vi, 1 : « *Domus tua et domus patris tui transibunt coram me in aeternum.* »

³ Cette parole de Dieu est introduite par « *J'ai dit* » vraisemblablement au sens de « *J'avais dit* » puisque le verset suivant infirme l'ancienne promesse : « *Et maintenant le Seigneur dit : 'Il n'en sera rien [...]'* » - Le contre-sens est signalé dans la Bibliothèque Augustinienne n° 36, n. 1, p. 388.

⁴ Voir C. D., XVII, v, 2.

⁵ C. D., XVII, vi, 2 : « *regnum Saulis [...] futuri regni [...] umbra in aeternitate mansuri.* »

⁶ C. D., XVII, vi, 2 : « *huic umbrae futuri non propter ipsam, sed propter illud, quod praefigurabat tanta ueneratio exhibebatur.* »

⁷ Voir C. D., XVII, iii, 2 : « *Quant aux paroles qui ne peuvent se rapporter à aucun fait humain ou divin, présent ou futur, quel croyant peut admettre qu'elles aient été dites en vain ? Qui ne leur attribuerait pas, s'il le peut, un sens spirituel (ceterum quae ita dicuntur, ut rebus humanis seu diuinis gestis siue gerendis conuenire non possint, quis fidelis dubitet non esse inaniter dicta? quis ea non ad intelligentiam spiritalem reuocet, si possit, aut ab eo qui potest reuocanda esse fateatur ?)* »

*Premier Livre de Samuel*¹ et retranscrite en son entier², Augustin retient surtout qu'il est prédit à Samuel qu' « Israël sera divisé en deux »³ ce qu'il se refuse à interpréter historiquement comme une annonce du schisme des dix tribus arguant que « cela ne concernait pas Saül » et que « c'est plutôt à David qu'il fallait l'adresser »⁴ ; il préfère interpréter spirituellement cette division par rapport au présent de l'Église et du Christ et, comme le verset suivant annonce cette division comme éternelle, il traduit ainsi le verset de la prophétie faite à Samuel :

*« En un mot, ceux qui, venant d'Israël, adhèrent au Christ et persévèrent en cette union, ne feront jamais partie de ces Israélites qui persisteront dans l'inimitié du Christ jusqu'à la fin du monde »*⁵

Parmi les prophéties faites au roi David, se trouve bien sûr celle relayée par le prophète Nathan qui remet à Salomon la construction du temple, et qu'Augustin cite intégralement⁶ dont ce verset central

*« C'est lui qui me construira une maison à mon nom et je maintiendrai son trône jusque dans l'éternité. »*⁷

Ici encore, Augustin refuse radicalement toute interprétation historique qui ferait de cette prophétie une annonce de la construction du Premier Temple par Salomon, interprétation qui ne l'aurait pas empêché de lui surajouter une interprétation spirituelle conformément au troisième genre des prophéties. Pourtant la phrase « *Quiconque pense que cette magnifique promesse s'est accomplie (fuisse completam) en Salomon se trompe beaucoup.* »⁸ malgré sa netteté, ne doit pas impressionner car l'expression « *fuisse completa* » est la même que celle qu'Augustin avait utilisée pour dire que le changement de sacerdoce n'avait pas été totalement accompli en Samuel mais en partie comme « ombre » du futur changement de sacerdoce par le Christ. Augustin va-t-il reconnaître une réalisation partielle de la prophétie de Nathan dans la construction du Premier

¹ = I R. (LXX).

² Voir C. D., XVII, VII, 1.

³ I S. (= I R. [LXX]) 15, 25 cité en C. D. XVII, VII, 3. Voir Bibliothèque Augustinienne n°36, n. 5, p. 393.394.

⁴ C. D., XVII, VII, 3 : « *Sed hoc quid ad Saulem ? [...] ipsi David fuerit potius comminandum.* »

⁵ C. D., XVII, VII, 4 : « *Prorsus quicumque ex Israelitis adhaerentes Christo perseuerant in illo, numquam erunt cum eis Israelitis, qui eius inimici usque in finem uitae esse persistunt.* »

⁶ 2 S. (= 2 R. [LXX]) 7, 8-16 cité en C. D., XVII, VIII, 1.

⁷ 2 S. (= 2 R. [LXX]) 7, 13 : « *Hic aedificabit mihi domum nomini meo, et dirigam thronum illius usque in aeternum.* »

⁸ C. D., XVII, VIII, 2 : « *Hanc tam grandem promissionem qui putat in Salomone fuisse completam, multum errat.* »

Temple, ombre de l'Église à venir donc un sens historique, ombre d'un sens spirituel ? Il emploie à nouveau ces mots d'*image* et d'*ombre* mais dans un sens plus négatif : comme obstacles à la réalisation future :

« On constate, il est vrai, en Salomon lui-même, l'image d'une chose future (imago rei futurae), en ce qu'il a construit un temple [...]. Mais dans sa propre personne il annonçait lui aussi par l'ombre du futur (per umbram futuri) le Christ Seigneur, il ne le montrait pas. »¹.

On aura noté l'emploi du concessif « *quidem* » et le glissement du temple à la personne de Salomon qui contribue à ternir la fonction de l'ombre, étant donnée l'idolâtrie du règne de Salomon. Surtout, comme c'est déjà arrivé, Augustin a trouvé un indice textuel imparable qui interdit d'envisager une réalisation historique de cette prophétie dans la construction du Premier Temple par Salomon : tandis que la prophétie annonce que la construction du temple est remise à un descendant qui naîtra après la mort de Salomon — « quand tes jours seront accomplis, tu dormiras avec tes pères et je susciterai un rejeton après toi »²—,

« Salomon commença de régner du vivant de son père David, ce qui n'arriva à aucun des autres rois, pour le seul motif que par là il soit suffisamment clair que ce n'est pas lui qui est désigné par la prophétie. »³.

Le refus qu'a Augustin de toute interprétation historique pour cette prophétie est si fort qu'il n'hésite pas comme une confirmation à se lancer dans une longue *enarratio* du Psaume 88 (89)⁴ qui ne fait pourtant pas digression puisque ce psaume rappelle de ses versets 20 à 30⁵ des promesses de Dieu au roi David. Or, « à les bien comprendre, toutes ces paroles s'entendent du Seigneur Jésus sous le nom de David »⁶ de même que les versets 31 à 34⁷ dont l'essentiel — « Si ses fils [...] abandonnent ma loi [...] je ne retirerai pas de lui ma

¹ C. D., XVII, VIII, 2 : « Facta est quidem nonnulla imago rei futurae etiam in Salomone, in eo quod templum aedificavit [...] sed eadem sua persona per umbram futuri praenuntiabat etiam ipse Christum Dominum, non exhibebat. »

² 2 S. 7, 12.13 cité en C. D. XVII, VIII, 3 : « cum repleti fuerint dies tui, et dormies cum patribus tuis, et suscitabo semen tuum post te. »

³ C. D., XVII, VIII, 3 : « Nec ob aliud vivente adhuc patre suo David regnare coepit, quod nulli regum illorum contigit, nisi ut hinc quoque satis eluceat non esse ipsum, quem prophetia ista praesignat. »

⁴ Voir C. D., XVII, IX-XII.

⁵ Ils sont reproduits intégralement en C. D. XVII, IX.

⁶ C. D. XVII, IX : « Quae omnia de Domino Iesu intelleguntur, quando recte intelleguntur, sub nomine David »

⁷ Ils sont reproduits intégralement en C. D. XVII, IX.

miséricorde. »— est très proche des versets 14 et 15 du septième chapitre du *Second Livre de Samuel* dont il était question tout à l'heure : « S'il se laisse aller à l'iniquité, je le châtierai par la verge des hommes et par les coups des fils des hommes, mais je ne détournerai pas de lui ma miséricorde. »¹. Alors donc que « volontiers on appliquerait [ces versets des Rois] à Salomon »², en raison de leur proximité des versets du Psaume 88 où le contexte impose de les interpréter du Christ, ils doivent eux aussi s'interpréter du Christ. La démonstration pourrait suffire, mais Augustin continue sa lecture du Psaume 88 pour montrer que la promesse qui y est faite de la part de Dieu à David ne trouve pas de réalisation dans le règne de Salomon, mais seulement dans celui du Christ et de l'Église dont il est une prophétie. Il n'a pas de mal avec le verset 39 puisqu'il prédit la ruine de Salomon dans ses descendants jusqu'à la ruine de Jérusalem : « Mais toi, Seigneur, tu l'as rejeté et réduit à rien. » et explicitement « Tu as différé ton Christ. »³. Une fois encore, du moins pour ce qui est de la prophétie du *Second Livre de Samuel* qui constituait le point de départ, la démonstration grâce au détour par le Psaume 88 (89), semble suffisante, mais l'énonciation du psaume changeant pour laisser place à une prière adressée à Dieu et tout entière orientée vers l'avenir, Augustin continue son *enarratio* comme une confirmation de l'orientation spirituellement prophétique de la prophétie de Nathan. Ainsi le verset « Jusques à quand, Seigneur, détournes-tu pour toujours »⁴ renvoie-t-il au Jugement Dernier, « Quel est l'homme qui vivra et ne verra pas la mort ? »⁵ à la Résurrection du Christ et « Seigneur, ce qu'ils m'ont reproché, c'est le changement de ton Christ »⁶ aux reproches faits aux Chrétiens par les nations persécutrices qui leur reprochent sous ce mot de « changement » la Passion du Christ.

Avec cette digression à partir du *Second Livre de Samuel* sur le règne de

¹ 2 S. 7, 14.15 cité en C. D. XVII, IX : « Et si uenerit [...] iniquitas eius, redarguam illum in uirga uiuorum et in tactibus filiorum hominum ; misericordiam autem meam non amoueam ab eo ».

² C. D., XVII, IX : « quasi de Salomone procliuius accipitur ».

³ Ps. 88 (89), 39 cité en C. D., XVII, X : « Tu uero [...] reppulisti et ad nihilum reduxisti, Domine [...] Distulisti Christum tuum. »

⁴ Ps. 88 (89), 47 cité en C. D., XVII, XI : « Vsque quo, Domine, auertis in finem ? »

⁵ Ps. 88 (89), 49 cité en C. D. XVII, XI : « Qui est homo, qui [...] non uidebit mortem ».

⁶ Ps. 88 (89), 56 cité en C. D. XVII, XII : « Domine, quod exprbrauerunt, commutationem Christ tui ».

David, l'interprétation prophétique des Psaumes est entamée. Augustin la complète à la fin du livre XVII¹ non sans avoir rappelé la stricte rigueur chronologique avec le règne de David puisqu'il tient David pour l'auteur de tous les Psaumes². Après avoir, comme au début de ce livre XVII, exprimé ses craintes d'être trop long³ et renvoyé à ses ouvrages antérieurs⁴, il procède à un choix de psaumes et, dans chaque psaume choisi, à un choix de versets par lequel il a, d'abord voulu montrer, nous semble-t-il, que les psaumes étaient une prophétie du règne présent de l'Église — avec le thème de l'Église reine dans le Psaume 44⁵ — puis qu'ils constituaient une prophétie de la Passion (*Ps.* 121 et 40⁶) et de la Résurrection (*Ps.* 15 et 67⁷) du Christ qui, en tant qu'elles sont le chemin qui font du Christ le Roi et le Prêtre éternel (*Ps.* 109⁸), sont, rappelons-le, actuels pour Augustin.

Passant ensuite au règne de Salomon⁹, Augustin, qui n'y trouve pas de prophète « professionnel » comme Nathan sous le règne de David, passe aux œuvres prophétiques de Salomon comme il avait passé en revue le livre des *Psaumes* comme œuvre prophétique de David. Or, l'autorité de Salomon sur ces livres n'étant pas également attestée, Augustin constitue deux groupes parmi les œuvres prophétiques de Salomon :

« Il se trouve que lui aussi a prophétisé dans ses livres, dont trois sont reçus comme autorité canonique : les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques. Pour deux autres, la Sagesse et l'Ecclésiastique, l'habitude s'est établie de les attribuer à Salomon. »¹⁰.

Il semble bien que c'est ce critère de canonicité qui explique qu'Augustin cite d'abord des prophéties de la *Sagesse* et de l'*Ecclésiastique*¹¹ puis des *Proverbes*,

¹ Voir *C. D.* XVII, XIV-XIX.

² Voir *C. D.*, XVII, XIV.

³ Voir *C. D.*, XVII, XV : « Je ne puis tout dire, crainte de prolixité (*Omnia enim ponere uitandae prolixitatis causa prohibeor*). »

⁴ Les *Enarrationes in Psalmos* dont la rédaction s'étend de 394 à 424 et dont un bon nombre est donc déjà publié au moment de la rédaction de *La Cité de Dieu*.

⁵ Voir *C. D.*, XVII, XVI, 1.2.

⁶ Voir respectivement *C. D.*, XVII, XVII et *C. D.*, XVII, XVIII, 1.

⁷ Voir *C. D.*, XVII, XVII, 2.

⁸ *C. D.* XVII, XVII.

⁹ *C. D.* XVII, XX.

¹⁰ *C. D.*, XVII, XX, 1 : « *Prophetasse etiam reperitur in suis libris, qui tres recepti sunt in auctoritatem canonicam : Proverbia, ecclesiastes et canticum canticorum. Alii uero duo, quorum unus sapientia, alter ecclesiasticus dicitur[...] ut Salomonis dicantur, obtinuit consuetudo.* »

¹¹ Voir *C. D.*, XVII, XX, 1.

de l'*Ecclésiaste* et du *Cantique des Cantiques*¹ toujours pour y trouver des annonces de l'Église et du Christ : tantôt des deux liés comme dans les figures de l'héritier et de l'héritage de l'extrait cité des *Proverbes*², ou dans celles du roi et du royaume évoquées dans l'*Ecclésiaste*, ou encore dans celles du roi et de la reine du *Cantique des Cantiques*³ ; tantôt du Christ seul dont Augustin voit la Passion prophétisée au chapitre 2 de la *Sagesse* qui annoncerait les paroles des bourreaux de Jésus. Comme s'il fallait une preuve supplémentaire qu'Augustin dans ce parcours biblique est bien à la recherche des seules prophéties du Christ et de l'Église, il explique ainsi son choix de ne procéder ensuite qu'à de rapides rappels historiques qui mènent jusqu'à l'Exil⁴ :

« Chez les autres rois des Hébreux postérieurs à Salomon en Juda et en Israël, à peine trouve-t-on quelques paroles ou actions symboliques qui soient une prophétie relative au Christ et à l'Église. »⁵

L'examen que nous venons d'achever de ce livre XVII prouve qu'Augustin qui, dans sa « préface » méthodologique sur les trois genres de prophéties prenait personnellement parti contre la suppression du premier genre — celui qui ne reconnaît qu'un sens historique — ne l'applique jamais et interprète toutes les prophéties des jours des prophètes parfois comme annonçant à la fois une réalité historique mais toujours comme « ombre » et la réalité spirituelle du règne du Christ et de l'Église (troisième genre). le plus souvent comme annonçant seulement cette réalité spirituelle présente (deuxième genre). Que faut-il en penser ? Cette intervention personnelle d'Augustin pour le maintien des trois genres de prophéties est-elle une prise de position dans le débat des exégètes contemporains, contre l'école origénienne ?⁶ Ou bien cette préface est-elle ironique ? Plus simplement, nous croyons que si, tout en souhaitant maintenir dans la théorie ce premier genre de prophétie ou, plus exactement, d'interprétation des prophéties, Augustin ne l'utilise pas, c'est parce que son but dans cette

¹ Voir *C. D.*, XVII, xx, 2.

² Voir *Pr.* 1, 12.13 cité en *C. D.*, XVII, xx, 2.

³ *Qo.* 10, 16.17 cité en *C. D.*, XVII, xx, 2.

⁴ *C. D.*, XVII, xxi-xxiii.

⁵ *C. D.*, XVII, xxi : « *Ceteri post Salomonem reges Hebraeorum uix inueniuntur per aliqua aenigmata dictorum suorum rerumue gestarum, quod ad Christum et ecclesiam pertineat* ».

⁶ Voir Bibliothèque Augustinienne n°36, Note Complémentaire 35 « Le triple sens des prophéties », p. 731-733.

seconde partie de la *Cité de Dieu* est de montrer que l'histoire est le déploiement dans le passé, le présent et l'avenir d'un dessein éternel de Dieu sur l'humanité et, plus particulièrement dans ces livres XIV à XVIII que les images-traces du passé conservées dans les Écritures sont des signes prophétiques d'un présent qu'ils révèlent.

Sans plus indiquer la correspondance avec les âges du peuple de Dieu — en l'occurrence sa *iuuentus* qui, selon la page déjà citée du *De Genesi contra Manicheos*, s'étend du règne de David à l'Exil—, Augustin, qui se fixe cette période comme objet du livre XVII, la fait surtout correspondre avec « les jours des prophètes » : en son début en faisant correspondre le début des prophètes avec le règne de David —ou de Saül en fait— :

« le temps qui commence avec la prophétie du juste Samuel et comprend la captivité d'Israël à Babylone, puis son retour après soixante-dix ans selon la prédiction du juste Jérémie et la reconstruction de la maison de Dieu : voilà l'époque des prophéties. »¹ ;

en sa fin en faisant correspondre l'immédiat retour d'Exil avec la fin des prophètes, du moins de ceux qui sont reconnus par les Juifs :

« pendant toute cette période, depuis leur retour de Babylone, après Malachie, Aggée et Zacharie, qui prophétisèrent alors, et Esdras, les Juifs n'eurent plus de prophètes [Zacharie, père de Jean-Baptiste, Simon, Anne, Jean-Baptiste et Marie exceptés]. Mais les Juifs réprouvés n'admettent pas la prophétie de ces derniers. »².

La période étant close, le long retour que fait Augustin sur les prophètes au livre XVIII³ mérite une explication. On peut avancer plusieurs raisons. Tout d'abord, la raison de type technique avancée par Augustin lui-même à la fin du livre XVII, les limites matérielles du livre étant atteintes⁴ ; ensuite la force

¹ C. D., XVII, 1 : « Hoc [...] tempus, ex quo sanctus Samuel prophetare coepit, et deinceps, donec populus Israel captiuus in Babyloniam duceretur atque inde secundum Hieremiae prophetiam post septuaginta annos reuersis Israelitis Dei domus instauraretur, totum tempus est prophetarum. »

² C. D., XVII, XXIV : « Toto [...] illo tempore, ex quo redierunt de Babylonia, post Malachiapm, Aggaeum et Zachariam, qui tunc prophetauerunt, et Esdras non habuerunt prophetas [...]. Sed hanc istorum prophetiam Iudaei reprobri non accipiunt »

³ Voir C. D. XVIII, XXVII-XXXVI.

⁴ Voir C. D. XVIII, XXIV : « De leurs prédictions [des prophètes], qui concernent le Christ et son Église je vois qu'il sera de mon devoir d'en citer plusieurs dans cet ouvrage ; ce qui se fera dans de meilleures conditions, avec l'aide de Dieu, au livre suivant pour ne pas surcharger plus celui-ci déjà si long (*De quorum predictis, quae ad Christum ecclesiamque eius pertinent, nonnulla mihi in hoc opere video esse ponenda ; quod commodius fiet adiuuuante Domino sequenti libro, ne hunc*

démonstrative que prend la juxtaposition des sages de l'Antiquité païenne avec ces prophètes bibliques en faveur de l'affirmation de la supériorité des seconds sur les premiers¹. Surtout, il semble bien que, pris entre le choix de respecter une stricte chronologie, un découpage plus symbolique en périodes correspondant aux âges du développement de l'être humain, Augustin ait été, au fil de la rédaction la seconde partie de *La Cité de Dieu*, de plus en plus soucieux dans son examen des Écritures de respecter l'ordre canonique admis dans l'Église catholique de son temps² : celui des Septante³ et donc de respecter l'ensemble constitué par les *Προφητικὰ βιβλία* scrupuleusement conservé dans l'*Itala* dont dispose Augustin. Pourtant dans son parcours des livres de prophètes au livre XVIII⁴, Augustin se permet d'en changer l'ordre canonique pour un ordre chronologique qu'il cherche à rétablir avec la plus grande rigueur. Ainsi, ayant retrouvé pour Amos, Isaïe, Michée et Jonas les mêmes noms de rois que ceux qui servent à dater la prophétie d'Osée « aux jours d'Ozias, de Joathan, d'Achaz et d'Ezéchias »⁵, il les prend ensemble⁶. Quant à la méthode, elle retrouve exactement ce que pratiquait Augustin au livre précédent sur les Psaumes : le commentaire d'un extrait rassemblant deux, trois ou quatre versets — seul *Isaïe* fait exception avec la citation intégrale des « chants du serviteur souffrant »⁷ — toujours en vue d'en dégager les annonces du Christ — sa naissance lue chez Michée, sa Passion chez

tam prolixum ulterius oneremus). »

¹ Voir *C. D.*, XVIII, XXXVII-XLI.

² Voir Bibliothèque Augustinienne n°36, Note Complémentaire 42 « Sur le plan de 'La Cité de Dieu' », p. 744 : « Le plan des livres XI-XVIII de *La Cité de Dieu* s'éclaire grandement par l'étude des nombreuses citations scripturaires qu'on y rencontre. Saint Augustin y utilise en effet tous les livres historiques de l'Premier Testament selon l'ordre du canon reçu dans l'Église catholique de son temps : celui des Septante ».

³ Pour simplifier, aux trois grandes sections de la Bible hébraïque — *Torah*-Pentateuque ; *Nabi'im* divisés en « Premiers prophètes » (*Jos.* ; *Jg.* ; *1 Sa.* ; *2 Sa.* ; *1 R.* ; *2 R.*) et en « Derniers prophètes » dont trois « Grands prophètes » (*Is.* ; *Jr.* ; *Ez.*) et douze « Petits prophètes » ; *Ketoubim*-Écrits faits de textes poétiques et de textes historiques—, la traduction des Septante casse la section *Ketoubim*, regroupe après le *Πεντάτευχος*, les *Ιστορικὰ βιβλία* faits des « Premiers Prophètes » et des livres à caractère historique des *Ketoubim* pour finir par les *Ποιητικὰ* et finalement les *Προφητικὰ βιβλία* qui conservent la suite des trois « Grands » et des douze « Petits prophètes » des *Nebi'im*.

⁴ Voir *C. D.*, XVIII, XXVII-XXXVI.

⁵ *Os.* 1, 1 cité en *C. D.* XVIII, XXVII : « in diebus Oziae et Ioatham et Achaz et Ezechiae regum Iuda ».

⁶ Voir *C. D.*, XVIII, XXVIII pour Osée et Amos, *C. D.*, XVIII, XXIX pour Isaïe et *C. D.*, XVIII, XXX pour Michée, Jonas et Joël.

⁷ Voir *Is.* 52, 13-15 ; 53, 1-12.

Isaïe, sa Passion-Résurrection chez Jonas— ou de l'Église : sa naissance lors de la Pentecôte lue chez Joël, son développement avec la vocation des Gentils chez Osée, son achèvement avec la conversion des Juifs chez Amos. À leur suite¹, Augustin place les prophéties d'Abdias, de Nahum et d' Habacuc parce qu'ils sont d'époque inconnue² : on peut en effet imaginer que s'ils avaient prophétisé du temps de l'Exil, cela serait dit explicitement ou qu'on pourrait l'inférer du contexte de la prophétie ; faute de mieux, Augustin les situe donc dans cet entre-deux. Le lien explicite avec l'Exil permet au contraire de prendre maintenant les derniers des *nebi'im* en mélangeant « petits » et « grands » mais selon leur situation par rapport à l'Exil. Ainsi, le fait que Jérémie et Sophonie ont tous deux prophétisé sous Josias³ autorise à dater leurs prophéties⁴ « de l'approche de la captivité des Juifs »⁵ ; Augustin prend ensuite Ezéchiel et Daniel quoique reconnus comme « grands prophètes »⁶ et à ce titre placés dans les Septante à la suite des « petits prophètes », mais parce que la chronique d'Eusèbe⁷ les situe pendant la captivité de Babylone⁸ ; enfin Aggée, Zacharie et Malachie terminent cette liste chronologique des prophètes établie par Augustin, puisqu'ils sont connus ne serait-ce que par la *Chronique* d'Eusèbe⁹ pour « avoir prophétisé à la fin de la captivité »¹⁰. La méthode, c'est-à-dire le choix de quelques versets commentés et le sens de cette lecture allégorique c'est-à-dire toujours pour y lire des annonces du Christ et de l'Église, sont les mêmes que pour les précédents prophètes ; il est seulement à noter qu'Augustin s'appuie à plusieurs reprises sur les titres messianiques donnés — le « Sauveur » chez Jérémie, le « Bon Pasteur »

¹ Voir *C. D.*, XVIII, XXXI, 1 pour Abdias ; *C. D.*, XVIII, XXXI, 2 pour Nahum et *C. D.*, XVIII, XXXII pour Habacuc.

² Voir *C. D.* XVIII, XXXI, 1 : « Les trois petits prophètes Abdias, Nahum et Habacuc ne nous disent pas eux-mêmes à quelle époque ils ont prophétisé, et on ne le trouve pas non plus dans les Chroniques d'Eusèbe et de Jérôme (*Tres prophetae de minoribus, Abdias, Naum, Ambacum, nec tempora sua dicunt ipsi, nec in chronicis Eusebii et Hieronymi, quando prophetauerint, inuenitur.*) »

³ Voir *Jr.* 1, 3 et Eusèbe de Césarée, *Chronique*, p. 96^a.

⁴ Voir *C. D.* XVIII, XXXIII, 1 pour Jérémie et *C. D.* XVIII, XXXIII, 2 pour Sophonie.

⁵ *C. D.*, XVIII, XXXIII, 1 : « *iam propinquante captivitate Iudaeorum* ».

⁶ Voir *C. D.*, XVIII, XXXIV, 1 : « *Daniel et Hiezechiel, alii scilicet ex prophetis maioribus* ».

⁷ Voir Eusèbe de Césarée, *Chronique*, p. 100^a, 26-101^a, 2.

⁸ Voir *C. D.*, XVIII, XXXIV, 1 : « C'est pendant la captivité de Babylone que prophétisèrent d'abord Daniel et Ézechiel (*In ipsa porro Babyloniae captiuitate prius prophetauerunt Daniel et Hiezechiel*) »

⁹ Voir Eusèbe de Césarée, *Chronique*, p. 103, 1.2 ; 104, 20-22.

¹⁰ *C. D.*, XVII, XXXV, 1 : « *prophetauerunt in fine captiuitatis, Aggaeus, Zacharias, Malachias* ».

chez Ézéchiel, le « Désiré de tous les peuples » chez Aggée¹ et la « Vérité » chez Esdras — pour voir dans ces figures des préfigurations du Christ, roi et sauveur parce qu’il est entré en pauvre à Jérusalem comme l’annonce Zacharie ; l’Église présente du Christ est aussi annoncée comme universelle chez Malachie puisque « rassemblant les peuples » selon Sophonie, tout particulièrement les Gentils selon Jérémie. Puisque la méthode et le sens de la lecture allégorique appliquée aux prophètes ne diffèrent en rien de celle appliquée aux Psaumes et aux autres écrits, il convient surtout d’expliquer la précision recherchée par Augustin pour présenter un parcours chronologique exact de ces prophéties. On peut, bien sûr, souligner l’importance de cet ordre chronologique pour l’établissement du synchronisme propre à ce livre XVIII². On peut aussi le rattacher à la conviction d’Augustin que ces signes prophétiques du présent sont aussi des images-traces du passé enregistrées dans la mémoire présente de l’humanité que constituent les Écritures et, qu’à ce titre, elles ont leur place exacte dans les palais de la mémoire.

Avant de quitter ce long effort d’Augustin accompli tout au long de ces livres XV à XVIII pour donner une interprétation prophétique non seulement des prophéties des prophètes (au sens professionnel du mot) comme au livre XVII ou au sens littéraire des « livres prophétiques » comme au livre XVIII mais aussi des promesses du livre XVI et des préfigurations du livre XV, nous ne voudrions pas laisser croire qu’Augustin n’a fait ici — mais il l’a fait aussi et il l’avoue à plusieurs reprises au point d’y renvoyer — que compiler ce qu’il avait déjà écrit dans le *Contra Faustum* pour montrer, contre les exégètes manichéens volontiers marcionites, que l’histoire sainte est prophétique et ce qu’il était en train d’écrire dans les *Enarrationes in Psalmos* au point qu’il n’y aurait pas de projet nouveau dans ces livres de *La Cité de Dieu*. D’abord — et A.-M. La Bonnardière est bien

¹ I. Bochet dans son ouvrage « *Le Firmament de l’Écriture* ». *L’herméneutique augustinienne*, « Chapitre VI : La Cité de Dieu : Une propédeutique à la lecture de l’écriture », p. 415-500 (Paris, Études Augustiniennes, 2004) met au centre de cette seconde partie de la *Cité de Dieu* la démonstration que le Christ réalise cette figure du « Désiré de tous les peuples ».

² Voir B.A. 36, N.C. 42 « Sur le plan de ‘La Cité de Dieu’ », p. 743: « En les présentant [les petits prophètes] selon l’ordre chronologique, il peut poursuivre le synchronisme des deux cités jusqu’à Jésus-Christ ; en adjoignant aux prophètes proprement dits, *Esdras* et les *Macchabées* (XVIII, XXXVI). »

placée pour le dire¹ — il y a une attention nouvelle dans *La Cité de Dieu* pour les textes proprement prophétiques. D'autre part, ce qui est frappant et assure l'unité de ces livres, c'est l'effort constant pour montrer que ces traces du passé sont autant de signes de l'âge présent, tendus en avant vers leur accomplissement qu'il révèle tout en le voilant. C'est ce que nous avons voulu signaler en choisissant pour chacun de ces livres comme des titres tous faits d'un nom qui contient un préfixe marquant cette tension vers l'avant : « Livre des pré-figurations », « des pro-messes », des « pro-phéties ». Bien sûr, cela n'est qu'un jeu, car il n'est pas sûr par exemple que dans le nom « pro-phète » en français² mais surtout en grec déjà le préfixe « προ- » signifie « en avant » plutôt que « à la place de », le « prophète » étant alors « celui qui parle au nom de Dieu »³. Mais ces titres ont été choisis pour signaler la constance de la lecture prophétique du Premier Testament dans ces livres de *La Cité de Dieu*. Or, si bien sûr, elle n'est pas nouvelle puisqu'elle est au fondement même du christianisme des origines — « *Et commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait* »⁴... — et est au cœur de l'exégèse⁵ et de la théologie patristiques⁶, nous voyons une originalité de cette lecture prophétique des Écritures telle qu'elle est menée par Augustin dans ces livres XV à XVIII de la *Cité de Dieu* premièrement dans sa constance, deuxièmement dans le fait qu'elle est articulée à une pensée du temps et de l'éternité qui la sous-tend, troisièmement dans le complément qu'elle trouve dans une lecture de signes apocalyptiques dans les images-signes du présent.

¹ LA BONNARDIÈRE (Anne-Marie), « On a dit de toi des choses glorieuses, Cité de Dieu », *Saint Augustin et la Bible*, p. 368 : « Les textes prophétiques constituent l'armature de la Bible de *La Cité de Dieu*. Il est d'ailleurs remarquable que nombre de ces textes ne sont ni cités ni commentés ailleurs par Augustin. »

² Voir l'hésitation d'Alain Rey dans son *Dictionnaire historique de la langue française*, article « Prophète ».

³ Cf. les formules conclusives ou introductives des prophéties dans le Premier Testament : « Parole du Seigneur ».

⁴ *Lc.* 24, 27.

- Voir aussi la lecture typologique déjà à l'œuvre dans le Second Testament.

- Sur toutes ces questions voir J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Étude sur l'origine de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950.

⁵ Voir H. de Lubac, *L'Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, Paris, Cerf, rééd. 1993.

⁶ Voir le parcours historique du *Credo* de Nice-Constantinople.

3° La présentification du futur : L'attente¹

Nous ne cacherons pas que la relecture que nous avons entamée des livres XI à XXII de *La Cité de Dieu* comme une présentification des temps conformément à l'analyse phénoménologique qu'Augustin donne de l'appréhension du temps par l'être temporel au livre XI des *Confessions* pose plus de problèmes pour ce qui est de l'appréhension du futur comme présentification du futur ou attente ou que pour celle du passé comme présentification du passé ou mémoire. Est-ce à dire que cette application à la *Cité de Dieu* d'une clef de lecture tirée des *Confessions* n'est pas pertinente ? Non ne le croyons pas puisque — rappelons-nous² — c'est Augustin lui-même qui passe de l'analyse phénoménologique de l'appréhension du temps telle qu'elle s'opère dans le chant :

« Je m'appête à chanter un chant que je connais. [...] À mesure que se développe ce mouvement, plus s'abrège l'attente et s'allonge la mémoire »³.

à la relecture de l'histoire :

« Il en va de même pour une action plus ample, dont ce chant n'est sans doute qu'une faible parcelle, de même pour la vie humaine tout entière [...] de même pour toute la succession des générations humaines »⁴.

D'autre part, Augustin avait entrevu lui-même les difficultés spécifiques à l'appréhension du futur puisque, après avoir découvert que le passé pouvait être présent dans la conscience sous forme d' « empreintes laissées dans l'esprit »⁵, il doute de pouvoir trouver pour le futur l'équivalent de ces images-traces du passé

« La même explication vaut-elle pour les prédictions de l'avenir ? des réalités encore inexistantes, perçoit-on des images réelles par anticipation ? Ici, mon Dieu, j'avoue mon ignorance »⁶.

¹ Voir Augustin, *Confessions*, XI, XX, 26 : « Le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est la vision directe ; le présent du futur, c'est l'attente (*praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*). »

² Voir *supra*, « 1° *Confessions* XI : De la *distensio* psychologique à l'*intentio* spirituelle comme conversion du regard sur l'histoire ».

³ Augustin, *Confessions*, XI, XXVIII, 37 : « *Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria* ».

⁴ Augustin, *Confessions*, XI, XXVIII, 37 : « *hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis [...] hoc in toto saeculo filiorum hominum* ».

⁵ Augustin, *Confessions*, XI, XVIII, 23 : « *in animo uelut uestigia* ».

⁶ Augustin, *Confessions*, XI, XVIII, 23 : « *Vtrum similis sit causa etiam praedicendorum futurorum, ut rerum, quae nondum sunt, iam existentes praesentiantur imagines, confiteor, deus meus, nescio* ».

et lorsqu'il évoque des « *antécédents et indices déjà existants (eorum causae uel signa)* » — que nous appellerons les images-signes — en s'appuyant sur l'exemple de l'aurore signe précurseur du soleil levant¹, ce n'est que pour retomber dans l'aporie² :

« *Comment enseignes-tu ce qui du futur est déjà présent — car on ne peut évidemment pas enseigner ce qui n'est pas ? Par leur puissance, tes voies dépassent bien trop le pouvoir de mon esprit* »³.

Tentons donc malgré tout cette relecture des livres XIX à XXII comme présentification du futur.

- *Secundum distentionem* ou la présentification psychologique : des images-signes de l'avenir dans le présent

De même qu'Augustin faisait des Écritures comme la mémoire et la conscience présente de l'humanité conservant des images-traces reconnues comme appartenant au passé au point de pouvoir être datées historiquement, de même il trouve dans ces mêmes Écritures des images-signes d'événements de l'avenir. Et même s'il avoue ignorer l'ordre de ces événements — le retour d' « *Élie le Thesbite, la foi chez les Juifs, l'Antéchrist persécuteur, le Christ Juge, la résurrection des morts, la séparation des bons et des méchants, l'embrasement total du monde et sa rénovation* »⁴ — et le moment exact de leur avènement — ainsi s'emploie-t-il à la fin du livre XVIII à ruiner, en en trouvant d'autres⁵, la théorie des dix persécutions et, en calculant qu'ils sont déjà révolus⁶, celle des 365 ans de Pierre le Magicien censés précéder la venue de l'Antéchrist —, il croit en leur réalisation future⁷, et c'est bien de ces événements futurs qu'il cherche des

¹ Voir Augustin, *Confessions*, XI, xviii, 24.

² Ce caractère aporétique de l'ensemble de la réflexion augustinienne sur le temps au livre XI des *Confessions* est souligné par Paul Ricœur dans « Les apories de l'expérience du temps », art. cit.

³ Augustin, *Confessions*, XI, XIX, 25 : « *Vel potius de futuris doces praesentia? Nam quod non est, nec doceri utique potest. Nimis longe est modus iste ab acie mea* ».

⁴ C. D., XX, xxx 5 : « *Heliam Thesbiten, fidem Iudaeorum, Antichristum persecuturum, Christum iudicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque diremptionem, mundi conflagrationem eiusdem que renouationem* ».

⁵ Voir C. D., XVIII, lii.

⁶ Voir C. D., XVIII, liii.

⁷ Voir C. D. XX, xxx 5 : (en parlant des faits cités plus haut) « Tous ces événements auront lieu, il faut certes le croire (*quae omnia quidem uentura esse credendum est*) ».

« témoignages »¹ tout au long du livre XX et notamment du Jugement dernier. Ainsi, lors de son passage en revue des trois évangiles synoptiques et après s'être arrêté à deux *logia* de Jésus parlant explicitement de « jugement » (les imprécations de Jésus contre Chorazin, Bethsaïda et Capharnaüm dans l'*Évangile selon saint Matthieu*²)³ ou implicitement mais en décrivant ses faits⁴ (la parabole du bon grain et de l'ivraie⁵), Augustin prend-il soin d'expliquer qu'il passe à l'*Évangile selon saint Jean* et laisse de côté d'autres « témoignages » des évangiles synoptiques⁶ parce qu'ils ne concerneraient pas nécessairement le futur Jugement dernier mais plutôt « *la venue du Sauveur, celle qu'il accomplit tout au long de ce temps dans son Église* »⁷. De même, passant ensuite à l'*Évangile selon saint Jean*, Augustin conduit une exégèse serrée des versets 22 à 29 du chapitre 5 tout entière tendue vers une distinction entre la première résurrection c'est-à-dire la régénération spirituelle permise par le baptême dès cette vie et la seconde résurrection à venir lors du Jugement, résurrection des corps débouchant pour les uns sur la vie éternelle, pour les autres sur la mort⁸. À travers ces précautions prises par Augustin sur le texte des Évangiles synoptiques et la distinction opérée avec soin dans les versets johanniques entre ce qui renvoie à une régénération actuelle et ce qui renvoie à une résurrection future, on perçoit qu'Augustin est bien en quête dans ces premiers chapitres du livre XX des images-signes de l'avenir dans le présent des Écritures.

¹ Ce nom de « *testimonia* », en dehors de son acception judiciaire reprise dans le cadre apologétique de ce livre XX écrit pour répondre aux détracteurs du dogme du Jugement dernier (voir *C. D.*, XX, IV : « Il nous faut d'abord exposer l'objet de ce débat, puis produire les témoins [*prius igitur ipsa causa ponenda est, et postea testes introducendi*]. »), n'est-il pas l'équivalent de ces « antécédents ou indices » de l'avenir dans le présent dont Augustin a dû faire l'hypothèse au livre XI des *Confessions* pour expliquer l'appréhension du futur par la conscience présente et que nous désignons par l'expression d' « images-signes » au sens de « signes précurseurs » ou « avant-coureurs » ?

² *Mt.* 11, 22.24.

³ *C. D.*, XX, v, 1.

⁴ Voir *C. D.* XX, v, 2 : « Le Christ n'a pas nommé ici le jugement ou le jour du jugement, mais il l'a désigné bien plus clairement par les faits eux-mêmes, et il a prédit qu'il arriverait à la fin du siècle (*hic iudicium quidem uel diem iudicii non nominauit, sed eum multo clarius ipsis rebus expressit et in fine saeculi futurum esse praedixit*). »

⁵ *Mt.* 13, 37-43 cité entégralement en *C. D.*, XX, v, 2.

⁶ Augustin renvoie ici son lecteur à l'exégèse qu'il avait menée en 418 ou 419 des évangiles synoptiques sur la question de la fin du monde en réponse à Hésychius évêque de Salone.

⁷ *C. D.*, XX, v, 4 : « *siue scilicet ad eum saluatoris aduentum, quo per totum hoc tempus in ecclesia sua uenit* ».

⁸ Voir *C. D.*, XX, vi.

À la fin de son introduction au livre XX et au moment d'en annoncer et d'en justifier le plan, Augustin explique que, sur ces questions relatives au jugement c'est-à-dire à l'avenir, les « témoignages » — expression dans laquelle nous aimons à voir l'équivalent des « images-signes » de l'avenir — seront cherchés d'abord dans le Second Testament puis dans le Premier contrairement au critère de supériorité que donne à ce dernier son antériorité temporelle¹ :

« Les témoignages des saintes Écritures relatifs à ce dernier jugement de Dieu, que j'ai entrepris d'apporter, il me les faut [donc] tirer d'abord des livres du Nouveau Testament, puis de l'Ancien. Ceux de l'Ancien sont antérieurs quant au temps il est vrai [...] »².

Sans négliger les implications théologiques d'une telle préférence pour le Second Testament, nous croyons pouvoir la mettre en rapport avec l'appréhension de l'avenir comme présentification du futur. « *Comment enseignes-tu ce qui du futur est déjà présent ?* »³, se demandait Augustin. On le comprend : beaucoup mieux dans le Second Testament dont l'écriture est contemporaine du présent de ce sixième âge caractérisé par le règne du Christ, de l'Église et par la diffusion de l'Évangile que dans le Premier Testament dont le message dans la conception augustinienne s'est en quelque sorte épuisé dans l'annonce du Nouveau :

« [...] ceux du Nouveau pourtant sont à placer en tête en raison de la dignité, car ceux de l'Ancien sont l'annonce de ceux du Nouveau. »⁴

Cette préférence d'Augustin pour le Second Testament comme enseignement de l'avenir est tel que, malgré la phrase suivante de l'introduction au livre XX :

« Ceux du Nouveau seront donc apportés d'abord, et pour les établir plus solidement, nous y joindrons ceux de l'Ancien. »⁵

qui semble signifier que les témoignages du Premier Testament seront apportés comme caution à ceux du Second, c'est le contraire que l'on observe dans la seconde partie du livre XX consacrée aux témoignages de l'Ancien Testament sur

¹ Ce critère de supériorité donné par l'ancienneté, omniprésent dans toute l'Antiquité est au cœur des polémiques entre Païens et Chrétiens notamment sur la question de la comparaison entre l'autorité des sages païens et des prophètes juifs. Augustin reprendra ce *topos* apologétique au livre XVIII, XXXVII-XXXIX.

² C. D., XX, IV : « *Huius itaque ultimi iudicii dei testimonia de scripturis sanctis, quae ponere institui, prius eligenda sunt de libris instrumenti noui, postea de ueteris. quamuis enim uetera priora sint tempore [...]* ».

³ Augustin, *Confessions*, XI, XVIII, 24.

⁴ C. D., XX, IV : « *[...] noua tamen anteponeunda sunt dignitate, quoniam illa uetera praeconia sunt nouorum.* »

⁵ C. D., XX, IV : « *noua igitur ponentur prius, quae ut firmitus probemus, adsumuntur et uetera.* »

le Jugement¹ puisque, implicitement ou explicitement, ces phrases de l'Ancien Testament ne trouvent leur sens que par un éclairage apporté par les extraits déjà commentés dans la première partie consacrée aux témoignages du Second Testament². Ainsi en va-t-il du premier extrait d'*Isaïe*³ dont on comprend tout de suite qu'Augustin l'interprète à la lumière des versets plus haut commentés de l'*Évangile selon saint Jean*⁴ puisqu'il y retrouve la thèse des deux résurrections :

« Si nous voulons examiner avec plus de soin ce qui est dit de la résurrection des justes, il nous faut reporter à la première résurrection ces paroles : Les morts ressusciteront, mais à la seconde ce qui suit : ressusciteront aussi ceux qui étaient dans les tombeaux. »⁵

non sans y être aidé par la version des Septante traduite dans l'*Itala* dont il dispose, assez différente en ce lieu du texte massorétique. Le même phénomène se produit avec le second extrait d'*Isaïe* cité par Augustin :

« Voici que je fais couler sur eux comme un fleuve de paix et comme un torrent submergeant la gloire des nations. Leurs enfants seront portés sur leurs épaules et consolés sur leurs genoux. De la manière qu'une mère console son enfant, ainsi moi, je vous consolerais [...] vous verrez et votre cœur se réjouira et vos os germeront comme l'herbe. Et la main du Seigneur sera connue de ceux qui l'honorent et elle menacera les rebelles. Car voici que le Seigneur viendra comme un feu, et ses chars comme un ouragan, pour tirer vengeance en sa colère et semer la dévastation dans des flammes de feu. Car toute la terre sera jugée dans le feu du Seigneur. et toute chair dans son glaive ; beaucoup seront blessés par le Seigneur. »⁶,

au point que l'édition de la Bibliothèque Augustinienne a choisi de donner en note la traduction si différente du texte massorétique et de conclure par cette remarque : « Il faut assurément beaucoup de bonne volonté pour trouver dans ce texte la promesse de la résurrection finale. »⁷ Et de fait, il faut reconnaître que

¹ Voir C. D., XX, XXI-XXX.

² Voir C. D., XX, v-xx.

³ Es. 26, 19 cité en C. D., XX, XXI, 1.

⁴ Jn. 5, 22-29 cités et commentés en C. D., XXI, vi.

⁵ C. D., XX, XXI, 1 : « si de bonorum resurrectione quod dictum est diligentius et distinctius uelimus intueri, ad primam referendum est quod dictum est : resurgent mortui ; ad secundam uero quod sequitur : et resurgent qui erant in sepulcris ».

⁶ Es. 56, 12-16 cité en C. D. XX, XXI, 1 : « haec dicit dominus: ecce ego declino in eos ut flumen pacis et ut torrens inundans gloriam gentium. filii eorum super umeros portabuntur et super genua consolabuntur. quemadmodum si quem mater consoletur, ita ego uos consolabor; et in Hierusalem consolabimini, et uidebitis, et gaudebit cor uestrum et ossa uestra ut herba exorientur. et cognoscetur manus domini colentibus eum, et comminabitur contumacibus. ecce enim dominus ut ignis ueniet, et ut tempestas currus eius, reddere in indignatione uindictam et uastationem in flamma ignis. in igne enim domini iudicabitur omnis terra et in gladio eius omnis caro; multi uulnerati erunt a domino. »

⁷ Bibliothèque Augustinienne n°37, n. 1, p. 298-299.

l'interprétation augustinienne qui voit dans le « fleuve de paix » débordant une image de l'immortalité pénétrant les corps, dans l'emploi absolu du verbe « voir » (« vous verrez ») une allusion au régime de la vision directe par les yeux de chair du corps ressuscité en opposition avec le régime actuel de la foi et dans le parallélisme hébraïque « votre cœur se réjouira et vos os germeront comme l'herbe » une allusion respectivement à la résurrection des âmes (« votre cœur ») et des corps (« vos os »)¹ repose sur peu de choses. La suite de l'extrait avec les versets 17 à 19 est aussi tirée par Augustin du côté de la résurrection des morts² alors que selon l'édition de la Bibliothèque Augustinienne « Il s'agit ici du bonheur messianique, mais non de la résurrection des morts. »³. Il faut convenir que les images employées par Esaïe pour parler de la venue du Messie (« voici que le Seigneur. viendra comme un feu, et ses chars comme un ouragan, pour tirer vengeance en sa colère et semer la dévastation dans des flammes de feu ») évoquent naturellement pour Augustin les peines du Jugement tandis qu'il trouve tout aussi naturellement dans les versets suivants (« *et ils sortiront et ils verront les membres des hommes qui ont péché contre moi. Leur ver ne mourra pas, leur feu ne s'éteindra pas et ils seront en spectacle à toute chair*⁴») l'expression les peines des damnés puisque « Parmi les peines des méchants, le feu inextinguible et le ver toujours vivant ont été présentés diversement par les divers auteurs. »⁵ Les visions du *Livre de Daniel* —respectivement la vision de « *quatre bêtes figurant quatre royaumes dont la quatrième est conquise par un roi* »⁶ et celle de la résurrection générale⁷ — sont-elles aussi mises en rapport avec des visions du Second Testament déjà commentées dans la première partie du livre XXI. Extrait de la première, Augustin lit dans ce verset « Un autre se lèvera après eux qui dépassera en méchanceté [...] et le pouvoir lui sera remis en main pour un temps,

¹ Voir *C. D.*, XX, XXI, 1.2.

² Voir *C. D.*, XX, XXI, 2.

³ Bibliothèque Augustinienne, n°37, n. 4, p. 300-301.

⁴ *Es.* 56, 24 cité dans *C. D.*, XX, XXI, 4 : « et egredientur et uidebunt membra hominum, qui praeuaricati sunt in me. uermis eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur, et erunt uisui omni carni. »

⁵ *C. D.*, XX, XXII : « *in poenis autem malorum et inextinguibilis ignis et uiuacissimus uermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter est expositus* ».

⁶ *C. D.*, XX, XXIII, 1 : « *quattuor bestias significantes quattuor regna uidisset, ipsumque quartum a quodam rege superatum, qui Antichristus agnoscitur* » introduisant la citation de *Dn.* 7, 15.16.

⁷ Cf. *Dn.* 12, 1-3 cité en *C. D.*, XX, XXIII, 2.

et des temps et un demi temps »¹ un témoignage très évident « *que l'Église doit affronter un règne très cruel de l'Antéchrist pour un temps très court* »² ce qui est une allusion implicite aux trois ans et six mois durant lesquels le Diable sera délié selon *Ap. 11, 2* qu'Augustin vient de commenter dans la première partie du livre XX, puisqu'il reconnaît dans l'expression « des temps » le duel hébraïque qui permet de parvenir au total de trois et demi³. Quant à la seconde vision de *Daniel* sur la résurrection générale, Augustin la met explicitement en rapport avec un verset de l'Évangile de Jean déjà commenté⁴ en écrivant à propos du verset

« *beaucoup de ceux qui dorment sous un amas de terre ressusciteront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et l'infamie éternels* »⁵

que

« *ce passage est très proche d'un autre de l'évangile [...] : Ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, pour une résurrection de jugement* »⁶⁷.

Nous aurons l'occasion de revenir sur le Psaume 101 ; il nous suffit pour ce qui nous intéresse ici de faire remarquer que l'affirmation qu'il contient selon laquelle le monde figuré par les cieux doit périr est corroborée par ce verset de la *Seconde Épître de Pierre* :

« *les cieux dans un énorme bond passeront comme à la course et les êtres embrasés se résoudre* »⁸.

Pour Augustin donc, c'est bien l'âge présent du Christ et de son Église représenté par le Second Testament qui présente des images-signes de l'avenir plutôt que le passé représenté par le Premier Testament et pour clore le livre XX, il n'hésite pas à reformuler cette même conviction en l'appliquant à un point particulier de

¹ *Dn. 7, 25* cité en *C. D., XX, XXIII, 1* : « *post eos surget alius, qui superabit malis omnes [...] et dabitur in manu eius usque ad tempus et tempora ad dimidium tempus.* »

² *C. D., XX, XXIII, 1* : « *Antichristi tamen aduersus ecclesiam saeuissimum regnum licet exiguo spatio temporis sustinendum* ».

³ Voir *C. D., XX, XXIII, 1*.

⁴ Voir *C. D., XX, XVI*.

⁵ *Dn. 12, 2* cité en *C. D., XX, XXIII, 2* : « *multi dormientium in terrae aggere exurgent : hi in uitam aeternam, et hi in opprobrium et in confusionem aeternam* ».

⁶ *Jn. 5, 28*.

⁷ *C. D., XX, XXIII, 2* : « *Sententiae illi euangelicae est locus iste simillimus [...] : qui bona fecerunt, in resurrectionem uitae ; qui autem male egerunt, in resurrectionem iudicii* ».

⁸ *2 P. 3, 11* cité en *C. D., XX, XXIV, 1* : « *caeli magno impetu transcurrent, elementa autem ardentia resoluentur* ».

l'annonce de l'avenir que constitue le Jugement dernier : que c'est le Christ qui viendra juger :

« que le jugement sera l'œuvre du Christ [...] cela n'a pas été aussi clairement exprimé dans les écrits de l'Ancien Testament que dans ceux du Nouveau. »¹.

Pourtant, le Premier Testament rapporte dans les livres prophétiques des paroles du « Seigneur Dieu » annonçant sa venue comme juge. Ne pouvant ignorer ces textes, Augustin s'emploie à démontrer que c'est alors Jésus-Christ qui y parle en tant que Seigneur Dieu. Les deux premiers « oracles du Seigneur » invoqués par Augustin — *Es.* 48, 12-16 et *Za.* 2, 8.9— ne font pas vraiment parler le Seigneur comme un juge, mais ils présentent l'avantage de faire dire au Seigneur qu'il est envoyé du Seigneur² ce qui est une preuve, selon Augustin, que le locuteur ne peut-être que le Christ envoyé du Père :

« Voici donc le Seigneur Tout-Puissant qui se dit envoyé par le Seigneur Tout-Puissant. Qui oserait ici entendre parler un autre que le Christ ? »³

Hormis la proposition « Il arrivera en ces jours-là », le troisième texte prophétique invoqué par Augustin⁴ ne fait pas plus allusion au Jugement, mais il semble bien qu'Augustin le cite parce que le Christ y est selon lui suggéré à travers l'expression « parce qu'ils ont insulté » encore plus claire d'après l'hébreu : « parce qu'ils ont transpercé ». Ce troisième texte est selon nous une préparation à l'exégèse du quatrième et dernier⁵ plus important en longueur et en importance pour la démonstration entreprise par Augustin puisqu'il comporte cette fois-ci le motif du jugement :

« Jusqu'à ce qu'il publie le jugement sur la terre⁶ : voici clairement découvert le sens caché que nous cherchions. »⁷.

Or, le texte précédent a préparé le lecteur à reconnaître le Christ derrière ces

¹ *C. D.*, XX, xxx, 1 : « *sed ueteribus per Christum futurum esse iudicium [...] non tam, quam nous, euidenter expressum est* ».

² Voir *Es.* 48, 16 : « Et maintenant le Seigneur Dieu m'a envoyé ainsi que son esprit (*et nunc dominus deus misit me et spiritus eius*). »

-Voir *Za.* 2, 9 : « Et vous saurez que c'est le Seigneur. Tout-Puissant qui m'a envoyé (*et cognoscetis quia dominus omnipotens misit me*). »

³ *C. D.*, XX, xxx, 2 : « *ecce dicit dominus omnipotens a domino omnipotente se missum. quis hic audeat intellegere nisi Christum loquentem* ».

⁴ *Za.* 12, 9.10 cité en *C. D.*, XX, xxx, 3.

⁵ *Es.* 42, 1-4 cité en *C. D.*, XX, xxx, 4.

⁶ *Es.* 42, 4.

⁷ *C. D.* XX, xxx, 4 : « *donec ponat in terra iudicium. ecce manifestatum est quod absconditum quaerebamus* ».

allusions : « *Il ne criera pas* » (la Passion), « *Son visage resplendira sur la montagne* » (la Transfiguration) ; c'est donc bien du Christ comme juge que parle cette prophétie d'Isaïe selon Augustin.

Enfin, tandis que les images-traces ne pouvaient être conservées que sous forme de mots dans les Écritures, les images-signes de l'avenir peuvent très bien se trouver hors des Écritures. Parmi celles-ci, nous croyons pouvoir ranger la longue série des miracles actuels rapportée au livre XXI¹ : Ne sont-ils pas fidèlement rapportés comme autant de signes de la résurrection future de la chair, une des étapes du monde à venir ? Et Augustin ne prend-il pas soin de les situer dans l'aujourd'hui de la vie de l'Église ? :

« *Même aujourd'hui il se fait des miracles au nom du Christ soit par ses sacrements, soit par les prières et les reliques de ses saints* »².

- *Secundum intentionem* : la présentification spirituelle : des signes apocalyptiques d'un présent qui les révèle :

« *Comment enseignes-tu ce qui du futur est déjà présent —car on ne peut évidemment pas enseigner ce qui n'est pas ?* »³

se demandait Augustin dans le livre XI des *Confessions*. Et il faut reconnaître que sur le plan de la présentification psychologique, l'appréhension du futur dans la distension par rapport au présent pose plus de problèmes que celle du passé : Quel équivalent trouver sous forme d'images-signes de l'avenir aux images-traces du passé ? Et dans quel lieu équivalant à la mémoire les y placer ? En revanche, les choses deviennent plus simples si on passe au plan de la présentification spirituelle qui tente de saisir *secundum intentionem* le projet de Dieu et Augustin au cœur même de son analyse phénoménologique des *Confessions* l'avait entrevu en écrivant :

« *par quelle voie enseignes-tu l'avenir —car tu l'as enseigné à tes prophètes ?* »⁴

¹ Voir C. D., XXII, XVIII.

² C. D., XXII, VIII, 1 : « *nam etiamnunc fiunt miracula in eius nomine, siue per sacramenta eius siue per orationes uel memorias sanctorum eius* ».

³ Augustin, *Confessions*, XI, XIX, 25 : « *Vel potius de futuris doces praesentia? Nam quod non est, nec doceri utique potest.* »

⁴ Augustin, *Confessions*, XI, XIX, 25 : « *quo doces animas ea quae futura sunt? Docuisti enim*

Car par l'Incarnation, insertion de l'éternité de Dieu au cœur du temps humain, le présent devient gros de l'avenir : même sous la forme de la plus petite graine, le royaume de Dieu est tout proche et même dans une sorte d'« eschatologie inchoative »¹, la fin des temps est déjà commencée et les images-signes de l'avenir sont perceptibles dans le présent à condition de bien vouloir déchiffrer les « *signes des temps* »². Mais hormis l'attention aux miracles actuels signalée au livre XVIII, on ne trouve rien de cet effort chez Augustin dans la *Cité de Dieu*. Il y a tant à faire —il faut le dire— avec les images-signes de l'avenir contenues dans les Écritures dont l'*Auctoritas* s'impose à tous³, ne serait-ce qu'avec les textes apocalyptiques⁴ dont on a pu observer qu'ils reposaient sur une condensation des temps⁵ comme un coup d'œil jeté sur l'éternité condensée qu'est le temps de Dieu.

Pourtant en tension avec ce Déjà-là de l'eschatologie, existe la réalité du Pas-encore. La présentification du futur prend la forme de l'attente. Et l'on pourrait croire que pour Augustin le présent est signe de l'avenir exactement comme le passé est signe du présent, dans une sorte de renvoi à un signifié toujours en avant et ne se trouvant qu'au terme de l'histoire. D'ailleurs, l'exégèse qu'applique Augustin au livre XX aux textes apocalyptiques n'est pas très différente de celle qu'il appliquait des livres XV à XVIII aux textes prophétiques —au sens large de terme— quoique plus hésitante : les doubles voire triples interprétations se multiplient à la fin du livre XX comme sur les versets 3 à 5 du Psaume 49⁶ ou sur un passage de *Malachie*¹. Mais cette apparente similitude des

prophetas tuos. »

¹ L'expression est de Marrou dans *Théologie de l'Histoire* (*Op. cit.*, « Première partie », « 26. Eschatologie inchoative », p. 88-94), ouvrage qui constitue implicitement le meilleur commentaire de *La Cité de Dieu*.

² L'expression est reprise par le *Concile Vatican II* dans sa constitution sur l'« Église et le monde de ce temps » (*Lumen gentium*).

³ Voir *infra*, « Troisième partie : Les deux Référents de la mémoire : *Vera Auctoritas uersus falsa Auctoritas* ».

⁴ L'exégèse patristique n'est pas attentive comme l'exégèse historico-critique aux genres littéraires pratiqués dans les Écritures. Néanmoins, le corpus de textes du Premier Testament comme du Second Testament sur lequel s'appuie Augustin dans le livre XX de *La Cité de Dieu* montre qu'il a au moins intuitivement une conception juste et précise du genre de l'apocalyptique.

⁵ Voir P. Cambronne, *Chants d'Exil II*, « Post-face : Paroles & Lectures plurielles », « Une correspondance mystique de Temporalités », « Une 'Condensation' des Temps », William Blake, Bordeaux, 2000, p. 304.

⁶ Voir *C. D.*, XX, XXIV, 2.

méthodes ne doit pas faire oublier que, tandis que les images-traces du passé sont interprétées comme des annonces du présent du Christ et de l'Église, les images-signes de l'avenir dans le présent en vertu de l'Incarnation sont plus que des signes : des arrhes, des prémices. Autrement dit la centralité du Christ est bien présente dans la conception de l'histoire que présente Augustin dans *La Cité de Dieu*² et elle apparaît clairement de l'application qu'il fait à sa lecture de l'histoire de son analyse de la perception du temps par l'être temporel, au présent correspondant l'âge du Christ et de l'Église, ce sixième âge dans lequel nous nous trouvons. Ce qu'il y a donc d'admirable dans cette application d'une analyse phénoménologique à une lecture de l'histoire, c'est qu'elle est au service d'une théologie christocentrique.

c) *In aeternum* : Jusque dans l'*extensio* qui fera sortir de la *distentio*

Souvenons-nous³ : Dans cette phrase-clef de la *confessio uitae* qui clôt le livre XI des *Confessions* :

« ainsi, oubliant le passé, tourné non pas vers un futur transitoire, mais vers ce qui est en avant, non pas distendu mais tendu (non distentus sed extentus), non pas dans la distension, mais dans la tension intérieure (non secundum distentionem, sed secundum intentionem), je m'achemine vers cette palme qui m'appelle là-haut [...] »⁴,

nous avons lu le désir formulé par Augustin d'une conversion morale et spirituelle qui lui permette un regard converti sur son histoire individuelle comme sur celle du *saeculum* tout entier : un regard qui dépasse la distension entre présent et passé et présent et futur inhérente à la présentification psychologique pour entrer *secundum intentionem* dans la saisie de la continuité et du projet de Dieu condensé dans son éternité concentrée. Mais « *distentio* » s'oppose dans cette

¹ Voir *C. D.*, XX, xxv, 1 sur *MI*. 3, 1-6.

² Contrairement aux apparences immédiates si l'on s'en tient à la place restreinte qu'occupe la mention de l'Incarnation au chapitre XLVI du livre XVIII.

³ Voir *supra*, « 2° Les *Confessions* : La conversion *secundum intentionem* du regard sur une vie humaine ».

⁴ Augustin, *Confessions*, XI, XXIX, 39 : « *praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis* » citant *Ph.* 3, 12-14.

même phrase non seulement à « *intentio* » mais aussi à « *extensio* » (que l'on peut tirer de « *extentus* »). C'est que le projet de Dieu sur l'homme débouche sur l'*extensio* : une temporalité soustraite à toute *distentio*, c'est-à-dire à toute successivité. Et de fait dans le dernier temps de la seconde partie de *La Cité de Dieu* consacré aux « fins des deux cités » (livres XIX à XXII), Augustin insiste sur une fin du *saeculum* et de son ordre successif mais qui s'ouvre, pour les élus, sur une éternité sans fin : celle du sabbat sans soir.

1° La fin du *saeculum* et de l'ordre successif...

La très longue et très sinueuse exégèse du vingtième chapitre de l'*Apocalypse* auquel Augustin ajoute au livre XX¹ les premiers versets du chapitre 21, toute centrée sur la question du millénarisme a pu faire penser qu'Augustin se livrait ici à une mise au point à visée pastorale, tant il est vrai que les croyances millénaristes étaient vivaces dans son diocèse d'Hippone. Sans exclure cette interprétation, nous croyons que l'importance accordée par Augustin à cette controverse s'explique par le fait que la croyance millénariste s'oppose radicalement à sa vision du temps de l'histoire et qu'avec le *saeculum* ne peut qu'être mis fin à l'ordre successif². Or, le millénarisme ou « chiliasme »³ — peut-être est-il bon de le définir pour ce qui est de son acception au début du V^e siècle de notre ère et contrairement au sens qu'il prendra peu après⁴ — croyait qu'après un long temps d'épreuve, viendrait un Âge de félicité terrestre inauguré par le Messie et ses élus et qui durerait mille ans — ce chiffre étant pris au sens propre ou au sens symbolique —, et ce, entre une première et une seconde résurrection

¹ Voir *C. D.*, XX, vi-xvii.

² Pouvons-nous émettre l'hypothèse que c'est sa prise de conscience des implications de cette conception de l'histoire qui lui a fait prendre progressivement ses distances avec le millénarisme ? — Voir M. Dulaey, « À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme ? », *Revue des Études Augustiniennes*, n°46, 2000, p. 31-59

³ Voir *C. D.* XX, vii, 1 : « Quant à ceux qui sont spirituels, ils appellent par un mot grec les partisans de ces opinions *χιλιαστὰς* ce que nous pouvons, en rendant mot pour mot, dénommer *millénaires* (*hi autem qui spirituales sunt, istos ista credentes χιλιαστὰς appellant Graeco uocabulo ; quos uerbum e uerbo exprimentes nos possemus miliarios nuncupare*). »

⁴ Bien avant l'époque médiévale, la durée de mille ans devient le temps écoulé entre l'existence terrestre de Jésus et son retour.

corporelles. Dans cette croyance, un long intervalle de temps intervient donc entre, d'une part, la résurrection des corps consécutive au Jugement, acte marquant normalement la fin du *saeculum* et, d'autre part, la fin de l'ordre successif puisqu'on peut encore calculer des années et qu'il y a encore des créatures terrestres dont on se souvient qu'elles sont pour Augustin indispensables à l'écoulement du temps.¹ Qui plus est, dans la croyance millénariste, cet intervalle d'existence terrestre de corps ressuscités serait de mille ans, les chiliastes ayant été

« fortement impressionnés par le chiffre de mille ans, comme s'il devait y avoir pour les saints une sorte de repos sabbatique [...] après le labeur des six mille ans écoulés depuis le jour où l'homme fut créé »².

Or, —on l'a compris³— ce qui a principalement séduit Augustin dans l'application qu'il hérite du schéma des six jours de la création à la division de l'histoire de l'humanité en six périodes, c'est qu'elle lui permet de faire déboucher cette histoire sur une *extensio* sans fin figurée dans le sabbat sans soir du septième jour dont il est donc important qu'il suive et non pas précède le Jugement. On comprend dès lors qu'Augustin mette tout son talent d'exégète à contrecarrer cette interprétation millénariste du chapitre 20 de l'*Apocalypse* afin de situer ce règne du Christ et des saints avant et non après le Jugement dernier.

Dans cette controverse, ce n'est donc pas tant l'interprétation donnée au nombre des mille ans figurant dans le verset de l'*Apocalypse* « Et il saisit le dragon, cet antique serpent qui est surnommé diable et satan, et il l'enchaîna pour mille ans »⁴ qui choque Augustin que le moment où on situe cette période par rapport au moment du Jugement. Aussi est-il prêt à admettre deux interprétations du nombre de mille pourvu que la période soit située avant la fin du siècle

« Jean aurait appelé mille ans la dernière partie de cette sorte de jour de mille ans qui restait à courir jusqu'à la fin du siècle ; ou sans doute a-t-il employé mille ans pour l'ensemble des années de ce siècle »⁵

¹ Voir *supra*, « 2° L'ange créature de tout temps ».

² C. D., XX, VII, 1 : « *inter cetera maxime numero annorum mille permoti sunt, tamquam oporteret in sanctis eo modo uelut tanti temporis fieri sabbatismum, uacatione scilicet sancta post labores annorum sex milium, ex quo creatus est homo* ».

³ Voir *supra*, « 3° L'histoire, développement du dessein éternel de Dieu ».

⁴ Ap. 20, 2 cité en C. D., XX, VII, 2 : « Et tenuit [...] draconem illum serpentem antiquum, qui cognominatus diabolus et satanas, et alligauit illum mille annis ».

⁵ C. D. XX, VII, 2 : « *ut huius miliarii tamquam diei nouissimam partem, quae remanebat usque ad*

non sans marquer une préférence pour la seconde qu'il appuie d'arguments géométriques et scripturaires¹ afin de mieux souligner le fait que c'est l'ensemble du siècle qui prend alors fin et avec lui la successivité qui lui est inhérente.

L'enchaînement du Diable pendant ces mille ans loin de signifier la parfaite liberté des élus avec leur Christ après le Jugement renvoie à la situation de l'Église en ce siècle, c'est-à-dire « jusqu'à ce que soient achevés les mille ans »². C'est bien en effet de l'Église qu'il est question selon Augustin dans l'expression « les nations » de l'incise « pour l'empêcher de fourvoyer les nations »³ dont Augustin précise qu'elle est complément de la principale « *Et il l'enferma* » et non pas de la proposition subordonnée de temps « jusqu'à ce que soient achevés les mille ans »³ ; conformément à l'expression de la *Première lettre de Pierre* « peuple saint, royal sacerdoce »⁴, c'est de l'Église tout entière et pas seulement des seuls prêtres et évêques que parle le verset 6 de ce même chapitre 20 : « ils seront prêtres de Dieu et du Christ. et régneront avec lui pendant mille ans »⁵. Cette Église entière comprend bien sûr les âmes des martyrs morts — sinon, argumente Augustin, on ne ferait pas mémoire d'eux pendant l'eucharistie— selon le verset 4 : « Et les âmes de ceux qui ont été tués pour le témoignage rendu à Jésus à cause de la parole de Dieu ont régné avec Jésus durant mille ans »⁶ mais non pas les faux Chrétiens : ceux qui professent la foi mais vivent en infidèles et auxquels Augustin voit une allusion dans la seconde partie de ce même verset 4 : « Tous ceux qui n'ont pas adoré la bête ni son image et n'ont pas reçu son signe sur le front ou sur la main »⁷, prenant ses distances avec ses prédécesseurs dont Cyprien et Tertullien qui voyaient dans « la bête » une désignation chiffrée de l'Empire Romain. Cette ambivalence de l'Église —entre

terminum saeculi, mille annos appellauerit eo loquendi modo, quo pars significatur a toto; aut certe mille annos pro annis omnibus huius saeculi posuit ».

¹ Voir *C. D.* XX, VII, 2

² *Ap.* 20, 3 cité en *C. D.* XX, VII, 3 : « donec finiantur mille anni ».

³ Voir *C. D.*, XX, VII, 3.

⁴ *1 P.* 2, 9 cité en *C. D.* XX, X : « Plebs [...] sancta, regale sacerdotium ».

⁵ *Ap.* 20, 6 cité en *C. D.*, XX, X : « erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annis ».

⁶ *Ap.* 20, 4a cité en *C. D.* XX, IX, 2 : « Et animae [...] occisorum propter testimonium Iesu et propter uerbum Dei [...] regnauerunt cum Iesu mille annis ».

⁷ *Ap.* 20, 4b cité en *C. D.*, XX, IX, 3 : « qui non adorauerunt bestiam nec imaginem eius, neque acceperunt inscriptionem in fronte aut in manu sua ».

« l'Église telle qu'elle est maintenant » et « l'Église telle qu'elle sera »¹ et sur laquelle il nous faudra revenir² — explique qu'au jour du Jugement, « Le Fils de l'Homme enverra ses anges et ils ramasseront de son royaume tous les scandales »³.

Elle explique aussi qu'à la fin de cette période de mille ans — c'est-à-dire tout à la fin du *saeculum*— lorsque, selon un verset antérieur de l'*Apocalypse*⁴, le Diable sera délié pour une durée de trois ans et demi plutôt à intégrer selon Augustin à la période des mille ans de telle sorte que les saints y règnent avec le Christ⁵, l'Église *sur terre* subira une dernière persécution annoncée aux versets 7 et 8 : « Quand seront achevés les mille ans, Satan sera délivré de sa prison ; il en sortira pour fourvoyer les nations qui sont aux quatre angles de la terre, Gog et Magog, et il les entraînera dans la guerre et leur nombre est comme le sable de la mer. »⁶, persécution générale subie par l'Église répandue dans le monde entier (« Ils montèrent sur l'étendue de la terre »)⁷ c'est-à-dire par l'Église sur terre.

Car ce qui importe aux yeux d'Augustin qui prend néanmoins le temps d'expliquer que le Tout-Puissant déliera le Diable à la fin pour que la Cité de Dieu voie sur quel puissant adversaire elle l'a emporté et qui ne peut pas croire que les baptêmes feront défaut pendant cette période bien que le verset de l'*Évangile de Matthieu* :

« Qui entre dans la maison du fort pour lui enlever ses biens sans avoir d'abord lié le fort ? »⁸

semble le suggérer⁹, c'est que tout cet intervalle —les mille ans de l'enchaînement du Diable auxquels il faut ajouter les trois ans et demi de son déliement— se déroule avant le Jugement dernier. Aussi prend-il soin de préciser que le jugement

¹ *C. D.*, XX, IX, 1 : « *ecclesia [...] qualis nunc est [...] ecclesia [...] qualis tunc erit* ».

² Voir *infra*, « Chapitre VI : *CIVITAS* : Une ecclésiologie mystique », « c) Les temps eschatologiques comme séparation définitive et réalisation de la Cité de Dieu ».

³ *Mt.* 13, 39-41 cité en *C. D.*, XX, v, 2 : « Mittet filius hominis angelos suos, et colligent de regno eius omnia scandala ».

⁴ *Ap.* 11, 2 évoqué en *C. D.*, XX, VIII, 2.

⁵ Voir *C. D.* XX, XIII.

⁶ *Ap.* 20, 7.8 cité en *C. D.*, XX, XI : « cum finiti fuerint [...] mille anni, soluetur satanas de custodia sua, et exhibit ad seducendas nationes, quae sunt in quattuor angulis terrae, Gog et Magog, et trahet eos in bellum, quorum numerus est ut harena maris. »

⁷ *Ap.* 20, 9 cité en *C. D.*, XX, XI : « ascenderunt supra terrae latitudinem ».

⁸ *Mt.* 12, 29 cité en *C. D.*, XX, VIII, 3 : « Quis intrat in domum fortis, ut uasa eius eripiat, nisi prius alligauerit fortem ? »

⁹ Voir *C. D.*, XX, VIII, 2.

mentionné au verset 4 « Et je vis des trônes et sur eux des hommes assis, et le jugement fut donné »¹ n'est pas le Jugement dernier mais la justice épiscopale ; il emploie aussi tout son talent d'exégète pour refuser de voir dans le verset 9 « Et un feu descendit du ciel et les dévora »² le feu du dernier supplice, ce feu-là symbolisant selon lui la fermeté des saints du ciel (!). De la même façon, la première résurrection dont il est question pour cette période de mille ans :

—« *Cette résurrection est la première. Heureux et saint celui qui prend part à cette résurrection. Sur eux, la mort n'a aucun pouvoir.* »³—

ne saurait être la résurrection des corps sous prétexte que « ressusciter » signifie « se relever » ce qui suppose de tomber qui serait le propre des corps ; une « chute » de l'âme est possible, répond Augustin⁴.

Augustin ne situe donc qu'à partir du verset 10 l'évocation du Jugement dernier, plus transparente alors —il est vrai :

« *Et le diable qui les séduisait fut jeté dans l'étang de feu et de soufre où étaient déjà la bête et le faux prophète ; et ils seront torturés jour et nuit dans les siècles des siècles. [...] Et je vis un trône grand et blanc, et quelqu'un assis dessus [...] et je vis des morts grands et petits, et les livres furent ouverts ; et un autre livre fut ouvert qui est celui de la vie d'un chacun ; et les morts furent jugés d'après les écritures de ces livres selon leurs œuvres.* »⁵

et, comme pour continuer à s'opposer à l'erreur millénariste qui consiste à situer après le Jugement cette période de mille ans de règne des élus avec le Christ, il signale bien que le don de la Cité de Dieu mentionné au début du chapitre 21 :

« *Et la grande Cité, Jérusalem nouvelle ; je la vis descendant du ciel de chez Dieu apprêtée comme une jeune mariée parée pour son époux* »⁶

ne peut pas inaugurer ce passage *du temps* où elle règne avec son roi durant mille ans puisque la suite du verset :

« *Et il essuiera toute larme de leurs yeux, et de mort il n'y en aura plus, ni de*

¹ Ap. 20, 4 cité en C. D., XX, IX, 2 : « Et uidi sedeset sedentes super eas, et iudicium datum est. »

² Ap. 20, 9 cité en C. D., XX, XII : « Et descendit ignis de caelo et comedit eos ».

³ Ap. 20, 5.6 cité en C. D., XX, IX, 4 : « Haec resurrectio prima est. Beatus et sanctus qui habet in hac prima resurrectione partem, id est particeps eius est. »

⁴ Voir C. D. XX, IX, 4.

⁵ Ap. 20, 10-12 cités en C. D., XX, XIV : « et diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, quo et bestia et pseudopropheta; et cruciabantur die ac nocte in saecula saeculorum. [...] et uidi [...] thronum magnum et candidum et sedentem super eum [...] et uidi, inquit, mortuos magnos et pusillos, et aperti sunt libri; et alius liber apertus est, qui est uitae uniuscuiusque; et iudicati sunt mortui ex ipsis scripturis librorum secundum facta sua ».

⁶ Ap. 21, 2 cité en C. D., XX, XVII : « Et ciuitatem [...] magnam Hierusalem nouam uidi descendentem de caelo a Deo, aptatam, quasi nouam nuptam ornatam marito ».

pleur, ni de cri, ni aucune souffrance »¹

ne peut pas se réaliser dans une existence terrestre. D'ailleurs à ce moment-là « la mer déjà ne [sera] plus »², c'est-à-dire le « *saeculum* » dont Augustin voit un symbole dans la mer et dont il donne à cette occasion comme une définition :

« À cet instant déjà n'existera plus ce siècle³ (saeculum), vie des mortels, plein de tourbillons et d'orages, dont il a donné une image sous le nom de mer »⁴.

Il ne manque plus à cette définition du « *saeculum* » que la caractéristique de la successivité car — c'est du moins ce que nous avons essayé de montrer — ce qui répugnait tant à Augustin dans la croyance millénariste, c'est cette prolongation au-delà du Jugement qui doit correspondre à la fin du siècle d'une existence terrestre vécue par conséquent dans l'ordre successif⁵.

Placée au centre de ce livre XX dont elle occupe une bonne partie⁶, cette longue exégèse du chapitre 20 de l'*Apocalypse* constitue vraiment la base de ce qu'Augustin semble avoir à dire sur les péripéties qui gravitent autour du Jugement dernier c'est-à-dire qu'elles coïncident avec la fin du *saeculum* même si on peut comme il le fait à la fin de ce même livre XX établir ainsi une sorte de chronologie des événements :

« L'Antéchrist persécuteur, le Christ Juge, la résurrection des morts, la séparation des bons et des méchants, l'embrasement total du monde et sa rénovation »⁷.

Prenons-les donc dans cet ordre.

Pour commenter ce qu'il présente comme un texte essentiel sur le tout

¹ *Ap.* 21, 4 cité en *C. D.*, XX, XVII : « Et absterget omnem lacrimam ab oculis eorum ; et mors iam non erit neque luctus neque clamor, sed nec dolor ullus ».

² *Ap.* 21, 1 cité en *C. D.*, XX, XVI : « Et mare iam non est ».

³ Exceptionnellement, nous choisissons ici de modifier la traduction de la Bibliothèque Augustinienne qui propose « monde ».

⁴ *C. D.*, XX, XVI : « iam enim tunc non erit hoc saeculum uita mortalium turbulentum et procellosum, quod maris nomine figurauit. »

⁵ Nous croyons trouver un appui à cette interprétation du rejet par Augustin de tout millénarisme dans les analyses d'A.-I. Bouton-Touboullic dans *L'Ordre caché. La notion d'Ordre chez saint Augustin* (Paris, Études Augustiniennes, 2004) et notamment dans cette phrase : « Augustin abandonne d'ailleurs toute spéculation millénariste, et privilégie ainsi l'idée du repos éternel des saints après le jugement dernier. Il accentue ainsi ce qui fait le trait dominant de son eschatologie : une éternité strictement opposée à la temporalité » (p. 515).

⁶ Voir *C. D.*, XX, VI-XVII.

⁷ *C. D.*, XX, XXX, 5 : « Heliam Thesbiten, fidem Iudaeorum, Antichristum persecuturum, Christum iudicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque diremptionem, mundi conflagrationem eiusdem que renouationem ».

dernier jugement de Dieu — « *mais d'aucune façon on ne peut passer outre ce qu'écrit l'apôtre Paul aux Thessaloniens* »¹— et qu'il cite intégralement², Augustin assimile la figure paulinienne du « *Rebelle* »³ ou du l' « *Impie* »⁴ à celle johannique de l'Antéchrist notamment en raison de leur arrivée au début des événements du Jugement dernier :

« *Aucun doute, il [Paul aux Thessaloniens] dit tout cela de l'Antéchrist : pour lui, le jour du jugement (il l'appelle le jour du Seigneur) ne doit pas se produire avant l'arrivée de celui qu'il nomme rebelle, au Seigneur Dieu évidemment.* »⁵

Or, le verset johannique qui sert ici de référence et qu'Augustin cite intégralement situe explicitement cette venue de l'Antéchrist à la fin du *saeculum* désignée par l'expression de « *dernière heure* » :

« *Mes enfants, voici la toute dernière heure, et comme vous avez entendu que l'Antéchrist doit venir, maintenant déjà beaucoup d'Antéchrists sont survenus ; à cela nous reconnaissons que c'est la dernière heure.* »⁶

C'est bien de situer la survenue de l'Antéchrist au début de la fin —si nous pouvons dire— qui importait à Augustin. Car, pour le reste, il a plutôt tendance à minimiser l'importance de cette figure au profit de Dieu lui-même qui aura permis la séduction par l'Antéchrist :

« *Le Christ ne viendra pas juger les vivants et les morts avant que l'Antéchrist. son adversaire ne soit lui-même venu pour séduire ceux qui sont morts en leur âme. ; cependant le fait de leur séduction par l'Antéchrist relève déjà d'un jugement caché de Dieu.* »⁷

ou au profit de Satan puisque c'est lui qui, « *délié, par l'intermédiaire de l'Antéchrist, [...] déploiera toute sa puissance en œuvres prodigieuses et prodiges*

¹ C. D., XX, XIX, 1 : « *sed nullo modo est praetereundus apostolus Paulus, qui scribens ad Thessalonicenses* ».

² 2 Th. 2, 1-11 cité en C. D., XX, XIX, 1.

³ Voir 2 Th. 2, 3.4 cité en C. D., XX, XIX, 1 : « *doit venir en premier lieu le rebelle et se révéler l'homme de péché, fils de mort, qui se dresse et s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou reçoit un culte, au point de s'asseoir dans le temple de Dieu, faisant parade de lui-même comme s'il était Dieu* ».

⁴ Voir 2 Th. 2, 8 cité en C. D., XX, XIX, 1 : « *et alors se révélera l'impie que le Seigneur Jésus tuera d'un souffle de sa bouche* ».

⁵ C. D., XX, XIX, 2 : « *nulli dubium est eum de Antichristo ista dixisse, diemque iudicii - hunc enim appellat diem domini - non esse uenturum, nisi ille prior uenerit, quem refugam uocat, utique a domino deo* ».

⁶ 1 Jn. 2, 18, 19 cité en C. D., XX, XIX, 3 : « *Pueri, nouissima hora est ; et sicut audistis, quod Antichristus sit uenturus, nunc autem Antichristi multi facti sunt ; unde cognoscimus quod nouissima sit hora.* »

⁷ C. D., XX, XIX, 4 : « *non ueniet ad uiuos et mortuos iudicandos Christus, nisi prius uenerit ad seducendos in anima mortuos aduersarius eius Antichristus ; quamuis ad occultum iam iudicium dei pertineat, quod ab illo seducentur.* »

mensongers »¹, que ces « *signes et prodiges mensongers* » désignent des phantasmes utilisés par Satan pour tromper ou signifient qu'il entraînera aux mensonges².

Après ce surgissement de l'Antéchrist par l'intermédiaire duquel Satan délié déploie toute sa puissance, la péripétie suivante selon l'ordre hypothétique reconstitué par Augustin lui-même est « *le Christ Juge* ». Comme témoignage évangélique de cet événement, Augustin cite l'allégorie dévoilée par Jésus lui-même à ses disciples de son allégorie du bon grain et de l'ivraie³. Le seul commentaire que commet Augustin consiste ici encore à souligner la concomitance de ce Jugement avec la fin du *saeculum* :

« *Le Christ n'a pas nommé ici le jugement ou le jour du jugement, mais il l'a désigné par les faits eux-mêmes, et il a prédit qu'il arriverait à la fin du siècle (in fine saeculi).* »⁴

Plus précisément, en développant longuement l'opposition entre, d'une part, les différents jugements de Dieu qui n'ont pas cessé depuis l'exil du Paradis et qui perdurent jusqu'à présent, mais d'une manière bien impénétrable puisque des biens mais aussi des maux échoient aux justes comme aux méchants⁵ comme le sage de l'Ecclésiaste l'avait en son temps enseigné⁶, et, d'autre part, le Jugement dernier de Dieu censé faire apparaître la justice de tous ces jugements antérieurs de Dieu :

—« *Mais quand nous serons arrivés à ce jugement de Dieu [...] non seulement tous les jugements qui seront émis alors, mais aussi tous ceux qui furent rendus depuis le commencement et tous ceux qui doivent l'être encore jusqu'à cette échéance, tous nous apparaîtront absolument justes.* »⁷—,

Augustin souligne le caractère unique et définitif de ce Jugement. Pour autant, il ne cherche pas à réduire cet événement décisif à l'éclair d'un instant ou même d'un jour comme pourrait y inciter l'expression « jour du jugement » :

¹ C. D., XX, XIX, 4: « *tunc enim soluetur satanas et per illum Antichristum in omni sua uirtute mirabiliter quidem, sed mendaciter operabitur* ».

² Voir C. D., XX, XIX, 4.

³ Mt. 13, 37-43 cité dans C. D., XX, v, 2.

⁴ C. D. XX, v, 2: « *hic iudicium quidem uel diem iudicii non nominauit, sed eum multo clarius ipsis rebus expressit et in fine saeculi futurum esse praedixit.* »

⁵ Voir C. D., XX, II.

⁶ Voir C. D., XX, III.

⁷ C. D., XX, II: « *cuius tempus iam proprie dies iudicii [...] uerum etiam quaecumque ab initio iudicata et quaecumque usque ad illud tempus adhuc iudicanda sunt, apparebunt esse iustissima.* »

CHAPITRE II : AETERNITAS : UNE MEMOIRE TOTALISANTE

« Sur combien de jours, en effet, s'étendra ce jugement, nous n'en savons rien ; mais c'est l'usage courant des saintes Lettres d'employer jour pour temps »¹ ;

il s'agit plus généralement d'un « temps » mais qui marque la fin du temps successif si bien que ce jugement est qualifié de « dernier » (« *ultimum* » ou « *nouissimum* »)² :

« Et c'est pourquoi, lorsque nous disons jour du jugement de Dieu, nous ajoutons ultime ou dernier de tous »³.

Sur cette étape du Jugement comme sur la précédente, il semble bien que le souci d'Augustin ait été d'établir cette concomitance du Jugement avec la fin du *saeculum*, car pour le reste, loin de se laisser aller à une imagination concrète de l'événement, il se contente de réaffirmer quelques points du dogme sur le Jugement dernier comme l'association des Apôtres au Jugement, non sans un souci d'interprétation résolument allégorique du verset de l'Évangile de Matthieu :

« vous qui m'avez suivi, dans la régénération, [...] vous siégerez vous aussi sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël »⁴.

Une expression retient pourtant son attention : « dans la régénération (in regeneratione) » qu'il interprète au sens de résurrection des morts :

« en disant : 'Dans la régénération', sans aucun doute, le Christ par le nom de régénération a voulu faire entendre la résurrection des morts. »⁵

C'est que la péripétie suivante est la résurrection des morts. Son enchaînement chronologique avec le Jugement c'est-à-dire avec la fin du *saeculum* est en effet souligné à plusieurs reprises : au début de la première partie du livre XX consacrée aux témoignages du Second Testament où il tire de ce verset de l'Évangile de Matthieu :

« Les hommes de Ninive se lèveront lors du jugement avec cette génération et il

¹ C. D., XX, 1, 2 : « *nam per quot dies hoc iudicium tendatur, incertum est; sed scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore* ».

² C'est aussi pour différencier ce Jugement des jugements quotidiens de Dieu sur les affaires humaines que, dans l'esprit d'Augustin, nous utilisons la majuscule pour parler du « Jugement dernier ».

³ Voir C. D., XX, 1, 2 : « *ideo autem, cum diem iudicii dei dicimus, addimus ultimum uel nouissimum* ».

⁴ Mt. 19, 28 cité et commenté en C. D., XX, v, 3 : « *qui secuti estis me, in regeneratione [...] sedebitis et uos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel.* »

⁵ C. D. XX, v, 3 : « *quod autem ait: in regeneratione, procul dubio mortuorum resurrectionem nomine uoluit regenerationis intellegi.* »

la condamneront »¹

deux enseignements :

« Ce passage nous apprend deux choses : un jugement viendra et il viendra lors de la résurrection des morts. »²

(la Résurrection étant lue dans l'emploi du verbe « se lever ») ; au milieu de cette partie en introduction aux versets déjà rencontrés du chapitre 5 de l'Évangile selon de Jean³ :

« Jean Évangéliste expose très clairement que le Christ a prédit qu'il y aura un jugement lors de la résurrection des morts »⁴ ;

à la fin de cette partie à propos d'un extrait de la Première Épître aux Thessaloniens⁵ :

« Ces paroles de l'Apôtre montrent à merveille que la résurrection des morts aura lieu quand viendra le Christ pour juger les vivants et les morts. »⁶

C'est d'ailleurs ce magnifique texte de Paul :

—« ensuite nous les vivants, qui sommes restés, nous serons emportés ensemble avec eux sur des nuées à la rencontre du Christ dans les airs, et ainsi nous serons avec le Seigneur, toujours »⁴—

qui constitue la base de la réflexion d'Augustin sur la résurrection des morts et qui suscite chez lui une discussion serrée sur la question de savoir si ceux que le Christ trouvera ici-bas vivants échapperont à la mort. Mais nous gardons pour plus loin l'évocation de cette discussion⁷.

Enfin, « l'embrasement total du monde et sa rénovation » termine le cycle des péripéties du Jugement selon l'ordre établi par Augustin. Malgré ses doutes sur cet ordre, un argument s'impose pour situer l'embrasement du monde et sa rénovation après le Jugement :

« C'est une fois le jugement prononcé, que cette terre et ce ciel disparaîtront,

¹ Mt. 12, 41.42 cité en C. D. XX, v, 2 : « Viri Nineuitae [...] surgent in iudicio cum generatione ista et condemnabunt eam ».

² C. D., XX, v, 2 : « duas res hoc loco discimus, et uenturum esse iudicium et cum mortuorum resurrectione uenturum. »

³ Voir Jn. 5, 22-25.

⁴ C. D., XX, v, 5 : « Iohannes uero euangelista apertissime narrat eum in resurrectione mortuorum futurum praedixisse iudicium. »

⁵ 1 Th. 4, 13-17 cité en C. D. XX, XX, 1 : « deinde nos uiuentes, qui reliqui sumus, simul cum illis rapiemur in nubibus in obuiam Christo in aera, et ita semper cum Domino erimus ».

⁶ C. D., XX, XX, 1 : « haec uerba apostolica resurrectionem mortuorum futuram, quando ueniet Christus, utique ad uiuos et mortuos iudicandos, praeclarissime ostendunt. »

⁷ Voir *infra*, « Chapitre IV. ORDO : Une mémoire ouverte », « 3° Posse non mori : La résurrection de la chair ».

quand commenceront d'exister un ciel nouveau et une terre nouvelle. Car c'est par la transformation des êtres, non par leur total anéantissement que ce monde passera »¹,

écrit en effet Augustin en commentaire du verset 11 du chapitre 20 de l'*Apocalypse* dont on a déjà dit qu'il constituait la base de sa réflexion sur le Jugement. C'est d'ailleurs en commentant le verset 15 de ce même chapitre (« Et je vis un ciel nouveau et une nouvelle terre. Car le premier ciel et la terre se retirèrent et la mer déjà n'est plus.² ») qu'Augustin précise ce lien entre la transformation du monde et le Jugement et plus exactement entre la transformation du monde et la résurrection des corps :

« par un embrasement simultané du monde, les qualités des éléments corruptibles qui étaient appropriées à nos corps corruptibles seront par combustion anéanties totalement, et leur substance elle-même aura ces qualités qui conviennent, par une merveilleuse transformation, aux corps immortels ; ainsi le monde fait à neuf et en mieux s'ajustera parfaitement aux hommes refaits à neuf et en mieux jusque dans leur chair .³

On notera dans ce modèle la primauté de la résurrection des hommes sur la rénovation du monde, celle-là se modelant sur celle-ci pour mieux s'y adapter. S'il est vrai que ce processus de transformation peut se comprendre à travers la dialectique du même et de l'autre, on est davantage ici sous le signe de l'autre et s'il est attesté que saint Justin reprend aux Stoïciens le terme d' « ἐκπύρωσις »⁴, sous sa plume et chez les Chrétiens en général, « la conflagration met un terme définitif au monde ancien, et celui qui renaît est complètement neuf, tout autant que définitif » *tandis que* « chez les Stoïciens, le monde doit renaître tel qu'il a été d'abord et recommence le cours de sa destinée. »⁵ D'ailleurs comme c'était déjà le cas pour le premier verset du chapitre 20 de l'*Apocalypse* évoqué plus haut à propos de cette rénovation du monde, pour commenter celui-ci, Augustin évoque implicitement ce verset de la *Première Épître aux Corinthiens* « la figure de ce

¹ C. D., XX, XIV : « *sed postea. peracto quippe iudicio, tunc esse desinet hoc caelum et haec terra, quando incipiet esse caelum nouum et terra noua. mutatione namque rerum, non omni modo interitu transibit hic mundus.* »

² Ap. 21, 1 cité en C. D., XX, XVI : « Et uidi [...] caelum nouum et terram nouam. Nam primum caelum et terra recesserunt, et mare iam non est. »

³ C. D., XX, XVI : « *conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conueniant; ut scilicet mundus in melius innouatus apte adcommoedetur hominibus etiam carne in melius innouatis.* »

⁴ Justin, *Apologie*, II, VII.

⁵ Bibliothèque Augustinienne n°37, Note Complémentaire 31, p. 780.

monde passera »¹ :

« alors la figure de ce monde, par l'embrassement simultané des feux du monde, passera, de la même manière que le déluge fut produit par l'inondation des eaux du monde. »².

Cette comparaison avec le Déluge n'est pas surprenante, ici : Augustin a sans doute prévu à ce stade de la rédaction du livre XX qu'il allait utiliser dans un chapitre³ un long extrait de la *Seconde Épître de Pierre* établissant elle aussi cette comparaison entre l'embrassement final du monde et le Déluge pour mieux faire comprendre la totalité de la destruction du monde à la fin du siècle :

« À l'endroit même où il rappelle l'événement de l'antique déluge, il semble nous avoir engagé en quelque sorte à croire jusqu'à quel point ce monde sera détruit à la fin de ce siècle (in fine huius saeculi). Car il dit bien que le monde, celui qui était alors, périt à cette époque ; non pas seulement le globe terrestre, mais encore les cieux »⁴.

Une seule question subsiste alors pour Augustin :

« si, après le prononcé du jugement, ce monde va brûler avant que le nouveau ciel et que la nouvelle terre soient mis en sa place »⁵,

car cette question pose le problème de savoir « au moment précis de son embrasement total, où seront les saints »⁶. La réponse que donne Augustin est :

« dans les parties supérieures où les flammes de cet incendie ne pourront s'élever »⁷,

c'est-à-dire les cieux supérieurs ou aériens (« où le soleil, la lune et les astres furent fixés »⁸) qu'Augustin avait soustraits de la destruction du monde. Mais pour autant, il s'agit bien en cette fin du *saeculum* de la destruction du monde matériel⁹. De ce point de vue, en confrontant ces versets chrétiens de la *Seconde Lettre de saint Pierre* avec l'affirmation juive du Psaume 101 « Les cieux sont l'ouvrage de tes mains et eux-mêmes périront », Augustin trouve plus de radicalité encore chez

¹ I Co. 7, 31.

² C. D., XX, XVI : « tunc figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione praeteribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluuium. »

³ Voir C. D. XX, XVIII

⁴ C. D., XX, XVIII : « ubi etiam commemorans factum ante diluuium uidetur admonuisse quodammodo, quatenus in fine huius saeculi mundum istum perituum esse credamus. nam et illo tempore perisse dixit, qui tunc erat, mundum; nec solum orbem terrae, uerum etiam caelos ».

⁵ C. D., XX, XVIII : « quaerat forsitan aliquis, si post factum iudicium iste mundus ardebit, antequam pro illo caelum nouum et terra noua reponatur ».

⁶ C. D., XX, XVIII : « eo ipso tempore conflagrationis eius ubi erunt sancti ».

⁷ C. D., XX, XVIII : « in superioribus partibus, quo ita non adscendet flamma illius incendii ».

⁸ C. D., XX, XVIII : « ubi sol et luna et sidera constituta sunt ».

⁹ J. Lamotte, « Saint Augustin et la fin du monde », *Augustiniana*, n°12, 1962, p. 5-26.

les Hébreux dans ce postulat de la destruction finale du monde, puisque le Premier Testament utilise avec le verbe « périr » un mot plus radical que le verbe « passer » du Second Testament et avec l'expression « *les cieux* » qui sous-entend « *tous les cieux* » une totalité plus complète que les cieux de la *Seconde Épître de saint Pierre* restreints aux cieux mis de côté et en réserve pour cet incendie. Cette confrontation sert en fait une réponse polémique à Porphyre qui reprochait aux Chrétiens l'affirmation que le monde doit périr et louait les Juifs de l'avoir évitée : Augustin répond à Porphyre que loin de l'éviter, les Juifs tiennent ce propos encore plus fortement.¹ Mais la conviction d'Augustin reste que le monde doit finir. Pour autant l'expression la plus utilisée par Augustin est « fin du siècle (*finis [huius] saeculi*) » plus encore que « fin du monde ». Et en effet, le nom complexe de « *saeculum* » ne se limite pas au sens du monde matériel qu'a « *mundus* » ni même au sens théologique qu'il reçoit de saint Jean ; il est indéniable qu'il a une signification chronologique ; nous proposons de le définir comme l'ordre successif qui est la dimension temporelle du créé. En rapportant donc toutes les péripéties du Jugement dernier à cette fin du *saeculum* au point de les rendre toutes concomitantes avec elle, Augustin insiste, nous semble-t-il, sur le fait que le Jugement met fin à la *distensio*. Pour autant, ce n'est pas la fin de toute temporalité : Augustin invente avec l'*extensio* une nouvelle temporalité soustraite à toute successivité.

2°mais non du temps : L'*extensio* : L'éternité de la perpétuité soustraite à toute successivité

L'introduction du livre XXI retrouvant plus directement et plus explicitement après les livres XIX et XX le fil conducteur du plan annoncé à savoir « *les fins propres des deux cités, dont l'une est de Dieu, l'autre du diable* »² constitue en réalité une introduction commune aux deux livres XXI et XXII et, en

¹ Nous reconnaissons dans cette inversion complète de l'attaque l'application du principe apologétique de la *retorsio*.

² *C. D.*, XXI, 1 : « *ad debitos fines ambae peruenerint ciuitates, quarum est una dei, altera diaboli* ».

justifiant le choix de leur ordre

—« Si j'ai préféré observer un ordre où l'on traite en second lieu du bonheur des saints, c'est que l'un et l'autre comportent le corps ; or, la subsistance des corps dans les tourments éternels (in aeternis [...] cruciatibus) paraît moins croyable que leur permanence sans nulle douleur dans l'éternel bonheur (in aeterna beatitudine). »¹—,

elle donne ce faisant le sujet de ces deux livres : respectivement l'éternité de la Cité du Diable et celle de la Cité de Dieu. Nous verrons en conclusion de ce point qu'en dépit de l'emploi du même adjectif « *aeternus* » pour les deux fins dernières des deux cités, cette éternité ne recouvre pas le même champ sémantique. Mais nous pouvons d'ores et déjà identifier un point commun à leur définition : la perpétuité, l'*extensio*. Conformément au plan adopté et justifié par Augustin lui-même, nous traiterons d'abord à l'aide du livre XXI de l'*extensio* des damnés puis à l'aide du livre XXII de l'*extensio* des élus.

L'*extensio*-perpétuité des damnés est l'affirmation qui fait le lien entre les trois parties du livre XXI conçues chacune comme une réponse à des détracteurs de cette affirmation : les « incrédules (*increduli*) »² ou « infidèles »³ qu'on a pu comprendre comme les « non-baptisés »⁴ qui nient au nom de principes physiques, philosophiques et juridiques la possibilité même de peines corporelles éternelles et qu'Augustin réfute des chapitres II à XII ; les « Platoniciens »⁵ c'est-à-dire, selon la généralisation due à Augustin, les Païens qui n'acceptent que l'idée de peines purificatrices et qu'il réfute des chapitres XIII à XVI ; enfin les Chrétiens « miséricordieux » (« *misericordes nostri* »⁶) selon l'appellation propre à Augustin et qui renvoie vraisemblablement sinon à des Chrétiens origénistes au

¹ C. D., XXI, 1 : « *ideo autem hunc tenere ordinem malui, ut postea disseram de felicitate sanctorum, quoniam utrumque cum corporibus erit et incredibilius uidetur esse in aeternis corpora durare cruciatibus quam sine dolore ullo in aeterna beatitudine permanere* ».

² Voir C. D., XXI, II : « Quelle preuve apporterai-je donc, pour convaincre les incrédules que des corps humains animés et vivants peuvent non seulement échapper à la destruction de la mort, mais encore subsister dans les tourments du feu éternel (*Quid igitur ostendam, unde conuincantur increduli, posse humana corpora animata atque uiuentia non solum numquam morte dissolui, sed in aeternorum quoque ignium durare tormentis*) ? »

³ C. D., XXI, v, 1

⁴ Un argument en faveur de cette interprétation est que cette catégorie s'oppose aux « *misericordes nostri* » qui désignent évidemment des baptisés.

⁵ C. D., XXI, XIII.

⁶ C. D., XXI, XVII.

sens propre, du moins à des Chrétiens gagnés par certaines des thèses d'Origène sur la nature et l'éternité de l'enfer et qu'Augustin réfute des chapitres XVII à XXVII. C'est donc rien de moins que l'ensemble du livre XXI qui s'attache à défendre l'idée d'une véritable *extensio* au sens de perpétuité pour l'une des deux cités qui représente peut-être plus qu'une moitié de l'humanité au sens numérique...

On peut, nous semble-t-il, classer selon trois registres les arguments des non-baptisés (« *infideles* ») contre la possibilité même de peines corporelles éternelles. L'argument philosophique revient à établir un lien d'implication nécessaire entre la souffrance et la mort :

« *Mais, disent-ils, il n'y a pas de corps qui puisse souffrir sans pouvoir mourir.* »¹.

La réponse d'Augustin consiste d'abord sur un plan plus théologique à défendre la cohérence interne de la position chrétienne en imaginant pour la seconde résurrection un nouveau lien plus fort du corps et de l'âme de telle sorte qu'aucune douleur ne puisse le rompre et, partant, entraîner la mort². Plus apologétique parce que plus en lien avec le contre-argument païen, la seconde réponse d'Augustin utilise les ressources habituelles de l'argumentation : le contre-exemple de l'âme qui peut en effet souffrir sans mourir³ et un syllogisme dont la conclusion remet directement en question l'affirmation présumée dans le contre-argument païen du lien nécessaire entre douleur et mort et que nous pouvons reconstituer comme suit :

Majeure – C'est le corps qui produit le désir donc la douleur. (s'appuyant sur ce vers de Virgile, « bible » des Païens :

« *De là vient, dit-il [à savoir des membres d'un corps de terre voués à la mort] qu'elles craignent et désirent, qu'elle souffrent et se réjouissent* »⁴

mineure – Or, le corps ne fait pas mourir.

¹ C. D., XXI, III, 1 : « *Sed nullum est, inquiunt, corpus, quod dolere possit nec possit mori.* »

² Voir C. D., XXI, III, 1.

³ Voir C. D., XXI, III, 2.

⁴ Virgile, *Énéide* VI, v. 733 cité en C. D., XXI, III, 2 : « *Hinc, inquit, (id est ex moribundis terreni corporis membris) metuunt cupiuntque, dolent gaudentque* ».

Conclusive —Donc tout ce qui fait mourir ne fait pas souffrir¹.

Pour répondre à l'argument physique des Païens selon lequel on n'a jamais vu une chair brûler sans se consumer, Augustin ne se contente pas des contre-exemples que constituent, chez les animaux, la salamandre et la chair cuite de paon² et, parmi les minéraux, le diamant ou les pierres volcaniques³ et qu'il trouve dans l'*Histoire naturelle* de Pline⁴. Analysant les raisonnements des Païens et concluant qu'ils font

« comme si [...] rien d'autre ne pouvait se produire dans un être que ce qu'ils savent exister dans sa nature par leur expérience humaine »⁵,

il s'attaque aux deux fondements identifiés de leurs raisonnements : le *diktat* de l'expérience sensible d'une part dont il prouve qu'il sait se défaire en se disant prêt à croire à la lampe inextinguible du temple de Vénus⁶ —comble pour un Chrétien— ; d'autre part le postulat de la fixité de la nature des choses⁷ dont il montre que la typologie des prodiges païens le nie⁸ non sans ouvrir chacune de ces *a priori* sur la puissance divine, capable plus encore que les démons d'accomplir des choses inexplicables par la raison ou par l'expérience⁹ et de changer la nature des choses¹⁰. Enfin, pour répondre à l'argument juridique selon lequel la justice exigerait une certaine proportionnalité de temps entre la durée du délit et celle de la peine :

—« certains de ceux contre lesquels nous défendons la cité de Dieu [...] pensent qu'il est injuste que pour des péchés [...] commis on le sait en si peu de temps, l'homme soit condamné à une peine éternelle »¹¹—,

Augustin tient à souligner que cette proportionnalité n'a jamais été un principe de

¹ Voir C. D., XXI, III, 2.

² Voir C. D., XXI, IV, 1.

³ Voir C. D., XXI, IV, 2.

⁴ Pline, *Histoire naturelle*, X, LXXXVI (67) pour la salamandre, XXXVII, XV (4) pour le diamant et II, CX (106) pour les pierres volcaniques.

⁵ C. D., XXI, VIII, 3 : « quasi non possit in aliqua re [...] fieri aliud, quam in eius natura per humanam suam experientiam cognouerunt ».

⁶ Voir C. D., XX, VI, 1 ; VII, 2.

⁷ Voir C. D., XXI, VIII, 1.

⁸ Voir C. D., XXI, VIII, 5.

⁹ Voir C. D., XX, V, 2 ; VI, 2 ; VII, 2.

¹⁰ Voir C. D., XX, VIII, 1.2.

¹¹ C. D., XX, XI : « Sic autem quidam eorum, contra quos defendimus ciuitatem dei, iniustum putant, ut pro peccatis quamlibet magnis, paruo scilicet tempore perpetratis, poena quisque damnatur aeterna ».

droit ni dans la justice humaine comme dans la loi romaine ni dans la justice divine, le verset évangélique :

« Car de la mesure dont vous aurez mesuré, on mesurera pour vous en retour. »¹

n'impliquant pas une égalité de temps mais de gravité dans l'échange de mal.

De la seconde section de ce même livre XXI —les chapitres XIII à XVI— portant sur les peines purificatrices on pourrait croire qu'elle échappe à cet objectif que nous avons cru fixé au livre entier à savoir l'affirmation de l'*extensio* des damnés au sens de leur perpétuité. Mais si en réalité ceux qu'Augustin simplifie en les appelant « Platoniciens (*platonici*) »² rappellent que, selon eux,

« toutes les peines sont infligées à fin d'amendement »³

c'est —on le devine facilement dans le contexte de ce livre XXI— comme argument supplémentaire contre l'éternité des peines des damnés : à quoi serviraient de telles peines qui ne cesseraient jamais pour permettre aux damnés de revivre ou d'être rejugés après s'être amendés? Et Augustin de citer intégralement les vers de Virgile extrait du sixième chant de l'*Énéide* relatant la vision d'Énée⁴ sur lesquels ces « Platoniciens » sont censés s'appuyer pour attester la réalité de ces peines purifiantes subies après la mort dans l'air, l'eau et le feu, éléments supérieurs à la terre :

« puisque l'eau, l'air, le feu sont des éléments supérieurs à la terre, on doit être

¹ Lc. 6, 38 cité en C. D., XXI, XI : « In qua mensura mensi fueritis, in ea remetietur uobis ».

² C. D., XXI, XIII.

³ C. D., XXI, XIII : « tamen omnes poenas emendationi adhiberi putant ».

⁴ Virgile, *Énéide* VI, 733-742, cité en C. D., XXI, XXIV, 3 :

« hinc metuunt cupiunt que, dolent gaudentque,
nec auras suscipiunt, clausae tenebris et carcere caeco ;
quin et supremo cum lumine uita reliquit,
non tamen, omne malum miseris, nec funditus omnes
corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est
multa diu concreta modis inolescere miris.
ergo exercentur poenis ueterumque malorum
supplicia expendunt; aliae panduntur inanes
suspensae ad uentos, aliis sub gurgite uasto
infectum eluitur scelus aut exuritur igni .

(D'où leurs craintes et désirs, leurs tristesses et joies, sans voir les brises d'en-haut, des ténèbres prisonnières, dans une aveugle geôle ; bien plus, quand, au jour suprême, la vie les abandonne, le mal ne quitte pas totalement pour autant ces malheureuses, ni radicalement toutes les souillures corporelles ; fatalement, ces multiples stratifications se déploient selon des modes étonnants. C'est pourquoi, torturées par des châtements, elles expient dans des supplices leurs méfaits passés : les unes sont suspendues à d'impalpables souffles ; la souillure du crime des autres, est lavée dans un vaste gouffre, ou consumée par le feu)».

CHAPITRE II : AETERNITAS : UNE MEMOIRE TOTALISANTE

lavé par l'un d'entre eux au moyen de peines expiatoires, de ce que le contact de la terre a fait contracter »¹.

Après avoir longuement rappelé que la vie est elle-même tout entière une sorte de longue peine purifiante et cela dans un tableau très pessimiste sur l'enfance² qui n'est pas sans faire penser aux tout premiers livres des *Confessions* suivi d'un tableau sans doute réaliste mais tout aussi sombre sur l'existence chrétienne comme combat permanent contre les tentations³, Augustin semble accepter des différences de degré dans les peines :

« Mais, à aucun prix, il ne faut nier que le feu éternel sera plus léger pour les uns en raison de la différence de leurs conduites [...] et plus violent pour les autres »⁴

et, surtout, la possibilité de peines purgatives et temporaires après la mort ce qui est exactement la position de ses adversaires « platoniciens » :

« les uns souffrent de peines temporaires en cette vie seulement, d'autres après la mort, d'autres et durant et après cette vie »⁵.

Ces peines temporaires après la mort sont même susceptibles de faire échapper au feu éternel ce qui rejoint la finalité d'amendement chère aux « Platoniciens » :

« Mais ne tombent pas dans les peines éternelles, qui arriveront après ce jugement [le Jugement dernier], tous ceux qui (ou : ils ne tombent pas tous [non omnes] dans les peines éternelles ceux qui) ont supporté les (ou : des) peines temporelles après la mort. »⁶.

Mais il faut tout de suite ajouter la restriction importante que formule Augustin :

« Qu'on ne croie pas qu'il puisse y avoir quelque peine purgative (purgatorias

¹ C. D., XXI, XIII : « qui hoc opinantur, nullas poenas nisi purgatorias uolunt esse post mortem, ut, quoniam terris superiora sunt elementa aqua, aer, ignis, ex aliquo istorum mundetur per expiatorias poenas, quod terrena contagione contractum est. »

² Voir C. D., XXI, XIV.

³ Voir C. D., XXI, XV.XVI dont ces deux phrases : « Personne ne doit avoir la conviction d'être passé d'un état à l'autre, tant qu'il n'est pas arrivé là où il n'y aura plus de tentation (*nec quisquam se debet ab isto ad illum transisse confidere, nisi cum ibi fuerit, ubi tentatio nulla erit*). » et « Ils sont bien peu nombreux mais heureux ceux qui ne commettent dès l'adolescence aucun péché digne de damnation (*paucissimi autem sunt tantae felicitatis ut ab ipsa ineunte adulescentia nulla damnabilia peccata committant*) » donneront une idée de la tonalité très sombre, sans doute en rapport avec le contexte de la querelle antipélagienne qui pousse Augustin à la radicalité en cette fin d'ouvrage.

⁴ C. D., XXI, XVI : « nequaquam tamen negandum est etiam ipsum aeternum ignem pro diuersitate meritorum [...] aliis leuiorem, aliis futurum esse grauiorem. »

⁵ C. D., XXI, XIII : « sed temporarias poenas alii in hac uita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc. »

⁶ C. D., XXI, XIII : « non autem omnes ueniunt in sempiternas poenas, quae post illud iudicium sunt futurae, qui post mortem sustinent temporales. »

autem poenas) *si ce n'est avant le dernier et redoutable jugement* »¹.

Et nous reconnaissons bien dans le point jusqu'où peut aller Augustin dans ses concessions à ses détracteurs et dans le point sur lequel il refuse de transiger ce qui lui importe vraiment : En refusant la possibilité de peines purgatives (*purgatoriae poenae*)² avant le Jugement, il réaffirme que, pour les élus comme pour les damnés, le jugement introduit dans une nouvelle temporalité : l'*extensio* perpétuelle et définitive.

La troisième section du livre XXI qui s'étend du chapitre XVII au chapitre XXVII semble, elle aussi, avec ses deux parties qui se répondent —d'abord l'exposé de l'opinion des « miséricordieux » divisés en cinq groupes³ puis la réponse d'Augustin successivement à ces cinq groupes⁴— constituer un tout autonome, Dans cette perspective d'interprétation générale de la seconde partie de *La Cité de Dieu* comme un cadre pratique pour faire se succéder des mises au point doctrinales sur un certain nombre de questions en débat à travers les attaques des Païens ou les hésitations des Chrétiens, l'évêque d'Hippone aurait profité de cet endroit de *La Cité de Dieu* pour un recadrage doctrinal à finalité pastorale. Nous croyons au contraire que cette section du livre XXI, comme les deux précédentes, a pour objectif —mais ici désormais dans l'adresse aux Chrétiens— de défendre l'affirmation que le Jugement dernier met fin à une temporalité de la successivité pour ouvrir sur un nouveau type de temporalité soustraite à cet ordre successif : la perpétuité de l'*extensio*. Ainsi ce n'est pas un hasard, selon nous, si Augustin commence par établir un lien entre les positions de

¹ C. D., XXI. XVI : « *purgatorias autem poenas nullas futuras opinetur, nisi ante illud ultimum tremendumque iudicium* ».

² La formulation de cette possibilité de peines de purification appelées « *purgatoriae poenae* » fait à juste titre penser qu'Augustin est par cette formulation à l'origine du thème du Purgatoire. (voir Joseph N'Tedika , *L'Évolution de la doctrine du purgatoire chez Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1966 ; Henri Rondet, *Le Purgatoire*, Paris, 1948 ; A. Michel, "Purgatoire", *Dictionnaire de Théologie catholique*, XIII, 1936, col. 1163-1326). Il est toutefois à bien noter que si Augustin admet un temps pour cette purification après la mort (« *dans un intervalle de temps (temporis intervallo)* », C. D. XXI, XXVI, 4), il ne saurait admettre comme on l'a fait plus tard (voir J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, p. 379-383) un lieu, puisque « Il n'y a pas de lieu intermédiaire où échapperait au supplice celui qui n'aurait pas eu sa place dans le Royaume (*non est medius locus, ubi non sit in supplicio, qui illo non fuerit constitutus in regno*) » (C. D., XXI, XXV, 1).

³ Voir C. D., XXI, XVII-XXII.

⁴ Voir C. D., XXI, XXIII-XVII.

ces « miséricordieux » et celle d'Origène tout en soulignant à deux reprises la différence de degrés entre ces deux hétérodoxies : avant la référence à Origène :

« *En cette question, Origène fut assurément encore plus miséricordieux* »¹

et après :

« *Mais combien différemment se fourvoie par affection humaine la miséricorde de ceux qui [...]* »^{2,3}

Bien sûr, ce rapprochement entre Origène et les miséricordieux opéré par Augustin lui-même nous met sur la piste pour ce qui est d'identifier ces groupes des « miséricordieux » qui, sans partager toutes les thèses origéniennes et, en particulier celles du salut du diable, sont sous l'influence de conceptions origéniennes⁴. Mais selon nous si Augustin prend soin d'établir ce rapprochement entre Origène et les miséricordieux pour les distinguer tout de suite après, c'est que la théorie émise par Origène d'un salut du diable et de ses anges après un temps et résumée par Augustin :

—« *lui qui a cru que le diable lui-même et ses anges, après des supplices suffisamment rigoureux et suffisamment prolongés, doivent être arrachés à ces tourments et associés aux saints anges* »⁵—

implique que les saints soient eux-mêmes entraînés dans des alternances de béatitudes et de misères qui sont exactement à l'opposé de l'*extensio* sans fin qui caractérise selon Augustin le temps d'après le Jugement :

« *Ce n'est pas sans raison que l'Église l'a condamné et pour cela et pour d'autres motifs, et surtout à cause du bonheur et du malheur alternant sans arrêt* »⁶.

Or, c'est bien cette même introduction du provisoire après le Jugement dernier alors que selon lui il ne peut déboucher que sur une *extensio* définitive qui choque Augustin dans les positions des « miséricordieux ». Cela est vrai du premier

¹ C. D., XXI, XVII : « *qua in re misericordior profecto fuit Origenes* ».

² C. D., XXI, XVII : « *non haberent. longe autem aliter istorum misericordia humano errat adfectu, qui [...]* ».

³ L'édition de la Bibliothèque Augustinienne (n°37) insiste sur la distinction opérée par Augustin entre Origène et les « miséricordieux » : voir n. 3, p. 451 et Note Complémentaire 45, p. 806 « Les miséricordieux ».

⁴ C'était tout particulièrement le cas en Espagne et c'est le but du « Mémoire — *Commonitorium* » envoyé par Orose à Augustin en 414 que d'en avertir Augustin qui répondra en 415 par sa lettre *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*.

⁵ C. D., XXI, XVII : « *qui et ipsum diabolium atque angelos eius post grauiora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis angelis credidit* ».

⁶ C. D., XXI, XVII : « *sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla et maxime propter alternantes sine cessatione beatitudines et miserias [...] non inmerito reprobauit ecclesia* ».

groupe constitué de

« ceux qui estiment temporaires les souffrances des hommes condamnés par ce jugement [illo iudicio c'est-à-dire le Jugement dernier], mais éternelle la félicité de tous ceux qui seront libérés ou plus tôt ou plus tard »¹.

Les miséricordieux du deuxième groupe permettent que, par l'intercession des saints,

« les infidèles et les impies ne soient tourmentés que pendant un temps assez long et qu'ensuite, ils soient arrachés de leurs maux »²,

ce qui remet en cause le perpétuité de l'*extensio* des damnés. Elle est de la même façon remise en cause par le troisième groupe qui conçoit un sort particulier pour les baptisés :

« Il faut donc nécessairement, disent-ils, que ceux-là soient arrachés à la mort éternelle et qu'ils parviennent un jour (quandocumque) à la vie éternelle »³ :

celui de connaître un temps la mort éternelle —ce qui n'a pas de sens pour Augustin— puis d'en être arrachés. Le quatrième groupe s'appuie sur l'expression *« être sauvé comme à travers le feu »* tirée de la Première Épître aux Corinthiens⁴ pour accorder le même sort mais aux seuls membres de l'Église catholique : voir leur peine remise après le jugement dernier, précision temporelle sur laquelle insiste Augustin puisqu'elle exclut selon lui toute changement d'état sauf à remettre en cause l'*extensio* :

« même si le chrétien catholique fut de mauvaise vie [...] ils pensent qu'il sera sauvé par le feu, c'est-à-dire libéré après les peines du feu, feu dont seront punis les méchants lors du jugement dernier. »⁵

Enfin, c'est de tous ceux qui auront fait l'aumône que le cinquième groupe espère qu'en raison de cette aumône et conformément à certains versets évangéliques, ils auront leur peine réduite après le verdict lui-même :

« si même il n'a pas amélioré ses mœurs, mais a vécu scandaleusement et de manière impie, tout en pratiquant l'aumône le jugement pour lui sera empreint de miséricorde, et par suite, ou bien il ne sera frappé d'aucune condamnation ou bien, après un certain temps, soit court, soit long, il sera libéré de cette

¹ C. D., XXI, XVII : *« qui hominum illo iudicio damnatorum miserias temporales, omnium uero qui uel citius uel tardius liberantur aeternam felicitatem putant. »*

² C. D., XXI, XVIII, 1 : *« permittunt infideles atque inpios homines saltem longo tempore cruciari et postea de malis omnibus erui ».*

³ C. D., XXI, XIX : *« ab aeterna ergo morte, inquirunt, necesse est istos erui et ad uitam aeternam quandocumque perduci. »*

⁴ I Co. 3, 11-15.

⁵ C. D., XXI, XXI : *« etiamsi malae uitae fuerit catholicus Christianus [...] putant eum saluum fieri per ignem, id est post poenas ignis illius liberari, quo igne in ultimo iudicio punientur mali. »*

condamnation. »¹

On a pu expliquer la sévérité du propos d'Augustin sur l'Enfer dans *La Cité de Dieu* et notamment le soin qu'il met dans cette troisième section du livre à réfuter méthodiquement les arguments des miséricordieux des cinq groupes en invoquant le contexte de la controverse anti-pélagienne. Il reste qu'il n'est pas ici question de pélagiens mais de tendances origénistes. Selon nous, ce soin s'explique plutôt par l'attachement à faire déboucher le Jugement sur une *extensio* perpétuelle et définitive parce sans successivité —et surtout pas la successivité sans fin imaginée par Origène des misères et des béatitudes— ; or, c'est précisément cette conception du temps d'après le Jugement dernier qu'Augustin voyait remise en cause par les cinq groupes des « miséricordieux » ; on comprend dès lors le soin méthodique accordé par Augustin à la réfutation de ces « miséricordieux » et de leurs arguments : c'est pour lui un moyen de rétablir l'*extensio* si essentielle à la cohérence de sa conception du temps.

La réfutation du premier groupe telle qu'elle est menée par Augustin² est double : d'une part, on ne peut concevoir le supplice des damnés comme temporaire et, en même temps, le bonheur des élus comme éternel en raison du parallélisme des sorts réservés aux uns et aux autres selon la parole même du Christ « ceux-ci iront au supplice éternel, mais les justes dans la vie éternelle »³ ; d'autre part on ne peut en raison du verset

« Allez loin de moi, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges »⁴

dissocier le sort des hommes mauvais de celui des anges mauvais et, en dernier ressort, du diable pour lequel on ne pourra pas comme Origène⁵ admettre la possibilité d'un salut en raison de ce même verset. La réfutation du deuxième

¹ *C. D.*, XXI, XXII : « *quamvis mores in melius non mutauerit, sed inter ipsas suas elemosynas nefarie ac nequiter uixerit, iudicium illi cum misericordia futurum est, ut aut nulla damnatione plectatur aut post aliquod tempus siue paruum siue prolixum ab illa damnatione liberetur* ».

² Voir *C. D.*, XXI, XXIII.

³ *Mt.* 25, 46 cité en *C. D.*, XXI, XXIII : « *ibunt isti in supplicium aeternum, iusti autem in uitam aeternam* ».

⁴ *Mt.* 25, 41 cité en *C. D.*, XXI, XXIII : « *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius* ».

⁵ D'où la remarque de Gustave Bardy dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne (n°37) : « Il semble bien que saint Augustin ne rappelle cette erreur d'Origène que pour donner plus de vigueur à sa réfutation des 'miséricordieux'. »

groupe¹ selon lequel échappent aux peines éternelles ceux qui bénéficient de l'intercession des saints s'appuie surtout sur une règle de la liturgie de l'Église : en priant pour les défunts, elle ne prie pas pour les infidèles ni pour les impies défunts² pas plus qu'elle ne prie pour le diable et ses anges³, ce qui est le signe qu'il n'y a pas à attendre pour eux de remise de peines ; mais elle n'oublie pas de réfuter l'utilisation par ces « miséricordieux » de trois endroits de l'Écriture : le verset 10 du Psaume 76

« Est-ce que Dieu oubliera d'avoir pitié ou contiendra-t-il en sa colère ses miséricordes ? »⁴

qu'on peut interpréter comme l'espoir d'un allègement des peines de l'Enfer qui ne passe pas nécessairement par un abrègement de leur durée⁵ ; le châtement non infligé aux Ninivites⁶ dont Augustin rappelle qu'il n'est que partiel puisque la ville qui symbolise l'œuvre des Ninivites fut détruite⁷ ; le verset 20 du psaume 30 : « Quelle est grande, Seigneur, l'abondance de ta douceur que tu as cachée à ceux qui te craignent [...] » dont Augustin donne la suite immédiate « [...] Tu l'as portée à son comble à l'égard de ceux qui espèrent en toi »⁸ comme une restriction, la douceur du Seigneur étant donnée à ceux qui espèrent en lui c'est-à-dire non pas en eux-mêmes ce qui est le propre des pécheurs⁹. Les « miséricordieux » du troisième groupe espéraient voir réduire les peines des baptisés

« de quelque manière qu'ils aient vécu, à quelque hérésie qu'ils aient appartenu » et ce « en raison de ces paroles de Jésus : Voici le pain qui est descendu du ciel [...] Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra pour l'éternité¹⁰ »¹¹.

¹ Voir *C. D.*, XXI, XXIV.

² Voir *C. D.*, XXI, XXIV, 2.

³ Voir *C. D.*, XXI, XXIV, 1.

⁴ *Ps.* 76, 10 cité en *C. D.*, XXI, XXIV, 2 : « Numquid obliuiscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua miserationes suas ? »

⁵ Voir *C. D.*, XXI, XXIV, 3.

⁶ Voir *Jon.* 3, 4.

⁷ Voir *C. D.*, XXI, XXIV, 4.

⁸ *Ps.* 20, 30 cité en *C. D.*, XXI, XXIV, 5 : « Quam multa multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te [...] Perfecisti autem sperantibus in te. »

⁹ Voir *C. D.*, XXI, XXIV, 5.

¹⁰ *Jn.* 6, 50.51.

¹¹ *C. D.*, XXI, XIX : « quomodolibet uixerint, in quacumque heresi [...] propter illud quod ait Iesus : Hic est panis qui de caelo descendit [...] si quis ex ipso manducauerit, uiuet in aeternum. »

Il semble bien qu'Augustin réponde successivement aux deux généralisations : à celle-ci « de quelque manière qu'ils aient vécu », Augustin oppose le verset de la *Épître aux Galates* où Paul conclut une des ces longues listes de péchés, dont il est coutumier et qu'il hérite des listes stoïciennes des passions, par cet avertissement : « ceux qui commettent de pareilles actions ne posséderont pas le royaume de Dieu »¹, et il renvoie à la réfutation qu'il fera du groupe suivant² ; pour répondre à la seconde généralisation — « à quelque hérésie qu'ils aient appartenu » —, il développe, à partir du verset du discours sur le Pain de Vie invoqué par les « miséricordieux », une théologie de l'Eucharistie selon laquelle ne mange véritablement le corps du Christ que celui qui fait partie de son corps ecclésial, ce qui empêche ce scandale que des hérésiarques seraient sauvés pour le seul fait d'avoir appartenu à l'Église avant leur désertion³. Passons directement à la réfutation du cinquième groupe de miséricordieux qui pensaient que le fait de faire « *de dignes aumônes* » pouvaient obtenir la grâce de quelques temps de peines devenues ainsi « temporaires ». La réponse d'Augustin consiste à discuter l'expression « *de dignes aumônes* » pour en donner une définition qui lui est personnelle : « des aumônes par lesquelles plaire à Dieu »⁴ dans un certain esprit⁵ et certainement pas par calcul ; ainsi la phrase du « Notre Père » invoquée comme argument par les « miséricordieux »

—« *Remettez-nous nos dettes comme nous-mêmes aussi nous les remettons à nos débiteurs* »—

ne constitue une prière que *parce que* se commettent des péchés et en aucun cas n'encourage à pardonner *pour qu'ils* se commettent⁶. Dans le même esprit, le livre se termine, une fois n'est pas coutume, sur une sorte de bon mot assez bien dans l'esprit des apophtegmes des Pères du désert et rapporté par Augustin pour l'avoir entendu : à quelqu'un qui interprétait le verset de la Parole du semeur selon lequel les grains tombés dans la bonne terre ont donné pour l'un cent, pour l'autre

¹ *Ga.* 5, 19-21 cité en *C. D.*, XXI, xxv : « qui talia agunt regnum Dei non possidebunt ».

² Voir *C. D.*, XXI, xxv, 2.

³ Voir *C. D.*, XXI, xxv, 3.

⁴ Voir *C. D.*, XXI, xxvii, 2.

⁵ Voir *C. D.*, XXI, xxvii, 3.

⁶ Voir *C. D.*, XXI, xxvii, 4.

soixante, pour l'autre encore trente pour un¹ comme une allégorie signifiant qu'à leur intercession les saints délivrent pour les uns cent, pour les autres soixante, pour les autres encore trente pécheurs, un esprit aussi sagace que prudent répondit qu'il valait mieux bien vivre de manière à se trouver au nombre des intercesseurs de peur que les saints ne soient pas assez nombreux pour sauver tout le monde lorsqu'ils seraient parvenus à leur *quota* de trente, soixante ou cent pour un ! Ce paragraphe² dont on voit bien qu'il aurait plus sa place dans la réfutation du deuxième groupe des miséricordieux puisqu'il remet en cause la certitude d'un salut par l'intercession des saints clôt bien comme le précédent³ cette réfutation systématique des cinq groupes des miséricordieux en dénonçant leur esprit de calcul si peu évangélique.

Si nous avons volontairement laissé de côté la réfutation du quatrième groupe des miséricordieux pour lesquels échappent aux peines éternelles les catholiques quelles que soient leurs œuvres, c'est pour y revenir d'une manière toute particulière car elle est marquée plus nettement que les autres par le souci de sauvegarder l'*extensio* des damnés comme temps non successif et définitif. En effet, l'argument scripturaire de ces miséricordieux reposait sur les versets de la *Première Épitre aux Corinthiens*

« si quelqu'un bâtit sur ce fondement [le Christ Jésus] avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, de la paille, le travail de chacun deviendra manifeste ; en effet le jour fera clairement connaître l'œuvre de chacun car il doit se révéler par le feu (in igne). [...] si l'œuvre de celui qui l'avait bâtie résiste [...] il sera sauvé mais cependant comme à travers le feu (quasi per ignem) »⁴

dont ils interprétaient ainsi le dernier :

« ils pensent qu'il sera sauvé par le feu, c'est-à-dire libéré après les peines du feu, feu dont seront punis les méchants lors du jugement dernier. »⁵

Être « libéré après les peines du feu [...] du jugement dernier », voilà qui est

¹ Voir *Mt.* 13, 8.

² Voir *C. D.*, XXI, XXVII, 6.

³ Voir *C. D.*, XXI, XXVII, 5.

⁴ *1 Co.* 3, 1-15 cité en *C. D.*, XXI, XXI : « si quis autem aedificat super fundamentum aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fenum, stipulam: uniuscuiusque opus manifestabitur; dies enim declarabit, quoniam in igne reuelabitur [...] si cuius opus permanserit quod supraedificauit, mercedem accipiet [...] ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem. »

⁵ *C. D.*, XXI, XXI : « putant eum saluum fieri per ignem, id est post poenas ignis illius liberari, quo igne in ultimo iudicio punientur mali. »

impossible dans la conception qu'a Augustin de l'*extensio* définitive de la nouvelle temporalité inaugurée par le jugement dernier. Aussi s'emploie-t-il dans sa réfutation de ce quatrième groupe¹ à montrer que le feu dont parle Paul n'est pas le feu éternel du Jugement dernier comme dans le chapitre 25 de l'*Évangile selon de Matthieu* ; et, de fait, le feu qui éprouve tel qu'il est évoqué dans la *Première Épître aux Corinthiens* :

—« en effet le jour fera clairement connaître l'œuvre de chacun, car il doit se révéler dans le feu (in igne), et ce qu'est l'œuvre de chacun, le feu l'éprouvera »—²

ne saurait être le feu du châtement suivant le Jugement dernier :

« Si donc le feu éprouve l'œuvre de chacun [...], ce feu-là n'est pas le feu éternel »³.

Qu'est-il donc sinon le feu des peines purificatrices ou purgatoires déjà évoquées plus haut et qui brûlera celui qui aura aimé « ses proches d'une façon charnelle sans pourtant les placer avant le Christ Seigneur »⁴ mais pour les sauver :

« il sera sauvé par le feu, car il est nécessaire que, par la perte de ces relations, la douleur le brûle en proportion de l'attachement à son amour »⁵.

Celui qui dans ses *Confessions* a si douloureusement rapporté la douleur d'un ami cher⁶ sait que ce feu peut être celui de la mort de la chair et devine qu'il peut être aussi celui des persécutions et de la tribulation de l'Antéchrist à la fin du siècle mais en aucun cas ce feu qui éprouve ne peut être le feu de l'*extensio* ... qui ne s'éteint pas. Mais c'est pour lui essentiellement ce feu du temps purgatoire qu'il situe entre la première mort et la seconde résurrection en vue du jugement :

« après la mort de ce corps, jusqu'à ce qu'on parvienne à ce jour qui suivra la résurrection des corps et qui sera le jour suprême de la condamnation et de la rémunération [...] dans cet intervalle de temps (hoc temporis intervallo), les âmes des défunts subissent cette sorte de feu »⁷.

Cette interprétation du feu mentionné dans les versets invoqués par les

¹ Voir C. D. XXI, XXVI

² 1 Co 3, 13 cité en C. D. XXI, XXVI, 3

³ C. D. XXI, XXVI, 3 : « si ergo utrumque probabit ignis [...] profecto non est ipse aeternus ille ignis. »

⁴ C. D., XXI, XXVI, 4 : « has necessitudines sic amat carnaliter ut tamen eas Christo domino non praeponat ».

⁵ C. D., XXI, XXVI, 4 : « per ignem erit saluus, quia et earum amissione tantum necesse est urat dolor, quantum haeserat amor. »

⁶ Voir Augustin, *Confessions* IV.

⁷ C. D., XXI, XXVI, 4 : « post resurrectionem corporum futurus est damnationis et remunerationis ultimus dies, si hoc temporis interuallo spiritus defunctorum eiusmodi ignem dicuntur perpeti »

« miséricordieux » de la *Première Épître aux Corinthiens* est très cohérente avec le reste de ces versets et Augustin s'emploie à le démontrer¹. En effet, Augustin mettant en rapport ces versets avec le chapitre 7 de la même *Première Épître aux Corinthiens*

—« celui qui est lié par le mariage, pense aux choses qui sont du monde, par quel moyen plaire à son épouse »²—

comprend que l'homme qui bâtit sur le fondement qu'est le Christ avec du bois, du foin ou de la paille est, par exemple, le chrétien —il a le Christ pour fondement— qui aime son épouse charnellement.

« De ce fait il sera sauvé par le feu. Le feu de la tribulation, en effet, brûlera ces sortes de délices et les amours terrestres non damnables en raison de l'union conjugale. »³

Au contraire, ceux qui auront bâti sur le fondement avec de l'or, de l'argent ou des pierres précieuses sont ceux qui sont « sans épouse, pense[nt] aux choses de Dieu, par quel moyen plaire à Dieu »⁴ ; ce sont les « bénis d[u] [...] Père [destinés à] possède[r] le royaume qui [leur] a été préparé »⁵ et le feu purgatoire n'aura rien à brûler en eux :

« ils ne le ressentent pas ceux qui pendant la vie en leur corps n'ont pas eu des mœurs et des amours tels que leur bois, leur foin, leur paille soient consumés ; mais les autres les ressentent »⁶.

En démontrant que le feu prétendument éternel, que les miséricordieux du quatrième groupe voyaient dans les versets de la *Première Épître aux Corinthiens* pour en déduire que les Catholiques en étaient épargnés quelles que soient leurs œuvres, est en réalité le seul feu purgatoire des peines purificatrices antérieur au Jugement, Augustin atteint son but qui est de sauver le caractère définitif de l'*extensio* des damnés inaugurée par le Jugement dernier.

¹ Voir C. D., XXI, XXVI, 2.

² 1 Co. 7, 33 cité en C. D., XXI, XXVI, 2 : « Qui [...] matrimonio iunctus est[...] cogitat quae sunt mundi, quo modo placeat uxori ».

³ C. D., XXI, XXVI, 2 : « Christus est fundamentum, propter hoc saluus erit per ignem. delicias quippe huiusmodi amoresque terrenos, propter coniugalem quidem copulam non damnabiles, tribulationis ignis exuret »

⁴ 1 Co. 7, 32 cité en C. D., XXI, XXVI, 2 : « sine uxore [...] cogitat quae sunt Dei, quo modo placeat Deo. »

⁵ Mt. 25, 34 cité en C. D., XXI, XXVI, 3 : « Venite, benedicti patris mei, possidete paratum vobis regnum ».

⁶ C. D., XXI, XXVI, 4 : « quem [ignem] non sentiant illi, qui non habuerunt tales mores et amores in huius corporis uita, ut eorum ligna, fenum, stipula consumatur ».

C'est ce même objectif qu'il vise au livre XXII pour ce qui est de l'*extensio* des élus c'est-à-dire de leur vie non seulement perpétuelle parce qu'elle est soustraite à la successivité mais aussi stable et immuable, ce qui donne à leur éternité une dimension nouvelle par rapport à celle des damnés... et bien plus enviable !

Nous aurons l'occasion de revenir plus loin¹ sur les réponses apportées par Augustin aux objections physiques des Païens contre la résurrection de la chair², car elles ne s'en prennent pas à l'*extensio* sans fin de ces corps ressuscités comme le faisaient leurs objections contre l'éternité des peines corporelles des damnés — comment un corps pouvait-il être éternellement consumé ?— mais plutôt au principe même de la résurrection de la chair. En revanche, la réponse augustinienne aux objections métaphysiques³ nous intéressera plus dans le cadre de ce développement sur l'*extensio* sans fin des élus car nous verrons que c'est cet argument tiré de Porphyre d'une absence de retour des élus aux misères de ce monde qui permettra à Augustin de tirer de la combinaison des apports de Platon, de Porphyre et de Varron la révélation au paganisme du dogme chrétien de la résurrection de la chair ! Mais Augustin commence beaucoup plus diplomatiquement par rappeler l'oracle d'Hécate rapporté par Porphyre⁴ selon lequel le Christ a reçu la faveur de l'immortalité⁵ ; comment interpréter autrement cet oracle sinon en y voyant l'affirmation que le Tout-Puissant a la puissance de ressusciter la chair et pourquoi croire qu'il a pu ne pas accomplir ce qu'il a promis ?⁶ Alors que les Païens en restaient à la négation de la possibilité même de la résurrection de la chair, Augustin trouve donc parmi leurs oracles une première ouverture vers cette possibilité. Il en trouve une autre plus large au chapitre suivant XXVI chez « leur maître à tous »⁷, Platon qui, contrairement à Porphyre

¹ Voir *infra*, « Chapitre IV. *ORDO* : Une mémoire ouverte », « 3° *Non posse mori* : La Résurrection de la chair ».

² Voir *C. D.*, XXII, IV-XI pour les objections fondamentales et *C. D.*, XXII, XII-XX pour les objections tirées de cas particuliers.

³ Voir *C. D.*, XXII, XXV-XXVII.

⁴ En fait non pour le partager mais pour opposer le Sauveur à l'immoralité des Chrétiens.

⁵ Voir *C. D.*, XIX, XXIII, 2.

⁶ Voir *C. D.*, XXII, XXV.

⁷ *C. D.*, XXII, XXVI : « *istorum omnium magister* ».

qui ne voyait de bonheur que dans la fuite de tout corps, dans un discours qu'il prête au Dieu incréé lui fait promettre à tous les dieux créés le bonheur dans l'immortalité alors même qu'ils sont enfermés dans des corps célestes ; les Païens qui ne peuvent pas poser comme impossible une promesse du Dieu incréé rapportée par leur maître ne peuvent pas nier la possibilité de la résurrection de la chair telle qu'elle est confessée par les Chrétiens. Au sein même du paganisme existe donc l'affirmation de la *possibilité* de la croyance en la résurrection de la chair ; mais Augustin va plus loin au chapitre suivant XXVII en montrant que l'affirmation —et plus seulement sa possibilité— de la résurrection de la chair se trouve chez les meilleurs auteurs païens si on veut bien faire l'effort de combiner leurs positions. De Platon, il tire l'acquis que les âmes devront retourner dans des corps. De Porphyre qui

« a soutenu que l'âme complètement purifiée, une fois rentrée auprès du Père, ne reviendra plus jamais aux misères de ce monde »¹

il garde l'idée d'un état définitif —c'est donc bien chez lui que, parmi les Païens, Augustin trouve un appui à sa conception de l'*extensio* du temps d'après le Jugement. Si seulement donc ils s'étaient rencontrés, envisage Augustin (!),

« ils auraient admis [...] que les âmes doivent retourner en des corps et qu'elles recevront des corps adaptés à une vie immortelle et bienheureuse »².

Il reste à montrer que cette résurrection conçue comme corporelle grâce à Platon, comme définitive grâce à Porphyre soit aussi personnelle, chaque âme retrouvant son propre corps. Augustin trouve dans le mythe d'Er de Platon³ lu dans le *De republica* de Cicéron et chez Labéon le témoignage de ce qu'il convient d'appeler non pas des résurrections mais des « retours à la vie » puisque ces personnes devraient mourir ensuite ; il trouve aussi chez Varron la croyance en la

¹ C. D., XXII, XXVI : « *Porphyrius autem dixit animam purgatissimam, cum redierit ad patrem, ad haec mala mundi numquam esse redituram.* »

² C. D., XXII, XXVII : « *puto quod uiderent esse iam consequens, ut et redirent animae ad corpora et talia reciperent corpora, in quibus beate atque immortaliter uiuerent.* »

- Avec cette insistance sur le motif du bonheur, on mesure à ce stade tout le bénéfice qu'Augustin encaisse du développement précédent (voir C. D. XXII, XXI-XXV) dont le résultat était que la vie céleste ne peut être que bonne, incommensurément bonne même par rapport aux biens (voir C. D. XXII, XXIV) et *a fortiori* aux maux terrestres (voir C. D. XXII, XXII-XXIII). Cet acquis sert en effet de base à la démonstration suivante de la résurrection de la chair, le bonheur de l'âme au ciel ne pouvant s'imaginer, premièrement, que dans un corps (Platon), deuxièmement que sans retour au monde d'ici-bas (Porphyre).

³ Voir Platon, *La République*, X, 614b.

palingénésie qu'il ne partage pas mais qui offre comme les deux témoignages précédents des exemples de « reconjonction » d'une âme avec son corps, dernier élément qui manquait pour montrer qu'était ainsi

« résolue pour eux [les Païens] toute cette question de la résurrection de la chair pour l'éternité. »¹

Dans le cadre de ce développement sur l'*extensio* des élus, il faut souligner le rôle éminent de Porphyre chez qui Augustin trouve un appui pour l'affirmation du caractère définitif de la vie céleste des âmes après la mort, en un mot de leur éternité.

En quoi consiste cette éternité ? Tout d'abord, tient à préciser Augustin, dès l'introduction du livre XXII, il s'agit d'une véritable éternité personnelle et non pas

« l'alternance continue du départ des uns par la mort, de l'arrivée des autres par la naissance, qui fera paraître un semblant de perpétuité, comme dans un arbre, revêtu d'une frondaison continue, la même verdure se maintient quand les feuilles qui sèchent et tombent sont aussitôt remplacées par d'autres qui naissent »².

Ce Bien des élus qui est leur Être et leur Vie —on sait que les trois notions se recouvrent chez Augustin— c'est d'abord la vision de Dieu. Le chapitre XXIX du livre XXII consacré à cette vision contient une longue discussion sur laquelle il nous faudra revenir³ pour déterminer si cette vision sera corporelle ou spirituelle ; mais il nous apprend d'ores et déjà que cette vision sera une vision face à face

—« Nous connaissons de manière partielle et, de manière partielle, nous prophétisons, jusqu'à ce que vienne ce qui est parfait [...] Maintenant nous voyons dans un miroir, en énigme ; alors nous verrons face à face⁴ »—

à l'instar de celle des anges :

« leurs anges dans les cieux voient sans cesse la face de mon Père qui est dans les cieux »⁵.

¹ C. D., XXII, XVIII : « *apud eos tota quaestio de carnis in aeternum resurrectione soluetur.* »

² C. D., XXII, I, 1 : « *nec ita ut aliis moriendo decedentibus, aliis succedentibus oriendo species in ea perpetuitatis appareat, sicut in arbore, quae perenni fronde uestitur, eadem uidetur uiriditas permanere, dum labentibus et cadentibus foliis subinde alia, quae nascuntur.* »

³ Voir *infra*, « Chapitre IV. ORDO : Une mémoire ouverte », « 2° Non posse peccare : Le libre-arbitre plénier ».

⁴ I Co. 13, 9-12 cité en C. D., XXI, XXIX, 1 : « *Ex parte scimus et ex parte prophetamus, donec ueniat quod perfectum est [...] Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem faciem ad faciem.* »

⁵ Mt. 18, 10 cité en C. D., XXI, XXIX, 1 : « *angeli eorum in caelis semper uident faciem patris mei, qui in caelis est.* »

Cette comparaison avec les anges dont nous avons déjà vu qu'ils bénéficient d'une temporalité particulière¹ nous met sur la piste d'un lien entre vision de Dieu et éternité. D'une part, cette vision fera pénétrer les élus dans le regard surplombant de Dieu puisqu'ils connaîtront — mais seulement par l'esprit et non par les sens — leurs misères passées ainsi que l'éternelle misère des damnés ce qui leur inspirera de « chanter éternellement les misères du Seigneur »². D'autre part, conformément au verset du Psaume 45 « Reposez-vous et voyez que je suis Dieu »³, Augustin lie au point de les rendre synonymes cette vision de Dieu et ce repos du sabbat éternel⁴ — puisqu'il n'a pas de soir — et qu'il présente comme l'aboutissement de l'histoire et du projet de Dieu en établissant à nouveau rapidement la correspondance des jours de la création et des âges de l'humanité⁵. Pour notre part, nous voyons un autre lien entre vision de Dieu et éternité dans le fait que, dans le livre XI des *Confessions*, « le présent du présent » est défini comme « la vision directe »⁶ : l'éternité des élus est donc bien l'*extensio*, l'éternel présent qui fait sortir de l'inévitable *distensio* entre passé, présent et futur.

Au terme de ce développement sur l'*extensio* des damnés à partir du livre XXI et de l'*extensio* des élus à partir du livre XXII, une question se pose : s'agit-il de la même *extensio* ? S'il est évident qu'elles partagent toutes les deux de la définition de l'*extensio* la composante de la perpétuité collective — de la Cité de Dieu et de la cité du diable — et personnelle qui l'oppose à la successivité de la *distensio*, il est tout aussi évident que, contrairement aux damnés dont la consommation est la mutabilité même, seuls les élus bénéficient de cette seconde composante de cette définition de l'*extensio* qu'est l'immutabilité ce qui explique que seuls les élus aient le droit sous la plume d'Augustin à l'appellation de « vie éternelle » et d'« immortalité » comme à la fin de l'introduction du livre XXII :

« en elle [la Cité de Dieu] tous les citoyens seront immortels, car les hommes aussi obtiendront ce que n'ont jamais perdu les saints anges. »⁷.

¹ Voir *supra*, « 2° L'ange, créature de tout temps ».

² Ps. 88 (89), 2 cité en C. D., XXII, XXX, 4 : « misericordias Domini in aeternum cantabunt ».

³ Ps. 45, 11 cité en C. D., XXII, XXX, 4 : « uacate et uidete quoniam ego sum Deus ».

⁴ Voir C. D., XXII, XXX, 4.

⁵ Voir C. D., XXII, XXX, 5.

⁶ Augustin, *Confessions*, XI, xx, 26 : « praesens de praesentibus contuitus ».

⁷ C. D., XXII, I, 1 : « omnes in ea ciues immortales erunt, adipiscentibus et hominibus, quod numquam sancti angeli perdidit ».

CHAPITRE II : *AETERNITAS* : UNE MEMOIRE TOTALISANTE

C'est qu'Augustin conserve une conception ontologique du temps et de l'éternité où l'éternité est, comme l'immutabilité, en rapport avec le degré supérieur de l'Être.

Seconde section. Une mémoire partielle versus Une mémoire ouverte

On se souvient que, selon notre hypothèse d'interprétation générale de *La Cité de Dieu*, sur les défauts de la lecture (ou « mémoire ») païenne de l'histoire dénoncés dans les livres I à X dans un ordre progressif qui va du fonctionnement de cette mémoire (livres I à III) au produit de cette mémoire (livres IV à VIII) et jusqu'à son référent (livres IX et X), Augustin reconstruit une lecture (ou « mémoire ») chrétienne dans les livres XI à XXII¹. Dans ce cadre général, on peut opposer les livres II et III aux livres XI à XXII en ce que les deux premiers dénoncent la partialité du point de vue païen sur la présence du mal dans l'histoire et que les seconds intègrent ce mystère du mal dans une mémoire « ouverte », capable de penser le mal sans le réduire.

Chapitre III : Une mémoire partielle : Livres II et III

Le long résumé que fait Augustin du premier livre au début du deuxième² constitue une transition qui assure l'articulation argumentative entre le premier

¹ Voir *supra*, « Introduction générale », « Un conflit de mémoires ».

² Voir *C. D.*, II, II.

livre et les suivants. Alors que le premier livre se contentait de

« réfuter d'abord ceux qui attribuent [...] la récente dévastation de Rome par les Barbares, à la religion chrétienne »¹,

les suivants, prévenant en quelque sorte l'extension de l'attaque païenne en raison de l'obstination des Païens² et tirant les ultimes conséquences de la « théologie païenne de l'histoire », visent à

« maintenant [...] rappeler les maux subis par Rome depuis son origine, soit chez elle, soit dans les provinces qu'elle s'était assujetties ; maux que ces gens-là ne manqueraient pas d'imputer tous à la religion chrétienne, si déjà en ces temps là la doctrine évangélique avait fait retentir contre leurs dieux faux et trompeurs la plus libre des protestations. »³

C'est cette accusation fictive des Païens accusant le christianisme d'être responsable de tous les maux de l'histoire romaine qui explique qu'Augustin en réponse se limite dans cet inventaire du mal dans l'histoire romaine aux temps antérieurs au Christ :

« Qu'ils passent donc en revue avec nous, dans les temps antérieurs à l'Incarnation du Christ et à la connaissance par les peuples de son nom [...] les calamités multiples et variées qui ont accablé Rome⁴ ».⁵

Si le lecteur a pu ne pas remarquer en lisant le livre II, que dans cet inventaire qui s'étend sur les livres II et III, une répartition était faite entre les maux moraux objet du livre II et les maux matériels, objets du livre III⁶, l'introduction du livre

¹ C. D., II, II : « resistendum esse primitus eis, qui [...] maximeque Romanae urbis recentem a barbaris uastationem Christianae religioni tribuunt ».

² Voir C. D., II, I et *infra*, « a) Un opiniâtre entêtement (*obstinatissima peruicacia*) ».

³ C. D., II, II : « Deinceps [...] quae mala ciuitas illa perpessa sit ab origine sua siue apud se ipsam siue in prouinciis sibi iam subditis, quae omnia Christianae religioni tribuerent, si iam tunc euangelica doctrina aduersus falsos et fallaces eorum deos testificatione liberrima personaret. »

⁴ C. D., II, II : « recolant ergo nobis cum, antequam Christus uenisset in carne, antequam eius nomen ea, cui frustra inuident, gloria populis innotesceret, quibus calamitatibus res Romanae multipliciter uarieque contritae sint ».

⁵ Cette limite temporelle essentielle à la pertinence de l'argumentation augustiniennne est constamment rappelée :

-Voir C. D., II, XXI, 4 : « et pourtant aussi avant la venue du Christ (*adhuc tamen ante aduentum Christi*) » - « bien avant l'Incarnation du Christ (*antequam Christus in carne uenisset*) ».

-Voir surtout C. D., II, XVIII, 2 : « On voit cependant, je pense, [...] dans quel affreux borborygme de corruption était tombée cette Ville avant l'avènement du Roi d'en Haut. Car ces événements se sont passés non seulement avant que le Christ présent dans sa chaire eût commencé à enseigner, mais même avant qu'il fût né d'une Vierge. Puisque donc les païens n'osent pas imputer à leurs dieux les maux de ces temps-là [...], pourquoi imputent-ils les maux présents au Christ (*cernis tamen, ut opinor [...] conluuie morum pessimorum quo illa ciuitas prolapsa fuerit ante nostri superni regis aduentum. haec enim gesta sunt non solum antequam Christus in carne praesens docere coepisset, uerum etiam antequam de uirgine natus esset. cum igitur tot et tanta mala temporum illorum [...] cur mala praesentia Christo imputant*) ? »

⁶ L'annonce est en effet assez discrète que l'objet du livre II est l'inventaire des maux moraux :

III la clarifiera :

« *Je crois en avoir assez dit sur les maux d'ordre moral et spirituel [...]. Je crois bon maintenant de parler des seuls maux que les païens ne veulent pas souffrir, à savoir : la faim et la maladie, la guerre et la spoliation, la captivité et la mort violente, et autres semblables* »¹.

Une explication probable à cette répartition et au choix de traiter d'abord des maux moraux est qu'ils sont l'occasion d'une charge plus forte contre le paganisme : Tandis que la mémoire païenne oblitère seulement le mal matériel présent dans son histoire, son déni du mal moral révèle qu'il s'est insinué dans la République païenne à son insu par l'entremise des démons.

A. *Le mal moral insinué : Livre II*

Selon la méthode adoptée pour tous ces livres de la première partie de *La Cité de Dieu*, nous examinerons le point de vue des Païens — du moins tel qu'il est présenté par Augustin — avant d'analyser la critique d'Augustin et, finalement de prendre un peu de recul.

a) Un opiniâtre entêtement (obstinatissima pernicacia)

D'une manière très originale, l'introduction du livre II fait précéder le rappel du livre I — au chapitre II — et l'annonce de l'objet du livre II — au chapitre III — d'une sorte de justification de la poursuite de l'ouvrage² par les objections sans fin lancées par les Païens :

« *Si je voulais réfuter leurs objections, autant de fois qu'ils s'obstinent, le front têtue, à parler sans réfléchir, uniquement soucieux de contredire, vaille que vaille mes affirmations, infinie, pénible et stérile, vous le voyez, serait ma*

« Et d'abord pourquoi les dieux des païens n'ont-ils pas voulu arrêter le dérèglement si prononcé de leurs mœurs (Primo ipsos mores ne pessimos haberent, quare di eorum curare noluerunt) ? »

¹ C. D., III, 1 : « *Iam satis dictum arbitror de morum malis et animorum [...]. nunc de illis malis uideo dicendum, quae sola isti perpeti nolunt, qualia sunt fames morbus, bellum exspoliatio, captiuitas trucidatio, et si qua similia* ».

² C'est ce qui a fait croire à une extension progressive du projet de *La Cité de Dieu*. L'annonce détaillée de l'objet de chacun des livres de la première partie au chapitre XXXVI du livre I et, même, des trois articulations de la seconde partie au chapitre XXXV, dément cette théorie. Voir *supra* « 1° Un exordium habile ».

tâche. »¹,

objections qui s'expliquent elles-mêmes par un aveuglement ou un entêtement, en tout cas, une maladie de l'esprit :

« *Et la faute en en est soit à un excessif aveuglement, qui empêche de voir même l'évidence, soit à un opiniâtre entêtement (obstinatissima peruicacia) qui empêche de l'admettre même quand on la voit.* »²

Ce préambule au livre II qui sert donc de justification à la poursuite de l'ouvrage, sert aussi, selon nous, de clef d'interprétation pour ce qui est de l'organisation du livre II. Celle-ci, en effet, ne se laisse pas facilement réduire au découpage proposé par les éditions, qu'il s'agisse du découpage ternaire proposé par G. Bardy pour l'édition de la Bibliothèque Augustinienne —« *Section I. La corruption des mœurs individuelles [II, IV.V] ; Section II. La corruption des mœurs sociales [II, VI-XVI] ; Section III. La corruption des mœurs politiques [II, XVII-XXVII]* »³— ou du découpage binaire de D. Gentili pour la *Nuova Biblioteca Agostiniana* —vie privée (II, I.XX) et vie publique (II, XXI.XXIX)—. En revanche, ne pourrait-on pas considérer chacun des développements successifs du livre II comme l'examen par Augustin des différentes réponses entêtées que lui font ses adversaires païens, lorsqu'il suggère l'idée que les dieux du paganisme n'ont pas donné au peuple romain de lois morales susceptibles de le délivrer des maux moraux par la punition ou la récompense ? Tout se passe en effet comme si, à cette attaque :

« *Qu'on nous dise en quels lieux ces maximes⁴ étaient lues comme un enseignement des dieux et écoutées par les foules assidues de leurs*

¹ C. D., II, 1 : « *dicta contraria si totiens uelimus refellere, quotiens obnixa fronte statuerint non cogitare quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant, quam sit infinitum et aerumnosum et infructuosum uides.* »

² C. D., II, 1 : « *siue nimia caecitate, qua nec aperta cernuntur, siue obstinatissima peruicacia, qua et ea quae cernuntur non feruntur* ».

- M. Marin dans son article « *Il II libro de De Civitate Dei* » (*Lectio Augustini XV-XVI-XVII. Settimana Agostiniana Pavese [1999-2001]*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, p. 47-67) rassemble d'autres références sur ce thème des contradicteurs obstinés pour en faire un thème récurrent chez Augustin : les « *raisonneurs loquaces plus arrogants que compétents* » (*De Trinitate* I, 2, 4) - « *peruicacia contendendi* » (*De Genesi ad litteram* X, 23, 39) - « *contentiosum studium et praeoccupatio diuturni erroris* » (*Ep.* 138, 4, 20).

³ Bibliothèque Augustinienne n°33, « *Tables des Matières* », p. 866.

⁴ Il s'agit des maximes qui pourraient être données en réponses aux questions citées de vers de Perse (*Satires*, III, 66-72). Voir C. D., II, VI.

adoreurs »¹,

les Païens répondaient successivement 1° qu'il y eut à Rome des écoles philosophiques, 2° que, bien-sûr, le théâtre, plus séduisant que l'enseignement philosophique a limité l'influence de ce dernier, mais que les Romains ont, à leur tour, essayé de limiter l'effet de nuisance des jeux théâtraux, 3° que, de toute façon, bien des lois romaines sont d'origine non-divine, 4° que le sens naturel du bien jusqu'à la destruction de Carthage a rendu inutile l'existence de lois morales, 5° qu'ensuite, les dieux ayant abandonné la patrie, ils n'ont pas pu lui donner de lois morales, 6° qu'il existe un enseignement moral dispensé par les dieux mais inconnaissable puisqu'ésotérique ?

1° L'existence d'écoles philosophiques

« *Peut-être (An forte) va-t-on nous citer les écoles des philosophes et leurs discussions ?* »²

Augustin règle rapidement son sort à cette première réponse païenne à coups de trois arguments³. Le premier, assez pertinent dans le cadre de cette discussion à référence nationale — les dieux ont-ils donné des lois morales au *peuple romain* ? — et assez juste historiquement, est que ces écoles sont d'origine grecque. Le deuxième selon lequel ces écoles philosophiques ont découvert des vérités morales mais pas toutes, et en particulier pas la vertu d'humilité, rejoint le jugement habituel d'Augustin sur les Néoplatoniciens. Le troisième argument ajoute que l'enseignement moral que pourraient avoir les écoles philosophiques est de toute façon sans influence face à la force de l'enseignement immoral du théâtre illustrée par une scène de l'*Eunuque* de Térence dans laquelle un jeune débauché contemple une peinture murale représentant l'accouplement de Jupiter et de Danaé.

¹ C. D., II, VII : « *dicatur in quibus locis haec docentium deorum solebant praecepta recitari et a cultoribus eorum populis frequenter audiri* ».

² C. D., II, VII : « *An forte nobis philosophorum scholas disputationesque memorabunt?* »

³ Voir C. D., II, VII.

2° La limitation de l'effet de nuisance des jeux théâtraux

Le long développement qui suit sur le théâtre¹ s'explique par ce troisième argument : il est en effet construit à partir de la réponse que lui font les Païens et dans laquelle ils reconnaissent implicitement une certaine immoralité au théâtre, mais défendent Rome en cherchant à montrer qu'elle a essayé de limiter l'effet de nuisance des jeux théâtraux. Leur première défense consiste à souligner que ce sont des actions imaginaires qui sont représentées². Comme seconde défense, ils rappellent que les Romains avaient depuis longtemps interdit toute attaque privée dans les comédies³ — comme en témoigne Scipion l'Africain dans une page du *De republica* de Cicéron — que, dans cette sorte de mise en scène de procès, Augustin laisse aux Païens la licence de longuement citer⁴. Enfin, les Païens se flattent que Rome ait, pour limiter l'influence sociale du théâtre, privé les acteurs de certains honneurs et, en particulier, des magistratures comme l'atteste l'autorité du même Scipion sous la plume de Cicéron⁵.

3° L'origine non-divine des lois romaines

Le chapitre XVI développe l'idée que les lois romaines sont d'origine non-divine puisqu'elles ont été empruntées aux lois athéniennes de Solon⁶ — et non aux lois lacédémoniennes inspirées à Lycurgue par Apollon — complétées par les lois de Numa Pompilius dont il n'est pas dit qu'elles lui venaient de divinités. Ce chapitre doit-il être considéré, dans cette *disputatio* fictive entre Augustin et les

¹ Voir *C. D.*, II, VIII-XIV (ou : II, VIII-XVI).

² Voir *C. D.*, II, X et, en particulier, la phrase introductrice : « On allègue, il est vrai, pour la défense des dieux, que les actions mises sur leur compte ne sont pas vraies mais fausses et imaginaires (*Nam quod adfertur pro defensione, non illa uera in deos dici, sed falsa atque conficta*) .»

³ Il faut reconnaître ici une allusion à la punition dans la Loi des Douze Tables de l'*occentatio* c'est-à-dire de l'outrage public sous forme de satires en vers, pas nécessairement destinées à être jouées au théâtre dans la comédie.

⁴ Voir Cicéron, *De Republica*, IV, 11.12 cité en *C. D.*, II, IX.

⁵ Voir Cicéron, *De Republica*, IV, 10 cité en *C. D.*, II, XIII.

⁶ Augustin pense certainement à l'ambassade évoquée par Tite-Live (*Ab Vrbe condita*, III, 31, 8) et chargée d'étudier à Athènes les lois de Solon.

Païens, comme une troisième réponse des Païens ? Ce n'est pas clair.

4° Un sens naturel du bien jusqu'à la destruction de Carthage

En revanche, la phrase de Salluste selon laquelle les Romains auraient témoigné d'un sens naturel du bien jusqu'à la destruction de Carthage est bien mise dans la bouche des Païens comme une réponse à l'attaque initiale d'Augustin insinuant que les dieux romains n'ont jamais donné de lois morales à leur peuple. La reprise anaphorique de « *An forte* » —comme pour introduire la première réponse s'appuyant sur l'existence d'écoles philosophiques¹—en est un signe :

« *Peut-être (An forte) les dieux n'ont-ils pas donné des lois au peuple pour cette raison, comme dit Salluste, que, chez lui, le sens du droit et du bien (ius bonumque) tirait moins sa force des lois que de son instinct naturel² ? »³*

5° L'abandon par les dieux de la patrie

Mais cette dernière explication ne concerne, selon les limites mêmes fixées par Salluste, que la période qui court jusqu'à la destruction de Carthage. Pour ce qui concerne la période qui suit, Augustin renouvelle sa question : Où sont les lois morales données par les dieux ? :

« *S'ils ont donné ces préceptes, qu'on les produise, qu'on les montre, qu'on les lise ! »⁴*

Augustin imagine alors, mais sur la base de controverses passées puisque cette défaisse faisait partie de « *leur[s] habitude[s]* », que les Païens invoquent l'autorité de Virgile pour attester que leurs dieux, ayant abandonné leur patrie, n'étaient plus en mesure de leur donner des lois morales :

« *Oseront-ils donc (An forte), en faveur de telles mœurs publiques et pour la défense de leurs dieux, nous opposer à leur habitude cette pensée de Virgile :*

¹ Voir *supra* « 1° L'existence d'écoles philosophiques », p. 175.

² Salluste, *De Coniuratione Catilinae*, IX, 1

³ C. D., II, XVII : « *An forte populo Romano propterea leges non sunt a numinibus constitutae, quia, sicut Sallustius ait, ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura ualebat?* »

⁴ C. D., II, XXII, 1 : « *aut si dederunt, proferatur ostendatur legatur* ».

CHAPITRE III : UNE MEMOIRE PARTIALE : LIVRES II ET III

Ils se sont retirés tous, abandonnant autels et sanctuaires, ces dieux grâce auxquels cet empire était resté debout ? »¹

La reprise de ce même verset virgilien, mais pour contester cette fois qu'on ait pu l'appliquer à la République romaine, conclut au chapitre XXV l'examen par Augustin de cette cinquième réponse des Païens :

« *Personne, je pense, n'osera plus affirmer que la République succomba alors, du fait 'que tous les dieux se sont retirés, abandonnant leurs autels et leurs temples' »*².

6° Un enseignement ésotérique

En lançant, avec l'affirmation initiale

« *les dieux n'ont eu nul souci de la vie morale des cités et des populations qui les adoraient »*³

cette *disputatio*, Augustin avait pris les devants et refusé par avance l'argument d'un enseignement caché et donc inconnu des historiens, mais qui n'en aurait pas été moins effectif pour autant⁴. Malgré cet avertissement et comme faute d'autres réponses, c'est celui-là que tentent en dernier recours les Païens pour soutenir l'existence d'un enseignement moral des dieux au peuple romain, déclenchant instantanément l'ironie⁵ d'Augustin :

« *on nous les présente [les dieux] donnant dans la partie secrète de leurs temples comme en de mystérieuses retraites de bons préceptes de morale à quelques initiés choisis.*⁶ »

¹ C. D., II, XXII, 2 : « *Vergilianam illam sententiam, sicut solent, pro defensione deorum suorum obponere audebunt: discessere omnes adytis arisque relictis di, quibus imperium hoc steterat? »*

² C. D., II, XXV : « *quam [i.e. rem publicam] non ideo tunc perisse quisquam, ut arbitror, iam dicere audebit, quia discessere omnes adytis arisque relictis di ».*

³ C. D., II, VI : « *de uita et moribus ciuitatum atque populorum a quibus colebantur illa numina non curarunt ».*

⁴ Voir C. D., II, VI : « *Qu'on ne vienne pas nous alléguer je ne sais quels chuchotements soufflés à l'oreille d'une poignée d'initiés et transmis avec un air de religion comme des mystères qui enseigneraient la probité de la vie et la chasteté (nec nobis nescio quos susurros paucissimorum auribus anhelatos et arcana uelut religione traditos iactent, quibus uitae probitas castitasque discatur) ! ».*

⁵ Plus généralement, sur l'ironie dans *La Cité de Dieu*, voir C. Biot, *L'Ironie et l'humour de saint Augustin dans La Cité de Dieu*, D.E.S. dactylographié, Fac. de Lettres de Dijon, 1967. Et pour une étude stylistique du livre II, M. Marin, « *Il libro II...* », art. cit., « 4. *La forme expressive* », p. 64-67.

⁶ C. D., II, XXVI, 1 : « *perhibentur tamen in adytis suis secretisque penetralibus dare quaedam bona praecepta de moribus quibusdam uelut electis sacratis suis ».*

Ainsi donc, peut-on lire l'ensemble du livre II comme une immense *disputatio* fictive entre les Païens cherchant désespérément à répondre à l'attaque lancée par Augustin : « Vos dieux ne se sont pas souciés de la vie morale du peuple romain » et Augustin détruisant successivement le bien fondé de ces réponses. Aussi, même dans ce premier temps de l'étude du livre où nous cherchons à dégager le point de vue des Païens selon Augustin et s'il témoigne bien selon lui d'« *un opiniâtre entêtement* », nous sommes tentés de prendre à l'avance un peu de recul et de renverser le propos : Augustin ne témoigne-t-il pas lui aussi, de son côté, d'« *un opiniâtre entêtement* » dans son attaque. Car — notons-le — de la position d'accusé (les Chrétiens étaient accusés d'être responsables du Sac de Rome), il est passé à la position juridique d'accusateur des Païens¹ qui doivent, dès lors, trouver des arguments pour défendre leurs dieux de n'avoir pas prodigué d'enseignement moral au peuple romain, et le livre II a fait passer l'ensemble de l'ouvrage du genre du plaidoyer en faveur des Chrétiens — ce qu'était encore le livre I — à celui de réquisitoire sans concession contre les Païens.

b) Une duperie de démons malfaisants

Ce réquisitoire à travers la réfutation des objections successives des Païens est tellement fort qu'à la fin du livre, Augustin dénonce de la part des prétendus dieux romains une duperie de ce qui n'est à ses yeux que démons malfaisants. Mais la démarche est progressive : Augustin démontre d'abord que les Romains n'obéissaient pas avant la destruction de Carthage au droit naturel, puis il montre qu'il n'y a pas eu, par la suite, d'enseignement moral des dieux bien qu'ils fussent présents, que leur présence a été bien plutôt un encouragement aux vices, ce qui lui permet finalement de suggérer qu'il ne faut voir là que duperie de démons comme il l'avait insinué au fil du livre.

- Voir *C. D.*, II, xxvi.xxvii.

¹ Voir *C. D.*, II, III : « en rappelant ces maux, je plaide aussi *contre* les ignorants [...] (*me ista commemorantem adhuc contra inperitos agere*) » - « s'ils le peuvent qu'ils défendent sur ce point leurs dieux (*in his defendant, si possunt, deos suos*) ».

1° Pas de droit naturel avant la destruction de Carthage

On se rappelle¹ que pour répondre à l'attaque d'Augustin reprochant aux dieux du paganisme de ne pas avoir dispensé d'enseignement moral au peuple romain, les Païens ont avancé l'idée que, de toute façon, jusqu'à la destruction de Carthage, les Romains n'avaient pas eu besoin de lois morales puisque, selon Salluste,

« chez eux, le sens du droit et du bien tirait moins sa force des lois que de son instinct naturel »².

La contestation d'Augustin va donc consister à appliquer ironiquement cette phrase qui définit, avec cette coïncidence du Droit et du Bien, une sorte de moralité absolue³, à des épisodes particulièrement peu glorieux de l'histoire romaine : l'enlèvement des Sabines⁴

—« C'est donc, je pense, en vertu de ce sens du droit et du bien que fut commis le rapt des Sabines. »⁵—

puis, avec des formules ironiques du même type, la démission forcée du consul Lucius Tarquinius Collatinus par son collègue Junius Brutus à cause de sa parenté avec les Tarquins et la condamnation de Marcus Camillus, particulièrement ingrate après ses victoires contre Véies et contre les Gaulois⁶. Après avoir mis Salluste en contradiction avec des faits connus par Tite-Live, Augustin s'ingénie à le mettre ensuite en contradiction avec lui-même en produisant longuement un fragment de ses *Histoires* dont il exploite une phrase particulièrement bien choisie. En effet, la première partie de cette phrase

—« Les injustices des puissants provoquant la séparation de la plèbe et des

¹ Voir *supra*, « 4° Un sens naturel du bien jusqu'à la destruction de Carthage ».

² Salluste, *De Coniuratione Catilinae*, IX, 1. Cette phrase de Salluste se situe dans des paragraphes d'idéalisation, notamment militaire (Voir VII.VIII) des premiers temps de la République entre l'institution du régime (VI, 7) et la destruction de Carthage (X, 1) qui ont pour but de faire triompher la cupidité vers 90 avant notre ère afin d'accabler Sylla comme chef de parti sénatorial.

³ Dans l'expression « *ius bonumque* » la conjonction « *-que* » signifie une équivalence plus qu'une conjonction : « le Droit qui s'identifiait au Bien ». Voir P. Cambronne, *Un Voyage I, Op. cit.*, p. 122.

⁴ On notera l'entorse faite à l'esprit de Salluste pour lequel cette idéalisation morale et juridique ne concernait que les débuts de la République et certainement pas la royauté, condamnable à ses yeux en tant que régime politique. Or, l'enlèvement des Sabines remonte à la période royale.

⁵ *C. D.*, II, XVII : « *ex hoc iure ac bono credo raptas Sabinas* ».

⁶ Voir *C. D.*, II, XVII.

CHAPITRE III : UNE MEMOIRE PARTIALE : LIVRES II ET III

patriciens et d'autres dissensions intérieures sévèrent chez eux dès l'origine [...] »¹—

détruit la théorie d'un régime de droit naturel pendant les premiers temps de la République, puisque les conflits entre patriciens et plébéiens sont imputés à des « *injustices* » qui, en latin plus qu'en français, sonnent comme un déni du droit (*ius*). Mais Augustin ne résiste pas à prolonger la citation de Salluste, qui détruit lui-même sa théorie du droit naturel en expliquant par la crainte le respect de ce droit qui, du fait même, n'en est plus « naturel » :

« [...] car l'observation d'un droit juste et modéré ne dura pas plus longtemps que la crainte de Tarquin et la rude guerre avec l'Étrurie. »²

La même crainte, de Carthage cette fois, avouée par Salluste, ruine l'idée que ce droit naturel aurait pu triompher entre la deuxième et la troisième guerre punique, apogée pourtant selon Salluste de la « République vertueuse »³ :

« Il rappelle ensuite⁴, qu'entre la seconde et la troisième guerre punique, le peuple romain vécut dans une vertu parfaite et une complète concorde, notant d'ailleurs que cette heureuse harmonie avait pour cause non l'amour de la justice, mais l'incertitude, tant que Carthage resterait debout, d'une paix mal assurée. »⁵

2° Après, pas d'enseignement moral des dieux, même présents

Après cet apogée, Salluste tant dans le *De Coniuratione Catilinae* que dans les *Histoires* décrit par étapes la décadence morale des Romains après la destruction de Carthage. Tout naturellement, Augustin le cite donc, cette fois-ci non plus pour discréditer par l'ironie ses théories historiques, mais à titre d'autorité comme témoin de la décadence politique de Rome dans le *De Coniuratione Catilinae* :

« la République s'est peu à peu transformée et de très belle et très bonne est

¹ Salluste, *Histoires*, frag. I, 11 : « *nam iniuriae [...] ualidiorum et ob eas discessio plebis a patribus aliaque dissensiones domi fuere iam inde a principio [...]* » cité en C. D., II, XVIII, 1.

² Salluste, *Histoires*, frag. I, 11 : « *neque amplius quam regibus exactis, dum metus a Tarquinio et bellum graue cum Etruria positum est, aequo et modesto iure agitatum.* » cité en C. D., II, XVIII, 1.

³ L'expression est d'H. Inglebert dans *Les Romains chrétiens...*, Op. cit., p. 469.473.

⁴ Voir Salluste, *Histoires*, frag. I, 11.

⁵ C. D., II, XVIII, 1 : « *nam cum optimis moribus et maxima concordia populum Romanum inter secundum et postremum bellum Carthaginense commemorasset egisse causam que huius boni non amorem iustitiae, sed stante Carthagine metum pacis infidae fuisse dixisset* ».

devenue très mauvaise et très corrompue »¹

et, surtout, comme témoin de sa décadence morale dans les *Histoires* :

« En ces temps-là, les mœurs antiques, au lieu de fléchir insensiblement comme auparavant, précipitèrent leur chute comme un torrent. »²

Mais, pour corroborer ce témoignage, Augustin ajoute celui de Cicéron qui, au second livre du *De Republica*, fait conclure un débat entre Philus et Laelius autour de la question de savoir si un état peut être gouverné dans l'injustice ou seulement dans la plus stricte justice³ par ce raisonnement syllogistique : La « république » étant « la chose du peuple », on peut dire qu'il n'y a plus de république —et pas seulement qu'elle est corrompue— lorsqu'elle est gouvernée par un tyran ou par une faction⁴. Ce jugement politique s'appliquait parfaitement à la situation contemporaine des interlocuteurs du dialogue tenu après l'assassinat de l'un des Gracques⁵. Mais, le point de vue moral étant plus déterminant dans son argumentation, Augustin lui ajoute le jugement moral de Cicéron lui-même dans le cinquième livre du même *De Republica* :

« C'est par nos vices [...] que tout en gardant le mot de république, nous avons en réalité perdu la chose depuis longtemps. »⁶

Fort de ce double témoignage sur la décadence politico-morale de la République romaine, Augustin revient à sa charge habituelle :

« pour prévenir sa perte, les dieux ses gardiens auraient dû avant tout donner les préceptes de vie morale à leur peuple d'adorateurs »⁷.

Or, il n'y a pas, selon Augustin, de trace de commandements moraux de la part des dieux et c'est pour mieux en attester que, dans une longue prosopopée des Païens⁸, il met dans leur bouche des préceptes immoraux qu'ils se seraient donnés à eux-mêmes, faute de préceptes moraux donnés par les dieux⁹. Il faut lire ce

¹ Salluste, *De Coniuratione Catilinae*, V, 9 : « paulatim mutata pulcherrima atque optima pessima ac flagitiosissima facta est » cité en *C. D.*, II, XVIII, 2.

² Salluste, *Histoires*, frag. I, 16 : « ex quo tempore maiorum mores non paulatim ut antea, sed torrentis modo praecipitati, adeo iuventus luxu atque auaritia corrupta » cité en *C. D.*, II, XVIII, 2 et repris en II, XIX.

³ Voir *C. D.*, II, XXI, 1.

⁴ Voir *C. D.*, II, XXI, 2.

⁵ Voir *C. D.*, II, XXI, 1.

⁶ Cicéron, *De Republica* V, 1 cité en *C. D.*, II, XXI, 3.

⁷ *C. D.*, II, XXII, 2 : « ut ergo non periret, di custodes eius populo cultori suo dare praecipue uitae ac morum praecepta debuerunt ».

⁸ Voir *C. D.*, II, XX.

⁹ La parodie du texte de loi avec l'omniprésence du subjonctif est donc essentielle pour bien

morceau de bravoure de l'apologétique que nous ne pouvons reproduire ici.

3° Pire : Un encouragement aux vices

Même s'il ne donne pas lieu à un développement séparé des précédents, il semble important, pour montrer la progression de la critique augustinienne, de dégager le renchérissement auquel se livre Augustin par rapport à l'affirmation précédente : Non seulement les dieux n'ont pas donné de lois morales au peuple romain, mais, pire encore, ils l'ont encouragé aux vices :

« Donc, quand cette République se perdait par ses mauvaises mœurs, leurs dieux n'ont rien fait pour les diriger et les corriger et afin qu'elle ne périsse pas ; bien au contraire, ils ont travaillé à les dépraver et à les corrompre, pour la faire périr. »¹

Ce renchérissement était déjà perceptible dans le développement sur le théâtre puisque, loin qu'il soit un lieu d'enseignement moral d'origine divine, Augustin en faisait une école d'immoralité². Mais c'est surtout dans les victoires de Marius, dans celles de Sylla et dans les guerres civiles qu'Augustin voit l'encouragement des dieux à la débauche. Malgré la prétention — « *Je laisse de côté ce fait que [...] le lise qui voudra chez les historiens* »³ —, Augustin insiste à propos de la marche victorieuse de Marius sur Rome, d'une part, sur les prières adressées à la déesse Marica de lui accorder la réussite et, d'autre part, sur la cruauté de sa victoire à Rome « *sanglante, inhumaine, plus sauvage que celle d'un ennemi* »⁴ ; il suggère par là que Marica a favorisé cette cruauté, forme d'immoralité pour lui. De la même façon, Augustin signale, d'une part, le caractère exceptionnellement

comprendre la fonction de ce chapitre dans l'argumentation du livre II. Elle est bien rendue par le terme « manifeste (*manifesto*) » de L. Alici (*Nuova Biblioteca Agostiniana*, 5 / 1, n. 1, p. 152).

¹ C. D., II, XXIII, 2 : « *illa igitur respublica malis moribus cum periret, nihil di eorum pro dirigendis uel pro corrigendis egerunt moribus, ne periret ; immo deprauandis et corrumpendis addiderunt moribus, ut periret.* »

² Ce thème patristique de l'immoralité du théâtre s'explique par l'évolution durant les trois premiers siècles de notre ère, d'une part, de la comédie vers le mime qui selon Plinie (*Lettres* II, 11) se faisait « la reproduction en plein jour de sujets grossiers et de personnages quelque peu légers (*a diuturna imitatione uilium rerum et leuium personarum*) », d'autre part de la tragédie vers le pantomime aux traitements volontiers violents et érotiques. Voir P. Cambronne, *Un Voyage 1*, Op. cit., p. 55-57.

³ C. D., II, XXIII, 2 : « *omitto quod [...], eos qui scripserunt legant qui uolunt.* »

⁴ C. D., II, XXIII, 2 : « *quam cruenta, quam inciuilis hostilique inmanior.* »

favorable des aruspices pris avant la marche de Sylla sur Rome contre Marius puis des oracles de Jupiter révélés lors de son conflit avec Mithridate avant d'insister sur l'immoralité que lui permirent ces deux victoires : « *Il s'apprêtait à déchaîner de si grands maux par son abominable guerre civile* »¹. Les deux motifs du prodige annonciateur de victoire et de la cruauté qui s'en est suivie sont rassemblés dans une même phrase à propos de la victoire de Tarente, comme pour suggérer un lien de causalité entre faveur divine et pratique de l'immoralité :

« *celui à qui une couronne d'or dessinée sur le foie de veau parut un signe éclatant de sa victoire commit, une fois vainqueur, des abominations.* »²

Quant aux horreurs des guerres civiles dont il fait un emblème d'un soldat découvrant dans le cadavre d'un homme nu son frère, Augustin en voit un encouragement divin dans un combat de dieux qui aurait précédé une bataille de citoyens en Campanie, les dieux autorisant les hommes à la cruauté par leur exemple³.

4° Une duperie des démons

Toute la progression argumentative d'Augustin dans ce livre II converge vers l'affirmation que ceux que les Païens prennent pour des dieux ne sont que des démons qui se font passer pour des dieux.

Ainsi, préférons-nous voir, dans l'épisode rapporté au début du livre de la Vierge Céleste qui a choisi le vertueux Scipion Nasica pour porter sa statue à Rome⁴, plutôt qu'un développement sur « la corruption les mœurs individuelles »⁵, un événement exemplaire du mécanisme de l'œuvre des démons en vue de la corruption morale des hommes. En effet, après un premier chapitre consacré à l'obscénité du culte de la Vierge Céleste auquel Augustin apporte son

¹ C. D., II, XXIV 1: « *mala tanta facturum scelestis armis ciuilibus* ».

² C. D., II, XXIV 2: « *quae [i.e. scelera] illic uictor tam horrenda commisit, cui corona aurea ipsius uictoriae inlustrissimum signum in uitulino iecore apparuit* ».

³ Voir C. D., II, XXV, 1.

⁴ Voir C. D., II, IV.v.

⁵ Comme le propose G. Bardy dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne (n°33, p. 317).

témoignage personnel de spectateur adolescent à Carthage¹, Augustin termine le second chapitre sur un syllogisme qui conclut au fait que Scipion Nasica n'a pu qu'être dupé par la Vierge Céleste et que nous pouvons ainsi reconstituer : « Scipion Nasica qui a été suffisamment vertueux pour s'opposer à la construction du premier théâtre romain n'aurait jamais accepté que sa mère fût ainsi traitée. Or, la Mère des Dieux a choisi cet homme le plus vertueux pour porter dans ses mains sa statue à Rome. La Mère des dieux loin d'aider les hommes a donc² cherché à les duper ». Or, la tromperie est la marque même des démons qu'Augustin avait déjà vus à l'œuvre dans les *Fercula* offerts à la Vierge Céleste :

« *Qui ne sait, en effet, que les esprits de ce genre se délectent de pareilles obscénités, à moins d'ignorer totalement l'existence de ces esprits immondes qui sous le nom de dieux trompent les hommes [...] ?* »³

L'immoralité du théâtre est, elle aussi, selon Augustin, l'œuvre de démons.

Pourtant, c'est bien à la volonté des dieux qu'en revient, selon lui, l'initiative :

« *Ce sont les dieux eux-mêmes qui en ont âprement exigé et d'une certaine manière extorqué la représentation solennelle* »⁴.

Mais les trois défenses formulées fictivement par les Païens essayant de montrer que les Romains avaient tenté de limiter l'effet de nuisance⁵ du théâtre sont autant d'occasion pour Augustin de suggérer que les démons sont à l'œuvre dans le théâtre. Les Païens se défendent-ils en rappelant que les actions mises sur le compte des dieux au théâtre ne sont qu'imaginaires ? Augustin y voit une malice plus grande des démons à l'œuvre au théâtre :

« *Leur conduite n'en est que plus criminelle au regard de la vraie piété. Mais à considérer la malice des démons, quoi de plus astucieux et de plus habile dans l'art de duper ?* »⁶

Les Païens romains font-ils remarquer, pour leur défense, qu'au moins, leurs

¹ Voir *C. D.*, II, IV.

² Nous proposons de traduire par « Or » la conjonction « *Proinde* » de la fin du chapitre V (« *Proinde talis mater [...]* ») pour mieux marquer le début de la mineure de ce syllogisme et par « Donc » la conjonction « *igitur* » de la fin du chapitre V (« *Quo modo igitur [...]* ») pour mieux marquer le début de la conclusive.

³ *C. D.*, II, IV : « *quis enim non sentiat cuiusmodi spiritus talibus obscenitatibus delectentur, nisi uel nesciens, utrum omnino sint ulli immundi spiritus deorum nomine decipientes [...] ?* »

⁴ *C. D.*, II, VIII : « *ipsos deos, ut sibi sollemniter ederentur [...], acerbe imperando et quodammodo extorquendo fecisse* ».

⁵ Voir *supra*, « 2° La limitation de l'effet de nuisance des jeux théâtraux ».

⁶ *C. D.*, II, X : « *id ipsum est scelestius, si pietatem consulas religionis ; si autem malitiam daemonum cogites, quid astutius ad decipiendum atque callidius ?* »

législateurs ont refusé toute attaque privée dans les comédies ? Augustin rétorque qu'en les autorisant, les Grecs ont été plus logiques et moins présomptueux puisque les critiques aux dieux étaient permises¹. C'est cette présomption qu'il reproche à Scipion, soutien, dans la *République* de Cicéron, de la loi des Douze Tables punissant l'*occentatio* en s'adressant directement à lui :

« Fais-tu donc plus de cas de l'honneur d[un] Sénat que de celui du Capitole ? et plus encore de la seule Rome que de celui du ciel tout entier ? »²

Et si Scipion insistait en répondant :

« Comment refuser l'impunité à ces infamies dont les dieux eux-mêmes ont voulu faire un rite sacré ? »³,

alors Augustin en profiterait pour suggérer que ces prétendus dieux ne sont que des démons :

« Pourquoi alors ne pas en déduire que ce ne sont pas là de vrais dieux [...] ? comment n'a-t-on pas vu en eux des esprits haïssables, puisque par désir de tromper ils ont demandé qu'on mît au nombre de leurs honneurs la célébration de leurs crimes ? »⁴

Pour leur troisième défense, les Païens romains rappelaient que, au moins, leur République refusait certains honneurs aux acteurs. Par le même intermédiaire de la critique par l'illogisme, Augustin fait déboucher cette troisième défense sur la même conclusion que le théâtre est l'œuvre de la duperie des démons. Augustin commence en effet par opposer aux Romains les Grecs qui estimaient les acteurs dignes des plus hauts honneurs de la cité⁵, juge les Romains illogiques

« Au nom de quelle logique les hommes de la scène sont-ils exclus de tous les honneurs, alors que les jeux de la scène comptent parmi les honneurs rendus aux dieux ? »⁶

et suggère au terme d'un étrange syllogisme que les dieux romains ne sont pas dignes d'être adorés :

« les Grecs posent la majeure : 'Si de tels dieux doivent être adorés, assurément de tels hommes doivent être honorés.'. Les Romains posent la mineure : 'Or, de

¹ Voir C. D., II, X.

² C. D., II, XII : « ita ne pluris tibi habenda est existimatio curiae uestrae quam Capitolii, immo Romae unius quam caeli totius ».

³ C. D., II, XIII : « quomodo nos ista inpunita esse nollemus, quae ipsi di sacra esse uoluerunt ».

⁴ C. D., II, XIII : « cur non ergo hinc magis ipsi intellecti sunt non esse di ueri [...] quomodo quaeso colendi putati sunt, quomodo non detestandi spiritus intellecti, qui cupiditate fallendi inter suos honores sua celebrari crimina poposcerunt ? »

⁵ Voir C. D., II, XI.

⁶ C. D., II, XIII : « qua consentanea ratione homines scaenici ab omni honore pelluntur, et ludi scaenici deorum honoribus admiscentur ? »

CHAPITRE III : UNE MEMOIRE PARTIALE : LIVRES II ET III

tels hommes ne doivent à aucun prix être honorés'. Et les chrétiens tirent la conclusion : 'Donc il ne faut à aucun prix adorer de tels dieux.' »¹

Pour autant, Augustin n'a pas encore démontré qu'il s'agissait de faux dieux. Pour ce faire, il rappelle que Platon prévoyait de chasser de sa cité les poètes. Tout se passe donc comme si les Romains, sans pour autant élever comme à Romulus un temple à Platon², avaient, sur certains points, comme le déshonneur des acteurs, obéi à Platon, mais pas sur d'autres comme l'exil des poètes. Si les législateurs se sont ainsi montrés « *censeurs des dieux* » — parmi lesquels Platon reconnu par Labéon comme un demi-dieu —, il faut y voir l'action sournoise des démons qui

« par leur ordre ont extorqué aux Romains graves et vertueux de telles représentations. »³

Toute la suite des autres malheurs moraux de Rome sont dus aux démons comme ceux dont Sylla accabla Rome :

« vaincu et ligoté par ses vices affreux et ainsi beaucoup plus étroitement assujetti aux démons eux-mêmes. »⁴

On n'est donc pas surpris de trouver dans l'exhortation finale au peuple romain l'injonction de bannir les démons :

« Si donc tu désires la société bienheureuse, évite la société des démons ! »⁵

c) Deux rapports des dieux à l'état, des dieux aux mœurs et des mœurs à l'état

Pour mieux attaquer les Païens sur le premier maillon, Augustin fait, consciemment ou non, comme si la protection qu'offrent les dieux à l'état romain (chaîne de causalité) passait par un enseignement moral des dieux en direction du peuple (premier maillon) puisque, par ailleurs, les Païens reconnaissent un lien entre les vertus des Romains et la grandeur de leur état (second maillon). Mais tandis que la chaîne entière de causalité et le second maillon sont à peu près

¹ C. D., II, XIII : « *proponunt Graeci : si di tales colendi sunt, profecto etiam tales homines honorandi. adsumunt Romani : sed nullo modo tales homines honorandi sunt. concludunt Christiani : nullo modo igitur di tales colendi sunt.* »

² Voir C. D., II, XV

³ C. D., II, XXIV, 1 : « *isti, ut talia etiam agerentur, iubendo extorserunt grauitati et modestiae Romanorum.* »

⁴ C. D., II, XXIV, 2 : « *captius nefandis uitiiis et per haec ipsis etiam daemonibus multo obstrictius subderetur.* »

⁵ C. D., II, XXIX, 2 : « *proinde si ad beatam peruenire desideras ciuitatem, deuita daemonum societatem.* »

reconnus par les Païens, le premier maillon sur lequel porte la critique d'Augustin semble étranger à la mentalité païenne.

1° À peu près le même rapport des dieux à l'état et des mœurs à l'état : Une conception morale et religieuse de l'état

Que la survie voire la prospérité matérielle de l'état dépende de la protection de la divinité, c'est une conviction qu'Augustin partage avec les Païens. À propos de Sylla¹, il rappelle même que c'est la fonction du culte que d'attirer cette protection des dieux :

« Dira-t-on peut-être que les dieux ne l'ont pas aidé. On fait alors un aveu d'importance : [...] c'est avouer d'un mot l'inefficacité du recours aux dieux et l'inutilité de leur culte. »²

À l'autre bout de la chaîne de causalité, il semble bien qu'il y ait, aux yeux d'Augustin, consensus entre les Païens et lui pour dire que « *les maux de l'âme font mourir les États* »³. Il en veut pour preuve le fait que Scipion dans le *De Republica* de Cicéron reprenne à son compte comme un oracle le vers d'Ennius :

« C'est sur ses mœurs antiques que repose l'État romain et sur ses grands hommes. »⁴

Et, de fait, cette causalité est sous-jacente à toute la pensée de la décadence qui est prégnante chez les historiens romains et qui se nourrit, philosophiquement, de la profonde homologie stoïcienne entre l'individu et la société et de l'exaltation, stoïcienne également, des vertus civiques et, politiquement, de l'attachement à la république des origines⁵. Ce consensus permet à Augustin de répéter que ce ne

¹ Cf. *C. D.*, II, III : « s'ils les adorent, c'est précisément pour que ces dieux évitent à leurs adorateurs ces maux dont ils prétendent, quand ils les souffrent maintenant, nous rendre responsables (*si propterea coluntur, ne ista mala patientur cultores eorum; quorum si quid nunc passi fuerint, nobis inputanda esse contendunt*). »

² *C. D.*, II, XXIII, 1 : « *non parum est quod fatentur [...] quod si ita esse concedunt, compendio nihil eos prodesse et coli superfluo confitentur*. »

³ *C. D.*, II, XVI : « *his [i.e. : mala animi] res publicas perire* ». »

⁴ Cicéron, *De Republica*, V, 1 cité en *C. D.*, II, XXI, 3 : « *Moribus antiquis res stat Romana uirisque* ». »

⁵ Cette convergence d'Augustin avec les historiens païens est soulignée par H. Inglebert dans *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.* : « la corruption des mœurs qu'il juge, avec la tradition romaine, comme la source de la décadence politique et sociale de la République » (p. 464.465) – Voir aussi son développement sur la conception morale de l'histoire chez Augustin : « Augustin [...] raisonne [...] uniquement en tenant compte des mœurs, ce qui est au fond un point de vue philosophique ou ascétique. » (p. 483).

sont pas les murs mais les mœurs de Rome qui se sont écroulés¹, utilisant le jeu de mots entre « *mœurs* (morum) » et « *murs* (murorum) » pour renforcer une opposition trouvée chez Plotin² : il sait qu’il pourra être compris par les Romains qui établissent, comme lui, un lien de causalité entre moralité du peuple et solidité de l’État. Pourtant il faut remarquer qu’Augustin et les Païens n’ont pas tout à fait la même conception de la moralité : La moralité essentiellement civique et héroïque des Païens est condamnée par Augustin quand elle tourne à la cruauté³ ; quant à la pudeur, au nom de laquelle il condamne le culte de la Vierge Céleste et dont il fait un sentiment naturel, on peut se demander ce qu’elle recouvrait dans la mentalité païenne.

2° Pas le même rapport des dieux aux mœurs : La moralité augustiniennne comme réponse à une Loi divine

Fort de ce relatif *consensus* sur la chaîne entière de causalité —des dieux à l’État— et sur le premier maillon —des mœurs à l’État—, Augustin, projetant sur le paganisme le même schéma de causalité qu’il voit à l’œuvre en christianisme, attend un rapport des dieux païens aux mœurs sous forme de lois morales données par les dieux au peuple et appliquées par le peuple comme expression de sa foi en les dieux. Or, il y a bien une dimension religieuse au *mos maiorum* puisque celui-ci comporte le respect de *Fides* et de *Pietas*, que *Virtus* est, elle aussi, une abstraction divinisée⁴ dont l’abandon fait précisément basculer, selon Salluste, dans la décadence morale du *Commodum* et de la *Cupido* de l’Âge de Fer⁵. Mais Augustin feint de ne pas la connaître, ou ne la perçoit effectivement pas, tant il est prisonnier du prisme de la religion chrétienne dans le regard qu’il porte sur la

¹ Voir *C. D.*, II, II ; II, XXVII.

² Cf. Plotin, *Ennéades* I, IV, 7, 24. - Voir Bibliothèque Augustinienne n°33, Note Complémentaire 13, p. 782.

³ L’expression de « passions civiques (*ciuica affectio*) » (*C. D.*, II, XXV, 1) est particulièrement significative de cet écart entre les conceptions païenne et chrétienne de la moralité.

⁴ Voir P. Cambonne, *Un Voyage I, Op. cit.*, p. 91.

⁵ Voir Salluste, *De Coniuratione Catilinae*, X.

païenne¹. Quoiqu'il en soit, c'est en des termes et des représentations bibliques qu'il attend des dieux romains qu'ils garantissent la protection morale du peuple contre les vices

—« *Il eût été normal, les hommes veillant au culte des dieux, que ceux-ci veillassent² aux actes des hommes* »³—

et, plus encore, qu'ils lui donnent une loi morale⁴. Cette attente d'Augustin est notamment visible lorsqu'il oppose, aux Écritures juives et chrétiennes, l'absence de préceptes donnés par les dieux au peuple romain :

« *Qu'on lise en revanche nos Écritures et l'on verra avec quel prestige, avec quelle autorité divine les Prophètes, les saints Évangiles, les Actes des Apôtres, les Épîtres lancent tant d'invectives contre la rapacité et le luxe* »⁵.

Il exige qu'on lui montre des lieux de cet enseignement moral divin —« *comme nous montrons nous-mêmes nos églises instituées pour cet office* »⁶— qui opère selon les deux principes de la récompense et du châtement :

« *là, l'Écriture sainte, doctrine de justice, retentit d'un lieu surélevé, en présence de tous, afin que ceux qui l'observent l'écoutent pour leur récompense, ceux qui la transgressent pour leur châtement.* »⁷

Mais c'est sans réaliser que l'idée même de l'écho d'une Loi morale divine dans une conscience humaine qui lui réponde par l'exercice même de sa moralité est complètement étrangère à la mentalité païenne qui répond : « *un homme n'est méchant que de sa propre volonté.* »⁸ sur les leçons de Platon.

¹ Ce partage est difficile à faire entre ce qui relève d'une certaine mauvaise foi en partie inhérente à la démarche apologétique et ce qui relève des *a priori* inconscients d'une nouvelle culture assimilée qui font qu'on ne comprend plus l'ancienne.

² Cet emploi du verbe « veiller (*curare*) » révèle l'emprunt au thème biblique du Dieu « gardien (*shomer*) d'Israël.

³ *C. D.*, II, IV : « *utique dignum erat, ut, quomodo isti illorum sacra, ita illi istorum facta curarent.* »

⁴ Le champ lexical de la loi (*lex*) qui revient très souvent dans ce livre II —« préceptes (*praecepta*) » et « commandements (*iussus*) »— n'est pas sans rappeler celui très large du *Ps.* 119 (118) sur le même thème.

⁵ *C. D.*, II, XIX : « *legant nostra et per prophetas et per sanctum euangelium, et per apostolicos actus et per epistulas tam multa contra auaritiam atque luxuriam* ».

⁶ *C. D.*, II, VI : « *sicut nos ostendimus ad hoc ecclesias institutas, quaquaersum religio Christiana diffunditur.* »

⁷ *C. D.*, II, XXVIII : « *ubi sancta scriptura iustitiaeque doctrina de superiore loco in conspectu omnium personante et qui faciunt audiant ad praemium, et qui non faciunt audiant ad iudicium.* »

⁸ Platon, *Timée*, 86d cité en *C. D.*, II, IV : « *uoluntate propria quisque malus est.* »

B. Le mal matériel oblitéré : Livre III

On se souvient qu'Augustin a explicité dans les premières lignes du livre III la répartition, dans l'inventaire qu'il fait des maux subis par Rome avant l'Incarnation du Christ et donc nullement imputables aux « temps chrétiens », entre maux moraux, objets du livre II et maux matériels, objets du livre III¹. De ce point de vue-là au moins, les Romains païens, forts de l'incroyable extension de l'empire, fruit de tant de victoires, pensent pouvoir revendiquer une longue histoire de faveurs matérielles obtenues grâce à la *pax deorum*. Pour leur répondre, Augustin parvient, avec toute sa connaissance historique, non seulement à montrer que cette protection divine dans le domaine matériel a été inefficace mais aussi à reconstituer une histoire romaine, toute faite de honte, de larmes et de sang, tant le mal matériel a été oblitéré non pas par les historiens romains mais par leurs lecteurs païens contemporains. Ce faisant, Augustin a-t-il pour but de réécrire une contre-histoire de Rome ? Ce qui est sûr, c'est que domine chez lui le point de vue moral et qu'il regarde Rome d'une autre Patrie.

a) *La pax deorum* : Les dieux, garants efficaces de félicité temporelle

À propos du Palladium sauvé par Metellus de l'incendie du temple de Vesta, Augustin semble vouloir ne s'en prendre qu'au caractère magique, dans la mentalité païenne, de ces emblèmes sacrés :

« Par un étrange aveuglement, les païens estiment que ces emblèmes périssables peuvent rendre impérissables le salut terrestre et la félicité temporelle de la cité. »²

¹ Voir *C. D.*, III, I.

² *C. D.*, II, XIX : « *caecitate mirabili eis sacris, quae perire possent, fieri potuisse existimant, ut*

En réalité, au-delà de ces emblèmes, c'est bien la capacité des dieux à assurer efficacement cette « *félicité temporelle* » qu'il remet en cause implicitement dès ce livre III et, plus explicitement, dans le livre IV. Sans employer le mot, c'est bien la *pax deorum* — ce contrat en vertu duquel les dieux assurent la protection voire la prospérité matérielle du peuple en échange du culte qu'il lui offre — qu'Augustin conteste donc¹.

1° Un peuple pieux tout au long de son histoire

Pour mieux montrer que cette présence ininterrompue à Rome de dieux pourtant continuellement honorés a été inefficace², Augustin n'hésite pas à la souligner tout au long de l'histoire romaine. Ainsi, même s'il s'en démarque³, Augustin rappelle la tradition païenne selon laquelle les dieux de Troie — ville aux murs d'origine divine⁴ — ont été emmenés à Rome par Énée⁵, fils de Vénus⁶. Il souligne que, peu après la fondation de la Ville par Romulus, fils de Mars, des cérémonies sacrées ont été instituées par Numa aux anciens dieux⁷ auxquels il s'est empressé d'ajouter une foule de nouveaux dieux⁸, ce qui fit une « *tutelle de tant de dieux* »⁹, si l'on ajoute les dieux apportés par les Sabins¹⁰. Mais, comme s'ils ne suffisaient pas, à la suite d'une peste générale, on fit venir Esculape d'Épidaure à Rome¹¹ et, comme pour le disculper¹² — car des femmes enceintes

salus terrena et temporalis felicitas ciuitatis perire non posset. »

¹ Voir M. Sordi, « Il III libro del *De Civitate Dei* », *Lectio Augustini XV-XVI-XVII. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum : « Ce qu'Augustin conteste à ses interlocuteurs païens, c'est proprement le lien indissoluble qu'ils établissent entre la *pax deorum* et la *felicitas* temporelle des individus et des cités (*Cio che Agostino contesta ai suoi interlocutori è proprio il legame indissolubile che essi pongono fra pax deorum e felicitas temporale degli individui e delle città*). » (p 70).

² Voir *infra*, « 2° Une protection matérielle inefficace ».

³ Voir *C. D.*, III, VII.VIII.

⁴ Voir *C. D.*, III, II.

⁵ Voir *C. D.*, III, XIV, 3.

⁶ Voir *C. D.*, III, IV.

⁷ Voir *C. D.*, III, IX.

⁸ Voir *C. D.*, III, XI.

⁹ *C. D.*, III, XIII : « *tot diis tutoribus* ».

¹⁰ Voir *C. D.*, III, XIII : « ces pactes de fraternité et d'affinité, de société et de divinité (*foedera germanitatis adfinitatis, societatis diuinitatis*) ».

¹¹ Voir *C. D.*, III, XVII, 2.

¹² Si le latin employait « *disculpare* » au lieu d'« *excusare* », on imagine à quels jeux de paronomases entre « *Aesculapius* » et « *disculpare* » se serait livré Augustin dans sa critique

mouraient encore de la peste—, les Livres Sibyllins déclarèrent qu'il fallait libérer les vieux édifices sacrés occupés par des hommes¹. Car il ne s'agit pas de multiplier les dieux puis d'en abandonner le culte. Au contraire, dans leur *pietas*, les Païens n'ont jamais oublié d'honorer les dieux, quitte à rétablir, comme ce fut fait pendant la Première Guerre Punique, les jeux séculaires et même des jeux consacrés aux dieux infernaux². Même si cela ressortit plus de la *fides* que de la *pietas*, la promesse faite séparément par les Sagontins et par Régulus « *sous leur présidence* »³ engageait les dieux selon Augustin. Enfin, après l'assassinat des frères Gracques, les Romains prirent soin d'ériger nouveau temple dédié à la Concorde⁴.

2° Une histoire glorieuse

Pas plus que la piété du peuple romain, Augustin ne conteste, sans pourtant trop y insister, la réalité de l'indéniable prospérité temporelle de Rome, particulièrement évidente dans ses conquêtes territoriales ; il se donne seulement pour objectif dans ce livre de rompre le lien de causalité qu'établissent les Païens, au nom de la *pax deorum*, entre la *pietas* du peuple romain et cette félicité temporelle. Ainsi, tout en modérant l'extension territoriale acquise pendant la période royale et en la relativisant par rapport aux malheurs qui l'ont permise

—*Toutes les victoires y furent achetées au prix de bien du sang et de bien des calamités. Et pourtant c'est à peine si elles élargirent l'empire de vingt milles autour de Rome* »—⁵,

il la reconnaît implicitement. De la même façon, il reconnaît le transfert de population après la victoire sur Albe⁶ et, implicitement, le bien matériel qu'il représente. Il laisse même momentanément les Païens justifier les maux matériels

ironique !

¹ Voir *C. D.*, III, XVII, 3.

² Voir *C. D.*, III, XVIII, 1.

³ *C. D.*, III, XX : « *ipsis praesidibus* ».

⁴ Voir *C. D.*, III, XXV.

⁵ *C. D.*, III, XV, 2 : « *cum illae omnes uictoriae tam multo sanguine et tantis emptae calamitatibus uix illud imperium intra uiginti ab urbe milia dilatauerint* ».

⁶ Voir *C. D.*, III, XIV, 3.

inhérents à la guerre contre Albe par les mots de « gloire » et de « victoire » ... pour les contester très vite

—« À quoi bon me donner ici pour prétexte le mot de gloire et le mot de victoire ? »¹—

comme des « voiles trompeurs » et des « vernis illusoires » qui cachent, si l'on veut bien regarder les « faits nus », le nom de « crime »² motivé par la « passion de dominer » comme le reconnaît Salluste³. Virgile aussi, dans ce vers « L'amour de la patrie triomphe et, avec lui, une immense passion pour la gloire »⁴, paraît faire l'éloge du massacre par Junius Brutus de ses fils et des frères de sa femme qui conspiraient pour le rétablissement de Tarquin, mais il le condamne selon Augustin. La critique vient donc très vite, sous la plume d'Augustin, du souci de la gloire. C'est le signe qu'il reconnaît à la Rome païenne une histoire grandiose, comme il lui reconnaît une histoire pieuse, sans lier pourtant les deux par une quelconque causalité.

b) L'illogisme des Païens

Toujours très en lien avec l'accusation lancée aux Chrétiens par les Païens d'être responsables du Sac de Rome —c'est ensuite que l'attaque augustinienne s'autonomisera par rapport à cette défense—, le livre III souligne les contradictions des Païens : pour être cohérents, ils auraient dû imputer à l'inefficacité de leurs propres dieux les malheurs bien plus profonds que Rome a connus avant l'Incarnation. Il y en a eu tellement, alors même que les dieux étaient honorés !

¹ C. D., III, XIV, 2 : « *quid mihi obtenditur nomen laudis nomenque uictoriae?* »

² Voir C. D., III, XIV, 2 et, en particulier, cette phrase : « Rome [...] appelait *gloire* le renom de son crime (*Roma [...] et sui sceleris laudem gloriam nominabat*) ».

³ Voir Salluste, *De Coniuratione Catilinae*, II, 2 cité en C. D., III, XIV, 2.

⁴ Virgile, *Énéide*, VI, 825 : « *Vincit amor patriae laudumque inmensa cupido* » cité en C. D., III, XVI.

1° Le renversement exemplaire de l'*exemplum*

Nous commencerons par le traitement par Augustin de l'*exemplum* traditionnel¹, non pas qu'il soit majoritaire dans le catalogue qu'il dresse des maux de l'histoire romaine mais exemplaire de la méthode augustinienne. On le sait : l'historiographie romaine aime à mettre en lumière l'exploit d'un citoyen (1) accompli au prix de maux subis (2) dans une situation particulièrement critique (3), souvent dans un contexte religieux (4). Augustin exploite à son avantage ce schéma classique de l'histoire romaine en inversant la « pointe » du récit : négligeant l'exploit (1), il souligne l'importance des maux subis (2) et le caractère extrême de la situation (3) — deux formes de mal matériel — et l'impuissance des dieux, pourtant présents (4), à le conjurer. Ainsi met-il l'accent dans l'*exemplum* de Valérius sur sa mort (2), alors qu'il défendait le Capitole, « *temple de tant de dieux avec leur roi Très Grand et Très Bon* »², censés protéger les Romains (4). La brûlure de Métellus (2) subie pour sauver le Palladium (4) évoqué tout à l'heure pousse au paroxysme le renversement de situation : un homme doit secourir l'emblème qui doit secourir la Cité !³ De même, tandis que l'*exemplum* classique d'Hortensius porte surtout sur son acceptation de la nomination comme dictateur, Augustin en déplace la pointe pour rappeler sa mort (2) au cours même de sa magistrature, « *grief d'autant plus grave contre les dieux qu'Esculape était déjà là* »⁴ (4). Parfois, c'est la situation critique (3), classiquement soulignée pour renforcer l'exploit du Romain (1) qui est mise par Augustin au premier plan comme la situation extrême de Rome sous les murs de Véies qui « *ne fut sauvée [...] que par le secours de Furius Camillus* »⁵, *exemplum* rapporté pour mettre en lumière non pas tant l'exploit de Furius Camillus (1) que le malheur où Rome était tombée (3). Ce renversement de l'*exemplum* classique est exemplaire de l'ensemble de la méthode d'Augustin qui, dans ce livre III, rapproche sans cesse

¹ Voir J. Doignon, « Les arts, appelés vertus, de bien vivre et de parvenir à une félicité immortelle' (Aug., *Ciu.* 22, 24, 3). De l'usage de l' 'exemple' des Romains », *Revue des Études Augustiniennes*, n°36, 1990, p. 120-146.

² *C. D.*, III, XVII, 2 : « *turba tot numinum cum suo maximo atque optimo rege, cuius templum [...]* ».

³ Voir *C. D.*, III, XVIII, 2

⁴ *C. D.*, III, XVII, 2 : « *quod illis diis iam praesente Aesculapio grauius crimen fuit* ».

⁵ *C. D.*, III, XVII, 2 : « *nisi per Furium Camillum tandem subueniretur* ».

les motifs du mal matériel et de la présence des dieux, afin de mieux montrer que ceux-ci étaient inefficaces pour protéger de celui-là.

2° Une protection matérielle inefficace

Deux procédés se présentaient à Augustin pour démontrer que les dieux païens ont été inefficaces pour protéger les Romains du mal matériel et pour favoriser leur prospérité matérielle : signaler des périodes de prospérité qui ne leur soient pas dues et, à l'inverse, faire l'inventaire de maux subis sous leur protection. Augustin utilise le premier procédé à propos de la paix sous Numa. Il reconnaît bien sûr ce fait exceptionnel que les portes du temple de Janus sont restées fermées —en signe de paix— pendant les trente-neuf ans de son règne¹. Mais il refuse de voir là une faveur des dieux : les rites sacrés, à peine institués par ce même Numa, furent surtout célébrés après son règne ; or, dès la fin de celui-ci, les portes du temple de Janus furent réouvertes à l'exception d'une seule année. Loin d'être le fruit d'une faveur surnaturelle, cette paix exceptionnelle est le résultat d'une conjoncture extérieure favorable :

*« Rome a joui de la paix non pas aussi longtemps que l'ont voulu les dieux, mais aussi longtemps qu'il a plu à ses voisins de ne la provoquer par aucune attaque. »*²

Et pour preuve de l'impuissance des dieux à arrêter les guerres, Augustin mentionne les larmes d'Apollon de Cumès lors de la guerre contre Aristonicus³.

Mais le procédé le plus couramment utilisé par Augustin consiste à souligner la concomitance du culte de tant de dieux avec tant de malheurs. Il n'ignore pas, bien sûr, l'objection qu'on pourrait lui faire de maux matériels qui seraient envoyés par les dieux comme des punitions. Mais, comme pour évacuer définitivement cette objection, il l'examine attentivement, dès le début du livre III, pour finalement l'exclure à propos de la destruction de Troie, sorte de préfiguration des maux ultérieurs de Rome : Apollon et Neptune n'ont pas

¹ Voir *C. D.*, III, IX.

² *C. D.*, III, X : « *Roma pacem habuit, quamdiu di eorum, sed quamdiu homines finitimi circumquaque uoluerunt, qui eam nullo bello prouocauerunt* ».

³ Voir *C. D.*, III, XI.

cherché à faire expier à Priam le parjure de son père Laomédon, qui ne les pas payés pour leur construction des murs de Troie, puisqu'Homère fait combattre Apollon pour les Troyens¹ ; quant à vouloir punir par cette destruction l'adultère de Pâris, les dieux, eux-mêmes adultères, sont bien mal placés pour cela². Que les Païens n'allèguent pas non plus l'objection de l'absence des dieux en répétant le fameux vers de Virgile « Ils se retirèrent tous, abandonnant autels et sanctuaires ces dieux »³ ; ce n'est qu'un prétexte, répond Augustin, pour la première prise de Troie comme pour la seconde par Fimbria, puisque la statue de Minerve est restée de l'incendie total de la ville par ce partisan de Marius. D'ailleurs, ironise Augustin, si on continue ce jeu de cache-cache entre les dieux et le mal matériel pour surtout éviter de les mettre en présence les uns de l'autre, après avoir dit que les dieux étaient à Rome lors de la seconde prise de Troie, dira-t-on qu'ils étaient à Troie lors de la prise de Rome par les Gaulois ?⁴

Ces objections étant levées, si ce n'est pas comme punition que les dieux ont permis que des maux matériels s'abattent sur Rome ni à cause de leur absence, c'est par impuissance, bien qu'ils aient été présents. Pour la période royale, Augustin se concentre logiquement sur les lendemains de l'installation à Rome de différents dieux par Numa ; en effet,

*« Rome donc placée sous la protection de tant de dieux, n'aurait pas dû être bouleversée et acablée de si grandes et si horribles catastrophes : je vais en évoquer quelques-unes. »*⁵

Outre « le meurtre du frère de Romulus », certes antérieur mais qualifié de « malheur »⁶, Augustin s'attarde sur l'enlèvement des Sabines, imputable à l'impuissance de Junon et de Vénus

*—« Comment se fait-il que Junon [...] ni Vénus elle-même n'aient pu venir en aide aux descendants d'Énée en leur ménageant d'honnêtes et légitimes mariages ? »*⁷,

sur la guerre contre Albe et d'autres guerres de la période royale passées sous

¹ Voir C. D., III, II.

² Voir C. D., III, III.

³ Virgile, *Énéide*, II, 352 : « Abscessere omnes adytis arisque relictis » cité en C. D., III, VII.

⁴ Voir C. D., III, VIII.

⁵ C. D., III, XII : « sub hoc ergo tot deorum praesidio constituta Roma non tam magnis et horrendis cladibus, quales ex multis paucas commemorabo ».

⁶ C. D., III, XII : « malum [...] quod fratrem Romuli coegit occidi. »

⁷ C. D., III, XIII : « Quomodo nec Iuno [...] nec Venus ipsa Aeneidas suos potuit adiuuare, ut bono et aequo more coniugia mererentur ? »

silence mais subies par Rome alors même qu'elle était « sous la protection de tant de dieux » :

« Pourquoi redire les guerres sans cesse renouvelées sous les autres rois ? [...] Aucun d'eux [...] sous la protection de tant de dieux n'a régné en paix. »¹

Pour ce qui est de la période républicaine qui précède les Guerres Puniques, Augustin insiste sur la fréquence d'épidémies et de pestes malgré le recours tout aussi fréquent aux rites sacrés (premiers lectisternes, lors d'une peste ; jeux scéniques lors d'une autre peste), malgré même l'installation à Rome d'Esculape et la restitution au culte de vieux édifices sacrés². Les dieux furent impuissants devant le malheur des Guerres Puniques ; ainsi, si les Romains se sont permis, après le manque d'armes suivant la bataille de Cannes, de prendre les armes des temples, c'est, selon Augustin, qu'ils se faisaient cette réflexion : « vous, nos dieux, n'avez pas su en tirer parti »³. Les dieux ont au moins averti, semblent dire les Païens pour leur défense, de la défaite du consul Mancinus devant Numance ; qu'ont-ils fait de plus, les longues années qui suivirent, où Numance tint Rome en échec, rétorque Augustin ?⁴ Même le massacre des Romains d'Asie par Mithridate a été permis par les dieux qu'ils avaient emportés avec eux⁵. Quant aux « guerres sociales, serviles et civiles »⁶, comme aime à les enchaîner Augustin, elles se sont déroulées à l'ombre du temple de la Concorde, « merveilleux obstacle aux séditions »⁷, comme il l'appelle ironiquement. Nous aurions pu présenter l'*exemplum* de Mucius Scaevola égorgé alors qu'il serrait de ses bras l'autel de Vesta, car il est bien traité selon le renversement expliqué⁸, mais il est aussi parfaitement emblématique de cette impuissance des dieux à protéger leurs adorateurs. C'est d'ailleurs avec cette image en tête qu'Augustin conclut le livre III :

« Assurément quand ces maux sévissaient, le feu brûlait sur l'autel des divinités, l'encens de Saba et les guirlandes de fleurs fraîches y exhalaient leur

¹ C. D., III, XIV 2 : « quid iam singillatim dicam sub ceteris regibus totiens eadem bella renouata, [...] nullus ergo illorum sub tot dis praesidibus in pace regnavit. »

² Voir C. D., III, XVIII 2.

³ C. D., III, XIX : « unde uos nostra numina facere non potuistis. »

⁴ Voir C. D., III, XXI.

⁵ Voir C. D., III, XXII.

⁶ C. D., III, XXIII : « bella socialia, bella seruilia, bella ciuilia ».

⁷ C. D., III, XXVI : « praeclarum [...] seditionis obstaculum ».

⁸ Voir *supra*, « 1° Le renversement exemplaire de l'*exemplum* ».

CHAPITRE III : UNE MEMOIRE PARTIALE : LIVRES II ET III

parfum ; les sacerdoces rayonnaient de prestige, les temples étaient resplendissants ; dans les sanctuaires, on offrait des sacrifices, on organisait des jeux, on s'abandonnait au délire. Et pendant ce temps, le sang des citoyens versé par des citoyens ruisselait, et non seulement ailleurs mais parmi les autels même des dieux. »¹

3° Une histoire rhétorique²

On le voit : Augustin n'oublie donc jamais, au fil de ces longs catalogues de malheurs subis par Rome, son objectif argumentatif. En ce sens, l'histoire qu'il présente est largement rhétorique, ce que ses adversaires païens, tout à fait coutumiers de cet usage courant dans l'enseignement n'allaient pas lui reprocher³. Il prend même soin de replacer dans la polémique initiale sur le Sac de Rome, son propos qui aboutit à rendre incohérente l'accusation païenne d'une responsabilité chrétienne dans ce malheur :

« Quelle effronterie, quelle audace, quelle impudence, quelle sottise ou, plutôt, quelle folie pour les païens de ne pas attribuer ces maux-là à leurs dieux et d'imputer ceux de notre époque présente au Christ ! »⁴

Comme pour rajouter à l'incohérence de l'attaque païenne, Augustin fait remarquer, dès qu'il le peut, que les maux subis par Rome dans le passé sont sans commune mesure avec le mal présent. Les factions des guerres civiles ont été ainsi, pour lui, plus funestes à Rome que l'invasion des Gaulois et, surtout, que celle des Goths, ne serait-ce que si on compare le nombre de sénateurs massacrés :

¹ C. D., III, XXXI : « *certe quando illa mala fiebant, calebant arae numinum Sabaeo ture sertisque recentibus halabant, clarebant sacerdotia fana renidebant, sacrificabatur ludebatur furebatur in templis, quando passim tantus ciuium sanguis a ciuibus non modo in ceteris locis, uerum etiam inter ipsa deorum altaria fundebatur.* »

² Cette expression par laquelle nous entendons qu'Augustin fait un usage exclusivement argumentatif, voire polémique de l'histoire, surtout à travers le choix d'*exempla*, ne recoupe pas tout-à-fait, semble-t-il, l'acception de la même expression chez H. Inglebert, lorsque dans *Les Romains chrétiens...* (*Op. cit.*), il distingue « quatre manières d'écrire l'histoire dans *La Cité de Dieu* » : « l'histoire rhétorique », « l'histoire idéologique », « l'histoire religieuse » et « l'histoire symbolique » (voir p. 416).

³ M. Sordi, dans son article « Il III libro... » (*art. cit.*), souligne cette convergence : « En ramenant l'histoire à une série d'*exempla*, choisis pour démontrer un point de vue et répondre d'une façon polémique à une polémique, Augustin mène une entreprise que ses adversaires païens étaient parfaitement en mesure de comprendre (*Riducendo la storia ad una raccolta di exempla, scelti per dimostrare un assunto e rispondere polemicamente ad una polemica, Agostino compie un'impresa che i suoi avversari pagani erano perfettamente in gradi di comprendere*) » (p. 72).

⁴ C. D., III, XXX : « *Qua igitur fronte quo corde, qua inpudentia qua insipientia uel potius amentia illa dis suis non inputant, et haec nostro inputant Christo?* »

CHAPITRE III : UNE MEMOIRE PARTIALE : LIVRES II ET III

tous, sauf, ceux qui étaient dans la citadelle du Capitole lors de l'invasion gauloise, quelques-uns lors de l'invasion goth, beaucoup plus lors du massacre décrété par Sylla¹. L'incohérence de l'accusation païenne n'en est que plus grande :

« Ils réclament à nouveau leur culte pour ne pas subir des maux bien moindres, alors que leurs ancêtres, tout en ayant ce culte, en ont subi autrefois de bien plus lourds. »²

Ils auraient pu perdre la vie malgré leur *fides* comme Régulus ou les Sagontins :

« Qu'ils cessent donc de s'indigner, ceux qui attribuent leur malheur présent à la suppression des sacrifices des dieux. Car ils auraient bien pu, malgré la présence et même la faveur des dieux, non murmurer contre leur misère, comme ils le font maintenant, mais être anéantis après d'atroces souffrances comme l'ont été Régulus et Sagonte. »³

4° Une histoire de honte, de larmes et de sang

« Si nous entreprenions (conemur) de raconter ou de rappeler à la mémoire [ces désastres], [avec cette réalisation] nous n'aurons rien fait d'autre que d'écrire l'histoire (nihil aliud quam scriptores etiam nos erimus historiae). »⁴

Il est préférable, nous semble-t-il, de garder, pour la traduction de cette phrase, la discordance grammaticale non classique entre le subjonctif présent de la proposition subordonnée hypothétique à l'irréel du présent (*conemur*) et l'indicatif futur de la principale (*erimus*) car elle a du sens : si Augustin ne veut reconnaître dans l'entreprise de la *Cité de Dieu*, celle d'un historien, il est forcé d'admettre, que, de fait, il aura, au moins dans ce livre, réécrit l'histoire romaine jusqu'à Auguste. Et en effet, ce livre III est le seul de la première partie de la *Cité de Dieu* à assumer une structure chronologique. C'est qu'Augustin, au-delà de l'utilisation polémique d'*exempla* exploités hors de leur contexte historique, veut réécrire une

¹ Voir C. D., III, xxix.

² C. D., III, xxxi: « *quorum cultum [i.e. deorum istorum] ideo requirunt, ne ista uel minora patiantur, cum ea maiora pertulerint a quibus antea colebantur.* »

³ C. D., III, xx: « *desinant igitur suscitare, qui sacris deorum suorum perditis se infelices esse factos putant. possent enim illis non solum manentibus, uerum etiam fauentibus non sicut modo de miseria murmurare, sed sicut tunc Regulus et Saguntini excruciatu horribiliter etiam penitus interire.* »

⁴ C. D., III, xviii, 1 : « *si enarrare uel commemorare conemur, nihil aliud quam scriptores etiam nos erimus historiae.* » (traduction personnelle).

histoire romaine pour en faire une histoire de honte, de larmes et de sang. Nous écrivons « honte » en tête, car le point de vue moral est net, même dans cet inventaire de maux « matériels », en opposition à celui des maux « *moraux* » du livre II¹.

Les maux purement physiques sont, en effet, assez peu exploités : Tullus Hostilius tué par la foudre² ; le consul Lucretius mort de maladie³ ; la cité de Rome dévastée par la famine et la peste pendant l'attente du retour d'une ambassade à Athènes⁴ ; un débordement du Tibre⁵. Comme conscient de cette lacune, Augustin mentionne encore, aux dernières lignes du livre III, le caractère nuisible —d'autres accidents ne sont qu'étonnants— de l'éruption de l'Etna et d'une pluie de sauterelles en Afrique⁶. La famine et le bûcher lors du siège de Sagonte sont, évidemment, d'un autre ordre⁷.

En effet, le mal que constitue la guerre se révèle beaucoup plus important dans l'inventaire augustinien et les connotations morales se font jour. Tout d'abord, si Augustin se contente de signaler qu'il y eut « *beaucoup de sang* »⁸ lors de la guerre contre Albe, par la suite, trois procédés sont d'un recours plus systématique pour rendre compte de l'importance du mal que représente la guerre : l'utilisation des adjectifs exclamatifs « *quam multi* » et « *quantus* » pour parler des pertes humaines et matérielles de la bataille de Cannes⁹, des « *guerres sociales, serviles, civiles* »¹⁰ ou de la vengeance de Sylla¹¹ ; la mention même approximative du nombre de victimes (trois mille hommes supprimés par le

¹ Voir *C. D.*, III, I.

² Voir *C. D.*, III, XV, 2.

³ Voir *C. D.*, III, XVI.

⁴ Voir *C. D.*, III, XVII, 1.

⁵ Voir *C. D.*, III, XVIII, 2.

⁶ Voir *C. D.*, III, XXXI.

⁷ Voir *C. D.*, III, XX.

⁸ *C. D.*, III, XIV, 3 : « *multus [...] sanguis* ».

⁹ Voir *C. D.*, III, XIX : « *Que de revers pour les Romains ! Que de villes passent à l'ennemi ou sont saccagées (quam multa ad hostem oppida defecerunt, quam multa capta et obpressa) !* »

¹⁰ Voir *C. D.*, III, XXIII : « *Que de sang romain n'ont-elles pas versé ! Quelle dévastation, quelle dépopulation n'ont-elles pas faites en Italie (quantum Romanum cruorem fuderunt, quantam Italiae uastationem desertionemque fecerunt) !* »

¹¹ Voir Cicéron, *Catilinaires* III, 10 : « au prix de combien de vies de citoyens et de combien de maux pour l'État (*quanta deminutione civium et quanta calamitate reipublicae*) » cité en *C. D.*, III, XXVII.

consul Lucius Opimius¹, sept mille prisonniers puis deux mille citoyens par Sylla, pourtant en période de paix²) ou une liste nominative comme des victimes de Marius de retour d'exil³ ; le champ lexical du massacre (*caedes*⁴ – *strages*⁵ – *perimi*⁶). Avec le motif du dégoût devant ces carnages comme dans l'évocation de la guerre entre Rome et Albe

–« *Quels incessants carnages (strages) pour les armées de Rome et d'Albe jusqu'à l'épuisement des deux cités ! [...] Au cours de la lutte, elle⁷ reçut des coups et en rendit, jusqu'à ce que, lassés de part et d'autre, le dégoût (donec taederet) leur vînt de tant de combats.*⁸–

- et l'opposition avec tout sentiment d'humanité⁹, on s'achemine vers le sentiment de l'horreur et de la cruauté de tout meurtre, quel que soit le camp de la victime. Mais la désapprobation morale d'Augustin est encore plus nette, lorsqu'il suggère que le motif de ces abominations est la jalousie comme envers Scipion mal récompensé de sa victoire sur Hannibal¹⁰, ou envers Spurius Mélius distributeur prodigue de blé à la foule et soupçonné d'aspirer à la royauté¹¹, ou encore comme celle de Junius Brutus, le premier consul dont il est dit qu'il bannit son collègue Lucius Tarquinius pour son nom de Tarquin, mais dont on peut craindre qu'il a agi par jalousie du pouvoir et « *passion pour la gloire* »¹². Tout cela fait, aux yeux d'Augustin, une histoire de honte, comme elle ressort de l'enlèvement des Sabines qu'il évoque majoritairement du point de vue des

¹ Voir *C. D.*, III, XXIV : « Lucius Opimius [...] immola, dit-on, trois mille hommes (*L. Opimius consul [...] tria milia hominum occidisse perhibetur*). »

² Voir *C. D.*, III, XXVIII.

³ Voir *C. D.*, III, XXVII.

⁴ *C. D.*, III, XXII : « ces meurtres abominables accomplis dans leur maison (*nefarias illas caedes domi suae*) » à propos du massacre des Romains d'Asie par Mithridate.

⁵ *C. D.*, III, XVII : « au cours de ces guerres si sanglantes (*in tanta strage bellorum*) » à propos de la prise de Tarente.

⁶ *C. D.*, III, XVII : « les ennemis de Rome se coalisant, Lucaniens, Bruttiens, Samnites, Étrusques, Gaulois, Sénonais, massacrèrent [...] ses ambassadeurs (*cum conspirantibus uno tempore hostibus Lucanis, Bruttiis, Samnitibus, Etruscis et Senonibus Gallis primo ab eis legati perempti sunt*) ».

⁷ C'est-à-dire Albe.

⁸ *C. D.*, III, XIV, 1 : « *quam crebrae strages Romani Albanique exercitus fuerunt et utriusque comminutio ciuitatis. [...] confligens autem et adflicta est et adflixit, donec multorum taederet pari defectione certaminum.* »

⁹ Voir *C. D.*, III, XXII : « en dépouillant leur visage de sa gracieuse et souriante humanité (*ab illa blanda comitate humanitatis*) ».

¹⁰ Voir *C. D.*, III, XXI.

¹¹ Voir *C. D.*, III, XVII, 2.

¹² Voir *C. D.*, III, XVI.

CHAPITRE III : UNE MEMOIRE PARTIALE : LIVRES II ET III

Sabines et de leur douleur¹. D'ailleurs, toute cette histoire ne trouve-t-elle pas son origine dans le fratricide primordial de Romulus évoqué rapidement juste avant² et, plus longuement, au début du livre III³ ?

c) Une patrie vue depuis la Patrie

Comment interpréter, pour prendre un peu de recul, ce regard du citoyen Romain qu'était Augustin, sur sa propre histoire nationale ?

1° Une contre-histoire officielle ?

Augustin aurait pu, avec sa culture historique, chercher des maux matériels subis par Rome dans des épisodes secondaires de son histoire. Il semble qu'au contraire, il privilégie les grandes pages de la légende romaine pour mieux s'attaquer à l'imaginaire, fondateur de mémoire : non seulement de la légende des origines avec Vénus et Mars mais aussi de la légende royale (la fondation par Romulus, la paix de Numa, l'enlèvement des Sabines, l'apothéose des rois) et de la légende républicaine (avec les débuts du consulat et la glorieuse conquête). Et il introduit chaque fois un flétrissement de la légende. Ainsi Vénus et Mars, dont on peut douter avec Varron qu'ils furent respectivement mère d'Énée et père de Romulus⁴, ne reculèrent pas devant l'adultère pour se trouver aux origines de Rome ; la fondation par Romulus se fit au prix d'un fratricide⁵ ; la paix de Numa n'exista que du fait de l'absence de provocation de la part des voisins des Romains⁶ ; l'enlèvement des Sabines fut déplorable⁷ ; avec Cicéron, on peut affirmer que l'apothéose de Romulus n'est qu'une fable inventée pour cacher

¹ Voir *C. D.*, III, XIII.

² Voir *C. D.*, III, XII.

³ Voir *C. D.*, III, VI.

⁴ Voir *C. D.*, III, IV.

⁵ Voir *C. D.*, III, VI.

⁶ Voir *C. D.*, III, X.

⁷ Voir *C. D.*, III, XIII.

qu'il avait été mis en pièces par les Sénateurs¹ ; la glorieuse mise en place du consulat est une triste histoire de mort à la guerre (Brutus) ou de maladie (Lucretius), une sombre histoire même de massacre par Junius Brutus de ses fils et des frères de sa femme soupçonnés de conspirer pour le rétablissement de Tarquin² ; quant à la brillante conquête, elle se ramène à une suite de massacres.

Bien qu'Augustin revendique, chaque fois qu'il est possible, sa fidélité dans ses sources aux auteurs païens romains, jusque —on vient de le voir— dans la critique de l'histoire « officielle »,

—« *Car nous ne disons rien de plus fort ni ne le disons plus fortement que leurs historiens* »³—,

il cherche donc dans une certaine mesure à réécrire, dans ce livre III, une histoire de Rome, critique par rapport à la légende généralement admise car

« *De l'aveu des historiens eux-mêmes, [...] [leur] but a été non pas tant de raconter les guerres romaines que de glorifier l'empire romain* »⁴.

et c'est ce projet qui explique la structure exceptionnellement chronologique du livre III que la controverse apologétique avec les Païens ne justifie pas. En effet, Augustin a montré au livre II dans une structure argumentative la présence du mal moral dans l'histoire romaine avant l'Incarnation, il aurait pu adopter la même démarche pour le mal matériel au livre III.

Comment interpréter cette distance par rapport à l'histoire « officielle » ? L'ouvrage classique de Meier *Augustin und das antike Rom* a lancé le débat sur un éventuel anti-patriotisme d'Augustin. Plus récemment, chacun de leur côté, H. Inglebert⁵ et M. Sordi⁶ ont essayé de déterminer, à partir des historiens romains cités d'une manière préférentielle par Augustin, les tendances politiques d'Augustin. Ainsi H. Inglebert conclut-il qu'au jugement d'Augustin, « les bons sont les sénatoriaux, —Pompée, Cicéron et dans une certaine mesure Sylla—, ou rétablissent la paix, —César, Auguste—, [...] les mauvais sont les *populares* ou

¹ Voir C. D., III, xv, 1.

² Voir C. D., III, xvi.

³ C. D., III, xviii, 1 : « *neque enim grauius uel grauiora dicimus auctoribus eorum et stilo et otio multum in pares* ».

⁴ C. D., III, xix : « *his quoque fatentibus, qui non tam narrare bella Romana quam Romanorum imperium laudare instituerunt* ».

⁵ Voir H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*.

⁶ Voir M. Sordi, « II III libro del *De Civitate Dei* ».

les *homines noui*, -Marius » si bien qu' « Augustin décrit une histoire républicaine structurée selon le schéma sallustéen de la *corruptio*, mais politiquement corrigée par le point de vue sénatorial livien ou cicéronien. »¹ M. Sordi trouve Augustin plus partagé dans son jugement sur Sylla entre le point de vue du *popularis* Salluste et celui du pompéien Tite-Live². L'interprétation politique du jugement d'Augustin sur l'histoire républicaine se révèle donc périlleuse.

2° Le primat du point de vue moral

Ce que, du moins, nous pouvons peut-être souligner, pour interpréter cette lecture très critique de l'histoire romaine par Augustin, c'est le primat du point de vue moral. C'est évident pour le jugement porté sur la conquête. On songe, bien sûr, à l'utilisation que fait Augustin de Salluste³. Mais le point de vue moral est bien plus prégnant chez Augustin, qui fait de la passion de dominer la cause de la conquête tandis que Salluste en fait une conséquence, par l'intermédiaire de la prospérité qui engendre à la fois la sécurité et la jalousie⁴. En effet, selon Salluste, c'est la prospérité qui ramène les guerres après Numa

—« *Quand l'État se fut développé au point de vue de la législation, des mœurs, du territoire et parut assez prospère et assez florissant, son opulence comme c'est le sort des choses humaines, provoqua la jalousie. Aussi les rois et les peuples voisins en vinrent-ils à la guerre* »⁵ — ,

et qui provoque les guerres entre plébéiens et patriciens jusqu'à la seconde guerre punique :

¹ H. Inglebert, *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.*, p. 444.

² Voir *C. D.*, III, XXIV et M. Sordi, « Il III libro ... », art. cit., p. 73.

³ Voir G. Charnay, « Salluste dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin », supplément *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n°2, 1980, pp. 10-12 et M. Marin, « L'utilizzazione di Sallustio nel *De civitate Dei* » in *Il 'De Civitate Dei', L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Rome-Fribourg-Vienne, 1996.

⁴ H. Inglebert parle ainsi d' « inversion du lien causal » dans *Les Romains chrétiens...* (*Op. cit.*) : « alors que les Romains pensaient que c'étaient les conquêtes et leurs richesses qui avaient corrompu Rome, Augustin pose que c'est la corruption des mœurs qui a entraîné des conquêtes inutiles » (p. 474).

⁵ Salluste, *Catilina*, VI, 3-5 cité en *C. D.*, III, X: « postquam res eorum, sicut [...] legibus moribus agris aucta satis prospera satisque pollens uidebatur, sicut pleraque mortalium habentur, inuidia ex opulencia orta est. igitur reges populique finitimi bello tentare ».

« Une poignée d'hommes puissants, dont l'influence avait rallié la plupart des citoyens, aspiraient à la domination (dominationes) sous l'honorable prétexte de servir les patriciens ou la plèbe. Tout le monde [était] corrompu »¹.

Mais, lorsqu'Augustin cherche à montrer qu'il y a un crime derrière la prétendue gloire de la guerre contre Albe, il en trouve le nom chez Salluste : la « passion de dominer (*libido dominandi*) » :

« Le voici donc le vice qui a provoqué le crime si grand d'une guerre entre associés et entre parents ? Et c'est ce vice énorme que Salluste flétrit [...] : 'Mais une fois que Cyrus en Asie, les Lacédémoniens et les Athéniens en Grèce eurent commencé de s'assujettir des villes et des nations, de considérer l'appétit de domination (*libidinem dominandi*) comme une raison suffisante de faire la guerre, de mesurer l'éclat de la gloire à l'étendue de l'empire... » ;

et il en fait la cause de cette première guerre de conquête, là où Salluste la présente plutôt comme une conséquence de la prospérité.

D'ailleurs, le mal matériel des guerres futures s'enracine toujours dans un mal précédent et premier, essentiellement moral. Ainsi la Discorde qui présida, selon Augustin, aux meurtres qui suivirent les assassinats des frères Gracques au point que c'est à elle plutôt qu'à la Concorde que les Romains auraient dû ériger un temple est la même qui suscita la rivalité entre les trois déesses et, par là, la guerre de Troie² ; le rapt des Sabines, occasion de combat entre beau-père et gendre est explicitement mis en rapport avec les guerres civiles et le duel auquel il donna lieu entre le gendre César et le beau-père Pompée³. Ce « *fil subtil* » qui relie, dans le livre III, toutes les guerres postérieures et leur mal matériel à des « *péchés originels* »⁴ auxquels il conviendrait d'ajouter le fratricide de Romulus, matrice de tous les maux de Rome, permet de poser qu'Augustin tente dans ce livre de ramener tout le mal matériel à un mal moral, ce qui était d'autant plus facile pour Augustin que le mal « matériel » envisagé dans ce livre III n'est pas seulement le mal physique au sens où nous l'entendons, mais « *les maux que les hommes trouvent intolérables à supporter* »⁵. Il est facile de comprendre les

¹ Salluste, *Histoires*, I, frag. 12 cité en *C. D.*, III, XVII, 1 : « pauci potentes, quorum in gratiam plerique concesserant, sub honesto patrum aut plebis nomine dominationes adfectabant ».

² Voir *C. D.*, III, XXV.

³ Voir *C. D.*, III, XIII.

⁴ Nous empruntons ces expressions et ces rapprochements à M. Sordi, « Il III libro... », art. cit., p. 72.73.

⁵ *C. D.*, III, XXI : « *de his malis, quae intolerabiliter homines patiuntur* ».

-Cf. *C. D.*, III, 1 : « des seuls maux que les païens ne veulent pas souffrir (*quae sola isti perpeti nolunt*) ».

raisons d'une telle méthode. D'une part, Augustin s'est toujours montré mal à l'aise avec le mal matériel —et surtout le mal purement physique— auquel il ne trouve de sens que pour les Chrétiens auxquels il peut être envoyé comme une épreuve de purification¹. D'autre part, ramener le mal matériel subi par les Païens à leur malice morale permet à Augustin de renvoyer implicitement à la démonstration du livre II qui concluait que ce mal était une duperie des démons malfaisants². C'est ce que suggère Augustin en soulignant que les dieux du Capitole —c'est-à-dire, selon lui des démons— en ne quittant pas le Capitole, ouvrage du parricide Tarquin, ont comme cautionné cet autre « *péché originel* » de l'histoire romaine :

« Et ce criminel, ce parricide, qui régnait, grâce à l'assassinat de son beau-père, qui se glorifiait aussi de ses nombreuses guerres et victoires, qui construisit le Capitole, les dieux l'ont vu ; et ils ne sont pas partis ; ils sont restés là présents, souffrant que leur roi à eux, Jupiter, tronât et régnât dans ce temple magnifique, c'est-à-dire, dans l'ouvrage d'un parricide. »³

Loin d'être révolus, ces péchés originels, maux moraux aux conséquences matérielles, se transmettent donc de la période royale aux guerres civiles et des guerres civiles à Auguste. En effet l'enchaînement tel qu'il est reconstitué par Augustin, et qui passe des guerres de Marius et de Sylla, à celles de Sertorius et de Catilina, à celles de Lépide et de Catulus, à celles de Pompée et de César avant d'arriver à Antoine et jusqu'à Auguste, est un « *enchaînement de causes scélérates* »⁴.

3° Le point de vue de la Patrie des vrais biens

Le comparatif est souvent utilisé par Augustin pour marquer le passage à un ordre supérieur de réalités. Quand donc il écrit :

« Ne vaut-il pas mieux (satiis) pour les corps humains d'avoir une petite taille

¹ Voir *C. D.*, I, IX.

² Voir *supra*, « b) Une duperie de démons malfaisants ».

³ *C. D.*, III, XV : « *hunc illi di nefarium parricidam soceri interfectione regnantem, insuper multis bellis uictoriisque gloriantem et de manubiis Capitolium fabricantem non abscedentes, sed praesentes manentesque uiderunt et regem suum Iouem in illo altissimo templo, hoc est in opere parricidae, sibi praesidere atque regnare perpessi sunt.* »

⁴ *C. D.*, III, XXX : « *sceleratorum concatenatione causarum* ».

avec la santé, que d'atteindre une stature gigantesque au prix de malaises perpétuels, et après l'avoir atteinte, de ne pas trouver le repos, mais de subir des maux d'autant plus douloureux que les membres sont plus grands ? »¹,

comparaison habituelle pour dire qu'un petit état pur est préférable à un grand état corrompu et ce, en réponse aux Paiens qui justifiaient les guerres par l'agrandissement obtenu, Augustin met les biens moraux symbolisés par la santé au-dessus des biens matériels symbolisés par la taille. Et, pour quelle raison, si ce n'est parce que, pour lui, les biens moraux permettent d'accéder aux seuls biens véritables : les biens spirituels éternels ? Cela ressort d'une manière évidente de la supériorité qu'il établit du martyr chrétien sur le martyr des Sagontins :

« Supposons que le peuple de Sagonte eût été chrétien et eût subi de pareilles épreuves pour la foi évangélique [...]; subissant sa ruine pour la foi de l'Évangile, il l'aurait subie avec l'espérance fondée sur sa foi dans le Christ, non d'une récompense pour un temps très court, mais pour une éternité sans fin. »²

Cette éternité sans fin est celle de la véritable Patrie céleste, c'est de cette Patrie qu'Augustin regarde l'histoire romaine ce qui explique qu'il privilégie le point de vue moral —les biens moraux étant une voie vers les vrais biens spirituels— et c'est le manque de cette Patrie qui explique le patriotisme des historiens romains :

« ils n'ont pas manqué d'ailleurs d'exalter [leur propre patrie] en maints endroits, faute d'en avoir une autre plus véritable dont les citoyens sont choisis pour l'éternité »³.

Augustin ne cherche donc pas à écrire une contre-histoire officielle, encore moins à se montrer anti-patriote : il adopte un point de vue qui lui paraît supérieur.

¹ C. D., III, x : « *nonne in corporibus hominum satius est modicam staturam cum sanitate habere quam ad molem aliquam giganteam perpetuis afflictionibus peruenire, nec cum perueneris requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis?* »

² C. D., III, xx : « *si Saguntinorum Christianus populus esset et huiusmodi aliquid pro fide euangelica pateretur [...] ea spe pateretur, qua in Christum crediderat, non mercede breuissimi temporis, sed aeternitatis interminae.* »

³ C. D., III, xvii, 1 : « *quam [i.e. : ciuitatem propriam] multis locis magno praeconio laudare compulsi sunt, cum aliam ueriores, quo ciues aeterni legendi sunt, non haberent.* »

Chapitre IV. *ORDO* : Une mémoire ouverte

En réponse à l'historiographie romaine traditionnelle dont il montre bien au livre II qu'elle est gagnée par le mal moral insinué par les démons là où elle prétendait en être exemptée par ses dieux et au livre III qu'elle oblitère le mal matériel, Augustin n'entreprend pas de corriger cette vision partielle de l'histoire romaine, pas même au livre III où il se place déjà au point de vue de la Patrie céleste. *A fortiori* des livres XI à XXII dépasse-t-il cet objectif d'une correction de la vision partielle de l'historiographie romaine pour proposer une tout autre mémoire : celle qui, du point surplombant et totalisant que lui a permis sa réflexion sur le temps et l'éternité¹, est capable d'intégrer la réalité du mal sans en réduire le mystère : une mémoire ouverte sur le mystère du mal que, faute de trouver un adjectif unique pour exprimer tout cela, nous simplifions en « une mémoire ouverte » pour en faire le titre de ce chapitre IV.

A. Des philosophies classiques à la théologie

Comme cet effort pour concevoir une temporalité totalisante supposait la

¹ Voir *supra* « Première section : Une mémoire partielle *versus* Une mémoire totalisante ».

reprise d'un certain nombre de concepts issus des philosophies antiques pour infléchir leur contenu, de même, l'effort pour penser la réalité du mal dans l'histoire sans la réduire passe-t-il par la reprise aux philosophies classiques de concepts élargis —comme celui d'*ordo*—, adaptés —comme ceux de corps, d'âme, de chair et d'esprit— ou transformés —comme celui de *natura*— ou par l'introduction de nouveaux concepts comme le libre arbitre et la grâce.

a) Le libre arbitre de la volonté comme principe de responsabilité¹

1° Du primat de l'intelligence au primat de la volonté : Le livre I du *De libero Arbitrio*

Les trois livres du *De libero Arbitrio* peuvent tout à fait se comprendre comme la réponse à la question fondamentale de toute théodicée « Comment Dieu a pu permettre le péché ? », puisqu'il affirme successivement que le péché est dû au libre arbitre de la créature², que Dieu n'en est pas responsable et que la création du libre arbitre est un grand bien³ dont il convient de le louer de même que pour l'ordre universel dont le libre arbitre fait partie⁴.

À lire un peu rapidement le premier livre de ce *De libero Arbitrio*, on pourrait n'y voir qu'une simple reprise de thèmes classiques de la philosophie antique, notamment stoïcienne. Ainsi, l'affirmation de la supériorité de la raison partie directrice de l'âme (τὸ ἡγεμόνικον) sur ses désirs sensibles ou irrationnels de l'âme selon une division de l'âme qu'Augustin a pu trouver chez Cicéron⁵ y est-elle présentée comme une loi (*lex*) :

« Lorsque cette raison, intelligence ou esprit gouverne les mouvements irrationnels

¹ Voir A. Turrado, « El problema del mal y la responsabilidad moral de la personas especialmente en la Ciudad de Dios de S. Agustin » in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pierretti, *Il mistero del male e la libertà possibile (III) : Lettura del De Civitate Dei di Agostino. Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, « *Studia Ephemeridis Augustinianum* », n°54, Roma, 1994.

² C'est la thèse du livre I.

³ C'est la thèse du livre II.

⁴ C'est la thèse du livre III.

⁵ Voir Cicéron, *Tusculanes*, II, 47-51.

CHAPITRE IV. *ORDO* : UNE MEMOIRE OUVERTE

de l'âme, alors, domine en l'homme ce qui précisément doit dominer en lui, conformément à cette loi que nous avons reconnue éternelle »¹,

dont le respect par l'homme lui permet d'accéder et à la sagesse (*bona uita*) et au bonheur. Il n'y a pas jusqu'à l'emploi du vocabulaire spécifique comme les adjectif « *rectus* » et « *honestus* » qui ne connotent le stoïcisme dans ce premier livre du *De libero Arbitrio* :

« *EVODIUS — Qu'est-ce que la bonne volonté (bona uoluntas)?*

AUGUSTIN — C'est la volonté par laquelle nous désirons vivre avec droiture et honnêteté (recte honesteque) et atteindre le sommet de la sagesse (summam sapientiam) . Vois maintenant si tu ne désires pas une vie de droiture et d'honnêteté (rectam honestamque), ou si tu ne veux pas ardemment devenir sage (esse sapiens), ou du moins si tu oseras nier que nous ayons une bonne volonté quand nous voulons ces choses. »²

Mais précisément, on pourra remarquer que, par rapport au stoïcisme, une nouvelle catégorie est venue, sinon se substituer à celle de « sagesse », du moins s'y ajouter comme un préalable indispensable : celle de la « bonne volonté ». Et cela au point que le bonheur se définit désormais non pas tant comme la possession de la sagesse que comme celle de cette « bonne volonté » :

« cette joie même, engendrée par l'acquisition de ce bien³, lorsqu'elle soulève l'âme, mais avec tranquillité, calme et constance, s'appelle la vie heureuse »⁴,

trésor incomparable⁵.

On pourra objecter que cette notion de volonté trouve, elle aussi, son origine dans la προαίρεσις stoïcienne : il est vrai qu'Épictète présentant nos actes comme ce qui dépend de nous (τὸ ἐφ'ἡμῶν) les fait dépendre de notre προαίρεσις, meilleure partie de nous-mêmes (τὸ κρᾶτιστον)⁶. Reste que, avec cette notion de la bonne volonté augustiniennne, la sagesse n'est plus seulement l'accomplissement de nos tendances naturelles comme elle l'est chez Cicéron, par

¹ Augustin, *De libero Arbitrio* I, VIII, 18 : « *ratio ista ergo, uel mens, uel spiritus cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus.* »

² Augustin, *De libero Arbitrio*, I, XII, 25 : « *EVODIUS — Quid est bona uoluntas ? AUGUSTINUS — Voluntas qua appetimus recte honesteque uiuere, et ad summam sapientiam peruenire. Modo tu uide utrum rectam honestamque non appetas uitam, aut esse sapiens non uehementer uelis, aut certe negare audeas, cum haec uolumus, nos habere uoluntatem bonam.* »

³ C'est-à-dire : le bon vouloir.

⁴ Augustin, *De libero Arbitrio*, I, XIII, 29 : « *hoc ipsum gaudium, quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata uita dicitur.* »

⁵ Voir Augustin, *De libero Arbitrio*, I, XII, 25.26.

⁶ Voir Épictète, *Entretiens*, II, XXIII, 11 – Cf. II, X, 1 ; I, XXIII, 18.

exemple¹. D'une part, en effet, la volonté acquiert, chez Augustin, le statut d'autodétermination qui fait qu'elle doit être distinguée de tout mouvement naturel puisqu'elle n'a pas d'autre origine à ses usages qu'elle-même ; c'est bien d'ailleurs ce qui permet de parler du « libre arbitre de la volonté (*liberum arbitrium uoluntatis*) au sens du « libre choix de la volonté »². D'autre part, contrairement à la nature qui ne pouvait qu'arracher aux déterminations sensibles pour regarder du côté de l'intelligible, la volonté accède chez Augustin à un véritable pouvoir non seulement de *conversio* vers l'intelligible mais aussi un pouvoir effectif, si l'on peut dire, de détournement (*auersio*) de lui.

Ainsi reconnus le rôle nouveau et le nouveau champ sémantique accordés à la volonté par Augustin³, il reste à déterminer les raisons qui l'ont poussé à un tel renouvellement et élargissement de la notion. Il ne fait pas de doute que l'amer constat que le fait pour l'homme de posséder la raison ne le conduit pas à en faire nécessairement usage peut expliquer cette introduction par Augustin de la notion préalable de libre arbitre de la volonté, qu'il ait vérifié ce constat en lui-même ou chez d'autres comme chez les dompteurs de fauves, parfois insensés, dont lui parle Évodius au premier livre du *De libero Arbitrio* :

« AUGUSTINUS : Tu as donc là un signe infallible pour reconnaître l'existence en l'homme d'un esprit, mais qui n'y domine pas. Les hommes dont tu parles en ont un, car ils accomplissent des actes qu'ils ne pourraient accomplir sans esprit ; mais il ne règne pas en eux, car ils sont insensés, et le règne de l'esprit, nous l'avons reconnu, n'appartient qu'aux sages. »⁴

¹ Voir Cicéron, *De Finibus* III.

² Selon la traduction de C. Michon dans « Le libre arbitre » in *Saint Augustin* (dir. M. Caron), Paris, Cerf « Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, p. 307.

³ Voir K. Trégo, « L'âme et la volonté chez saint Augustin », in *Saint Augustin*, « Cahiers », *Op. cit.* : « Augustin accomplit indéniablement un pas supplémentaire dans la reconnaissance de la volonté, en lui octroyant un rôle nouveau et décisif » [par rapport aux dettes stoïciennes] (p. 262) – sur tout ce point « a) Le libre arbitre comme principe de responsabilité » nous dépendons beaucoup de cet article.

– Cf. C. Michon, « Le libre arbitre » in *Saint Augustin*, « Cahiers », *Op. cit.* : « Augustin est ainsi crédité d'avoir opéré une percée majeure sur les notions de volonté, de liberté et de libre arbitre. » (p. 308).

⁴ *De libero Arbitrio* I, IX, 19 : « AUGUSTINUS : En igitur habes documentum certissimum, quo manifestum fiat inesse mentem homini sine dominatu. His quippe inest ; agunt enim talia, quae agi sine mente non possent : non tamen regnat ; nam stulti sunt, neque regnum mentis nisi sapientium esse, percognitum est. »

– De même Ambroise avait bien donné un contenu éthique à la vie parfaite plotinienne en en faisant une vie rationnelle — « La vie heureuse existe chez les hommes, bien sûr, mais chez ceux qui ont été capables d'avoir une vie parfaite. Or la vie parfaite n'est pas une vie sensuelle mais une vie rationnelle qui suit l'attrait de la raison et la vivacité de l'intelligence (*Est ergo beata uita in*

Nous verrons plus loin et plus longuement cette notion de libre arbitre à l'œuvre dans les livres XI à XXII de *La Cité de Dieu*, notamment dans le premier arbitre des premiers hommes¹. Mais nous pouvons d'ores et déjà citer comme signe de l'importance que revêt dans cette œuvre la notion de la volonté et de son autodétermination désignée par l'expression « libre arbitre de la volonté » la distance ironique que prend Augustin avec la célèbre maxime platonicienne « *Nul n'est méchant volontairement* »² en écrivant « *un homme n'est méchant que de sa propre volonté* »³.

2° Deux amours, deux volontés

Ainsi donc, la sagesse n'est plus seulement l'accomplissement des tendances naturelles de l'homme puisqu'elle suppose le préalable du libre choix de la volonté en faveur de l'attraction de la raison qui fait la spécificité de la nature de l'homme. Pour autant —et ceci constitue la richesse (ou l'ambiguïté ?) de la notion augustinienne de la volonté—, cette volonté elle-même ne se détermine pas dans l'arbitraire le plus complet ce qui donnerait au libre arbitre de la volonté une véritable liberté d'indifférence⁴ mais son orientation doit se déterminer pour ou

hominibus, sed in his scilicet, in quibus fuerit perfecta uita. Perfecta autem uita non sensibilis ista, sed illa rationabilis secundum tractationem rationis et mentis vivacitatem (*De Iacob*, I, VII, 9)— mais il précisait que le bonheur, tout en étant lié à la condition rationnelle de l'homme, ne va pas de soi mais dépend d'une mise en œuvre de cette raison : « La perfection [...] ne réside pas tant dans la condition de l'homme que dans une mise en œuvre ; c'est elle qui lui donne le bonheur (*perfectio [...] non tam in condicione est hominis quam in operatione ; haec enim beatum facit*) » (*ibid.*).

¹ Voir *infra*, « 2° *Posse non peccare* : Le premier libre arbitre ».

² Platon, *Timée*, 86d : « κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεις. »

-Cf. Platon, *Protagoras*, 345, d.e : « Personne ne pêche volontairement (Οὐδεις ἐκὼν ἀμαρτάνει). »

³ *C. D.*, II, IV : « *uoluntate propria quisquis malus est* ».

-Voir Bibliothèque Augustinienne n°33, Note Complémentaire 14 : « Responsabilité morale », p. 782.783.

⁴ C'est ce que semble regretter K. Trégo dans son article « L'âme et la volonté... », art. cit., p. 306 : « Grâce à un réaménagement de la conception de l'âme dont il a hérité, Augustin a accompli le premier pas permettant de penser un libre arbitre, et de lui reconnaître une place au sein d'une éthique engagée dans le monde : la liberté ne désigne plus la fin vers laquelle il convient de tendre, mais est l'origine de nos actions. Il appartiendra aux auteurs ultérieurs de reprendre et héritage augustinien jusqu'à réussir à penser une liberté qui ne soit plus dépendante de l'âme ». Mais n'est-ce pas justement cet achèvement de la conception d'un libre arbitre totalement autonome qui aboutira aux impasses de l'arbitraire divin et de l'insularité humaine dans le nominalisme ?

contre une tendance naturelle. C'est ce qu'affirme Augustin grâce à la comparaison qu'il établit entre la volonté humaine et le poids au sens de la force gravitationnelle qui attire chaque être vers son lieu naturel, car il ne fait pas de doute qu'Augustin pense à la notion aristotélicienne d'*οἰκειὸς τόπος*¹. En ce sens les concepts augustiniens de volonté et d'amour sont presque synonymes et, du moins, trouvent dans celui de « poids (*pondus*) » plus qu'une expression figurée puisqu'un concept physique se trouve lié à toute une anthropologie et même à une profonde mystique comme en témoigne l'écriture poétique de ces lignes bien connus du livre XIII des *Confessions* :

« En vertu de son poids, un corps tend vers son 'lieu' » ; / Un corps pesant ne va pas forcément en bas ; / Il va vers son lieu propre : / Le feu tend vers le haut, la pierre tend vers le bas ; / C'est leur poids qui les mène, les conduit à leur lieu : / L'huile versée sous l'eau monte au-dessus de l'eau ; / Et l'eau versée sur l'huile va s'enfoncer sous l'huile. / C'est leur poids qui les mène, les conduit à leur lieu. / L'ordre est-il violé, alors c'est l'inquiétude ; / L'ordre est-il respecté, alors c'est le repos. / Mon poids, c'est mon amour. / Où que je sois porté, c'est bien lui qui m'emporte. »²

Mais si la volonté est elle-même une tendance naturelle, à quoi sert à Augustin de l'avoir introduit comme préalable au fait pour l'homme de « suivre la nature » sinon parce qu'elle permet de rendre compte de la possibilité pour lui de *ne pas* suivre sa nature rationnelle qui doit lui faire posséder la sagesse, possibilité qu'atteste l'existence d'insensés ? En effet, bien qu'elle soit comparable à la tendance interne des objets inanimés, celle des créatures rationnelles présente la particularité de pouvoir être contredite par elles du fait de leur volonté ; ainsi le mouvement de l'âme

« diffère [du mouvement de la pierre] en ce que la pierre n'a pas le pouvoir de retenir le mouvement qui la porte en bas, tandis que l'âme n'a qu'à le vouloir, et elle n'est pas entraînée à l'abandon des biens supérieurs pour choisir les inférieurs. C'est pourquoi le mouvement de la pierre est naturel ; et celui de l'âme,

¹ Voir Aristote, *Physique*, 212 b 33 ; 253 b 34.

² Augustin, *Confessions*, XIII, IX, 10 : « *Corpus pondere suo, nititur ad locum suum. Ponderus non ad ima tantum est, sed ad locum suum ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. oleum infra aquam fusum, supra aquam attollitur ; aqua supra oleum fusa, infra aquam demergitur ; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. minus ordinata, inquieta sunt ; ordinantur et quiescunt. Ponderus meum amor meus ; eo feror quocumque feror* ». (traduction de l'édition de la Pléiade).

- Voir les autres occurrences de cette définition de l'amour comme poids dans *Les Confessions* : IV, XIV, 22 ; IV, XV, 27 ; VII, XVII, 23 ; X, IV, 5 ; X, XL, 65 ; *Ibid.*, XIII, VII, 8.

- Voir G. de Plinval, « Mouvement spontané ou mouvement imposé ? Le 'feror' augustinien » *Revue des Études Augustiniennes*, V, 1959, p. 13-19.

- Voir H. Machefert, « Le poids de l'amour. Une lecture des *Confessions*, XIII, IX, 10), in *Saint Augustin*, « Les Cahiers », *Op. cit.*, p. 343-366.

volontaire. »¹

Il y a donc positivement, si l'on peut dire, un vrai rôle discriminatoire² de la volonté dans sa capacité à se tourner vers — c'est la *conuersio* — ou à se détourner de — c'est l'*auersio* — la tendance naturelle de l'homme qui est, du fait de la partie rationnelle de son âme, son attrait vers les biens supérieurs de l'intelligible. Dans un paragraphe du livre XI du *De Trinitate*, Augustin explique parfaitement cette capacité de la volonté à se détourner pour ce qui est des activités psychiques quotidiennes dans lesquelles la volonté entre en jeu comme la sensation

« comme la volonté unit le sens au corps, ainsi elle unit la mémoire au sens, et le regard de la pensée à la mémoire³. Et cette même volonté qui rapproche ces choses et les unit, les détache aussi et les sépare. Par un simple mouvement du corps elle sépare le sens de l'objet qui l'impressionne, ou pour éviter la sensation ou pour la faire cesser. C'est ainsi que nous détournons nos yeux d'un objet que nous ne voulons pas voir, ou que nous les fermons. »⁴

ou la mémoire :

« Quant à la mémoire, la volonté la détourne des sens lorsque, se portant elle-même d'un autre côté, elle ne la laisse pas s'appliquer aux choses présentes. Phénomène facile à remarquer, quand, par exemple, ayant l'esprit occupé ailleurs, nous semblons ne pas entendre celui qui parle devant nous. Or, cette apparence est fautive : nous avons bien entendu, mais nous ne nous souvenons pas, parce que le consentement de la volonté qui grave ordinairement les choses dans la mémoire, était de temps en temps devenu étranger aux mots qui s'introduisaient dans le sens de l'ouïe. »⁵

C'est à propos des activités psychiques de la sensation ou de la mémoire qu'Augustin montre le mieux la volonté à l'œuvre dans sa capacité de détournement mais il ne fait pas de doute qu'il lui accorde le même rôle dans

¹ Augustin, *De libero Arbitrio*, III, 1, 2 : « *uerumtamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius ; animo uero dum non uult, non ita mouetur, ut superioribus desertis inferiora deligat ; et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo uero iste uoluntarius* ».

² Selon l'expression de K. Trégo, « L'âme et la volonté... », art. cit., p. 281 dont nous dépendons beaucoup, pour ce point « 2° Deux amours, deux volontés » comme pour le précédent.

³ À la recherche de l'image de la Trinité en l'homme, le livre XI du *De Trinitate* la trouve dans ses activités psychiques puisqu'il y voit à l'œuvre la triade volonté (*uoluntas*) – mémoire (*memoria*) – « regard de la pensée (*intentio*) ».

⁴ Augustin, *De Trinitate*, XI, VIII, 15 : « *Voluntas [...] sicut adiungit sensum corpori, sic memoriam sensui, sic cogitantis aciem memoriae. Quae autem conciliat ista atque coniungit, ipsa etiam disiungit ac separat, id est uoluntas. Sed a sentiendis corporibus motu corporis separat corporis sensus, ne aliquid sentiamus, aut ut sentire desinamus; ueluti cum oculos, ab eo quod videre nolumus, avertimus, uel claudimus* ».

⁵ Augustin, *De Trinitate*, XI, VIII, 15 : « *Memoriam uero a sensu uoluntas avertit, cum in aliud intenta non ei sinit inhaerere praesentia. Quod animadvertere facile est, cum saepe coram loquentem nobis aliquem aliud cogitando non audisse nobis uidemur. Falsum est autem; audiuimus enim, sed non meminimus, subinde per aurium sensum labentibus uocibus alienato nutu uoluntatis, per quem solent infigi memoriae.* »

l'orientation éthique : pour se tourner vers les biens supérieurs de l'intelligible ou s'en détourner. À partir de ce rôle effectif de discrimination de la volonté, on comprend qu'Augustin ait pu parler, dans *La Cité de Dieu* par exemple, de « deux volontés » ou de « deux amours »¹ même s'il est sans doute plus exact de parler de deux usages de la volonté : un bon usage (*bene uelle*) et un mauvais (*male uelle*).

Que ce rôle de détournement soit effectif, cela ne fait pas de doute mais nous hésitions tout à l'heure à le qualifier de « positif ». Et en effet le libre choix de la volonté ne jouit pas d'une parfaite liberté d'indifférence entre deux biens également bons. Seule la conversion aux biens supérieurs de l'intelligible est un bien pour l'homme du fait de sa nature rationnelle dont Augustin voit, à la suite de toute une tradition stoïcienne, une parfaite image dans sa station droite :

« Nous ne différons pas des animaux, si ce n'est que notre corps est debout, et non penché vers la terre. Avertissement donné par le Créateur de ne pas ressembler, par la meilleure partie de nous-mêmes, c'est-à-dire par notre âme, aux animaux dont nous différons par la nature. Ne prostituons pas même notre âme aux corps les plus sublimes; car chercher là le repos de la volonté, c'est dégrader son âme. Mais de même que notre corps est naturellement tourné vers les corps les plus élevés, c'est-à-dire vers les corps célestes; ainsi l'âme, substance spirituelle, doit naturellement se diriger vers ce qu'il y a de plus élevé dans l'ordre spirituel, non par un élan d'orgueil, mais par amour pour la justice. »²

Cet attachement d'Augustin à l'idée qu'il n'y a pas de choix positif du mal, pour lui-même, pour son objet, il est difficile de ne pas le faire remonter à sa longue prise de distance, avant son baptême, vis-à-vis du manichéisme qui faisait du mal une substance³ et à sa tout aussi longue réfutation, une fois baptisé, de ce même manichéisme. Il est difficile aussi de ne pas faire référence à l'analyse phénoménologique qu'il mène au livre II de ses *Confessions* du fameux vol des poires commis avec d'autres vauriens⁴ puisqu'il se plaît à y répéter que ces poires, objets du larcin et de sa convoitise n'étaient rien ; d'ailleurs, l'analyse du péché

¹ Voir *infra*, « 2° 'Pondus uoluntatis et amoris' »,.

² Augustin, *De Trinitate*, XII, 1, 1 : « non distamus a pecore, nisi quod figura corporis non proni, sed erecti sumus. Qua in re admonemur ab eo qui nos fecit, ne meliore nostri parte, id est animo, similes pecoribus simus, a quibus corporis erectione distamus. Non ut in ea quae sublimia sunt in corporibus animum proiciamus. Nam vel in talibus quietem uoluntatis appetere, prosternere est animum. Sed sicut corpus ad ea quae sunt excelsa corporum, id est, ad caelestia naturaliter erectum est; sic animus, quae substantia spiritalis est, ad ea quae sunt in spiritalibus excelsa erigendus est, non elatione superbiae sed pietate iustitiae. »

-Cette finale souligne le lien entre les deux notions de *iustitia* et d'*ordo*.

³ Du moins selon ce qu'Augustin avait compris de la présentation qui lui avait été faite du manichéisme....

⁴ Voir Augustin, *Confessions*, II, IV, 9-IX, 17.

que constituent ces chapitres des *Confessions* est profondément anti-manichéenne. Ne la retrouve-t-on pas dans *La Cité de Dieu* où Augustin reste encore attaché à défendre l'idée que la mauvaise volonté ne saurait avoir de cause efficiente mais seulement déficiente¹ ?

3° Le corps animal

Bien sûr, il apparaîtra évident, après la lecture de la seconde partie de ce chapitre consacré à la « mise en œuvre »² que toute la relecture qu'entreprend Augustin dans les livres XI à XXII de *La Cité de Dieu* est influencée par son souci de montrer, contre Pélage, que l'homme n'est pas dans la même condition avant qu'après le péché ou même qu'après la résurrection. C'est ce qui explique qu'il a cherché à opposer, avec l'appui de ce verset de la *Première Épître aux Corinthiens*

« il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel »³

le corps spirituel des ressuscités au corps animal des premiers hommes⁴. Pourtant, Augustin n'a pas attendu la querelle pélagienne pour qualifier d'« animal » au sens de « animé par une âme » le corps des premiers hommes⁵.

En effet, partageant complètement la définition traditionnelle de l'homme telle qu'il la lisait chez Varron qui la tenait d'Aristote « *une substance rationnelle composée d'une âme et d'un corps* »⁶ et ayant reçu de Plotin la conviction que l'âme anime le corps selon le principe que le supérieur doit donner de soi-même à l'inférieur, Augustin relit dès avant *La Cité de Dieu* le second récit de création comme l'incorporation dans l'homme d'une âme qui lui donnât vie sans que cette âme fût divine. Bien plutôt il s'agit de l'insufflation par Dieu non de son Esprit-

¹ Voir *infra*, « 3° L'argument de la cause déficiente ».

² Voir *infra*, « B. La mise en œuvre : Une histoire du salut : Le schéma *ordo naturae* – rupture de l'ordre – *ordinatio* ».

³ 1 Co. 15, 44 cité en *C. D.*, XIII, XXIII, 2 : « *seminatur corpus animale, surget corpus spiritale* ».

⁴ Par ailleurs, n'oublions pas que cette conception d'une véritable corporalité des premiers hommes permettait aussi à Augustin de s'opposer à tous ceux des Pères qui, comme Origène, faisaient du don d'un corps matériel le résultat de la faute. — Voir Bibliothèque Augustinienne n°35, Note Complémentaire 37, p. 525.526 : « Corps animal et corps spirituel ».

⁵ Voir Augustin, *De Genesi ad litteram*, VI, XXV.XXVI.

⁶ Voir *C. D.*, XIII, XXIV, 2 ; *C. D.*, XIX, III.

Saint mais de l'âme humaine avec sa partie rationnelle qui en fait la spécificité par rapport aux êtres animés. Mais avec le libre arbitre de la volonté qui est lié à cette partie rationnelle, on comprend que, selon l'orientation de cette volonté — sa *conuersio* ou son *auersio* —, les premiers hommes aient eu en effet la possibilité de ne pas pécher et de ne pas mourir, puisque c'est « *le supérieur [qui] vivifie l'inférieur* », selon une formule de G. Baget-Bozzo synthétisant de manière particulièrement éclairante un principe augustinien¹... mais aussi celle de pécher et de mourir, rompant ainsi l'*ordo* qui est la loi naturelle de Dieu.

b) La rupture de l'*ordo* comme hiérarchie. La chair et l'esprit : le mystère du mal dans son origine et ses conséquences

1° Une hypothèse sur l'opposition de la chair et de l'esprit chez Augustin

La « chair » et l' « esprit » : voilà bien, s'il en est, des catégories capitales tant dans la théologie hébraïque² que paulinienne y compris dans son rapport avec la précédente³ ou que dans leurs traitements patristiques⁴. Bien que cette mise en perspective eût certainement été éclairante, il n'est pas dans nos capacités de relater même à gros traits cette histoire : mais il nous revient à l'échelle de ce travail de rendre compte de l'utilisation de ces deux catégories dans *La Cité de Dieu* afin de montrer en quoi elles s'avèrent opérantes⁵ pour l'écriture d'une histoire du salut qui laisse place au mystère du mal. Or, deux grands emplois de cette opposition ressortent dans *La Cité de Dieu*. D'une part, une étude des occurrences bibliques de ces deux expressions⁶ aboutit à ces définitions présentées

¹ G. Baget-Bozzo, « La teologia de la historia en la Ciudad de Dios », *Augustinus* n°35, 1990, p. 335.

² Voir C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, « Lectio divina », 1962.

³ Voir X. Léon-Dufour, art. « Chair », *Vocabulaire de Théologie biblique*, p. 146-141.

⁴ Pour Augustin, voir C. Mayer, art. « Caro – Spiritus », *Augustinus Lexikon*, vol 1 (Aaron – *conuersio*).

⁵ Voir *supra* « Introduction », « Deux parties centrales, deux méthodes »

⁶ Voir *C. D.*, XIV, II, 1.

comme des métonymies : La « chair » serait le fait de « vivre selon l'homme »¹, c'est-à-dire « selon soi-même » et l' « esprit », le fait de « vivre selon Dieu »² ce qui permet à Augustin de préciser les deux amours et les deux volontés auxquelles aboutissait sa réflexion sur le libre arbitre. D'autre part, la condition de l'homme après le premier péché est définie par l'expression d' « esprit charnel », elle-même définie comme « un esprit obéissant à la chair »³. Sur le modèle des sciences exactes cherchant des hypothèses pour rendre compte des phénomènes observés, nous nous devons d'élaborer une hypothèse de sens des deux catégories « chair » et « esprit » qui rende compte de ces deux emplois si différents dans *La Cité de Dieu*.

Le premier emploi évoqué —le choix de la volonté entre Dieu et l'homme— fait penser à un texte du *De libero Arbitrio* qui situe la volonté libre comme un « bien moyen (*medium bonum*) » pris entre le Bien immuable et universel du Créateur et son bien particulier :

« Lorsque la volonté, ce bien moyen, s'attache au bien immuable qui, lui, est à tous et n'est propre à personne, comme cette vérité dont nous avons dit tant de choses sans en parler dignement, alors l'homme possède la vie heureuse. [...] Ainsi donc, la volonté obtient, en adhérant au bien immuable et universel, les premiers et les plus grands biens de l'homme, n'étant elle-même qu'un bien moyen. Mais elle pèche en se détournant du bien immuable et universel pour se tourner vers son bien particulier. »⁴

Or, il y a bien là l'expression d'une hiérarchie onto-théologique appliquée au monde en son ensemble et dont Augustin fait le fondement d'un « principe éthique de subordination »⁵.

Quant au second emploi évoqué de l'opposition entre la chair et l'esprit dans *La Cité de Dieu* —la condition de l'homme après le péché résumée à un « esprit charnel »—, il se comprend mieux lorsqu'on le rapproche de cet extrait du *Contra Faustum Manicheum* qui définit le péché comme une opposition à l'ordre

¹ Voir *C. D.*, XIV, II, 2.

² Voir *C. D.*, XIV, IV, 2 et *infra*, « 4° L'orgueil : La ruine secrète ».

³ Voir *C. D.*, XIII, XX et *infra*, « 1° L'esprit charnel : La ruine ouverte ».

⁴ Augustin, *De libero Arbitrio*, II, XIX, 52 [...] 53 : « *Voluntas [...] quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi non proprio, sicuti est illa de qua multum locuti sumus, et nihil digne diximus, ueritas ; tenet homo beatam uitam [...] Voluntas egro adhaerens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem auersa ab incommutabili et communi bono, et conuersa ad proprium bonum [...] peccat.* »

⁵ Pour reprendre les mots de P. Cambronne dans l'entrée « *Ordre* – 'Ordo' » du « Répertoire » de l'éditions des *Confessions* dans « La Pléiade » (p. 1485).

naturel en l'homme :

« Le péché est donc une action, ou une parole, ou un désir, opposés à la loi éternelle. Or, la loi éternelle est la raison divine ou la volonté de Dieu, ordonnant de maintenir l'ordre naturel et défendant de le troubler. Nous avons donc à chercher quel est l'ordre naturel dans l'homme. L'homme, en effet, est composé d'une âme et d'un corps ; et l'animal aussi. Mais personne ne conteste que, d'après l'ordre naturel, l'âme doit être préférée au corps. Or, l'âme de l'homme a la raison qui manque à celle de l'animal. Par conséquent, comme l'âme doit être préférée au corps, ainsi, d'après la loi de la nature, la raison de l'âme doit être préférée à toutes les autres parties qui lui sont communes avec les animaux ; et, dans la raison elle-même, qui est en partie contemplative, en partie active, c'est évidemment la contemplation qui l'emporte. Car elle est une image de Dieu, puisque par elle, au moyen de la foi, nous sommes réformés selon le modèle. »¹

Avec cette affirmation initiale que le péché est une action opposée à la loi naturelle qui ordonne de respecter l'ordre naturel en l'homme, en l'occurrence, ce second texte confirme qu'Augustin fait d'un ordre onto-théologique le fondement d'un principe éthique de subordination décrit ici très précisément à l'échelle de l'homme en trois niveaux emboîtés : supériorité de l'âme sur le corps, de la partie rationnelle de l'âme sur sa partie irrationnelle et de la partie contemplative de la raison sur sa partie active. Il n'y pas d'ailleurs lieu de s'étonner ni que cette loi éternelle soit assimilée à la raison, ni qu'elle soit le fondement de la morale, ni même qu'elle soit attribuée à la volonté de Dieu : tout cela se trouvait déjà chez Cicéron dans le *De Legibus*, en des termes très proches, le divin étant ici présenté sous le nom de Jupiter².

Le détour par ces deux textes antérieurs à *La Cité de Dieu* nous permet de comprendre que, sous-jacent aux deux occurrences de l'opposition entre la chair et l'esprit dans le « *magnum opus et arduum* », se trouve le passage d'une hiérarchie onto-théologique à une hiérarchie éthique à respecter que ce soit au

¹ Augustin, *Contra Faustum Manicheum*, XXII, XXVII : « *Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est. Constat enim homo ex anima et corpore: sed hoc et pecus. Nulli autem dubium est, animam corpori, naturali ordine praeponendam. Verum animae hominis inest ratio, quae pecori non inest. Proinde, sicut anima corpori, ita ipsius animae ratio caeteris eius partibus, quas habent et bestiae, naturae lege praeponitur: inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est, qua per fidem ad speciem reformamur.* »

² Voir Cicéron, *De Legibus*, I, VI.18 : « La loi est la Raison suprême, mise dans notre nature, elle ordonne ce qu'il faut faire et interdit le contraire (*Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria*) » et II, IV.10 : « La vraie loi est la droite Raison du Très Grand Jupiter (*Lex uera [...] ratio est uera summi Iouis*) ».

- Ces rapprochements sont dus à A.-I. Bouton-Touboulic, *L'Ordre caché...*, *Op. cit.*, p. 299.

niveau du monde —entre Bien immuable et bien particulier— ou au niveau d'une hiérarchie interne à l'homme. Mais le but de cette enquête était de parvenir à formuler une hypothèse quant au sens de l'opposition entre la chair et l'esprit chez Augustin qui permît de rendre compte de ses deux occurrences si différentes dans *La Cité de Dieu*. Pouvons-nous suggérer que l'esprit désigne le dynamisme ascendant sur l'échelle de l'*ordo* que ce soit à l'échelle du monde avec la préférence pour une vie selon Dieu, Bien immuable ou à l'échelle de l'être humain avec une préférence pour la vie de l'âme et de la raison ? Et, qu'à l'inverse, la chair désigne le dynamisme descendant préférant, à l'échelle du monde, soi-même, bien particulier et, à l'échelle de l'être humain sinon le corps à l'âme, du moins, les tendances irrationnelles à la partie rationnelle de l'âme ?

2° La rupture de l'*ordo* comme hiérarchie. Le mystère du mal dans son origine et ses conséquences

Alors qu'Augustin voit l'origine du mal dans la préférence orgueilleuse¹ de soi-même à Dieu qui fait vivre « selon la chair » (au sens de « selon l'homme ») plutôt que « selon l'esprit » (au sens de « selon Dieu ») et alors qu'il analyse les conséquences du péché comme l'obéissance de la chair à l'esprit avec l'expression d' « esprit charnel », il semble donc bien que, derrière ces catégories de « chair » et d' « esprit », ce soit plutôt la notion d'*ordo* comme hiérarchie ontologique, fondement d'un principe de subordination éthique qui lui permette de penser le mystère du mal. En effet, Augustin pense le mystère du péché dans son origine comme une rupture de la hiérarchie fondamentale qui subordonne la créature au Créateur et il résume ses conséquences dans la désobéissance de l'esprit (irrationnel) à l'esprit (rationnel) ou, pire encore, du corps à l'âme elle-même conçue comme une réponse à l'*inordinatio* du pécheur en vertu d'une autre acception du nom « *ordo* » : celle de l' « *ordinatio* pénale »². Si l'on se souvient

¹ Ce qui lui permet de retrouver cette affirmation de l'Écriture que « l'orgueil est le commencement du péché (*initium peccati est superbia*) » (*Si.* 10, 15 cité en *Cité de Dieu*, XII, VI et *Cité de Dieu*, XIV, XIII, 1).

² Voir *infra*, « c) « L'*ordinatio* pénale » : *Natura in deterius mutata* : L'esprit charnel ».

du principe augustinien dégagé par Bagget-Bozzo selon lequel « *Le supérieur vivifie l'inférieur* », on n'est pas étonné qu'Augustin interprète la mort du pécheur comme une « *peine de [son] péché* » : le supérieur n'étant pas préféré à l'inférieur dans cette *inordinatio*, l'action vivifiante disparaît par une sorte de nécessité de mourir.

Qu'on ne s'y méprenne pas : En cherchant à montrer que, plus fondamentalement que les catégories de « chair » et d'« esprit », c'est celle d'*ordo* comme hiérarchie qui permet à Augustin de penser le mystère du mal tant dans son origine que dans ses conséquences, nous ne cherchons pas à montrer qu'il pense essentiellement en catégories des philosophies classiques — en l'occurrence, majoritairement stoïciennes — et qu'il n'utilise les expressions bibliques comme celle de « chair » et d'« esprit » que comme un vernis superficiel. D'une part en effet, ces expressions bibliques dans les *Lettres* de Paul par exemple sont déjà élaborées à la rencontre d'un soubassement sémitique et d'influences « grecques ». D'autre part, au-delà des reprises de mots aux philosophies classiques, des présupposés fondamentaux sont complètement renouvelés comme la conception divine de l'âme¹ ou, nous l'avons vu², l'affirmation d'une indépendance de la volonté humaine dans son libre choix. Enfin, Augustin hérite de relectures chrétiennes ou juives de la Bible déjà fortement marquées par les philosophies classiques comme c'est le cas sur ces questions de la première faute des commentaires philoniens de la *Genèse*³ qu'il a pu connaître par l'intermédiaire de l'exégèse d'Ambroise sur la *Genèse* et qui

¹ Voir cette synthèse des pensées stoïcienne et platonicienne lue dans l'article de H.-I. Marrou et d'A.-M. La Bonnardière, « Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin », *Revue des Études Augustiniennes*, n°12, pp. 111-136, Paris, Études Augustiniennes, 1966 : « Tout l'effort de la pensée spéculative aboutissait à distinguer du corps, à faire reconnaître l'éminence d'un élément supérieur, -âme, esprit, ἡγεμόνικον, peu importe le terme- par lequel l'homme participait à la nature divine [...] l'homme *était* une étincelle divine, une parcelle de la substance de Dieu momentanément et regrettablement insérée dans la gangue matérielle du corps, d'où elle ne pouvait qu'aspérer à se dégager. » (p. 118).

- Cette idée que l'*anima* était une partie de Dieu était aussi partagée par les Manichéens et par Augustin comme « auditeur » des Manichéens comme il le reconnaît pour mieux se démarquer ensuite de cette conception. Voir Augustin, *De duabus Animabus*, XVI, *De uera Religione*, XVI, *Retractationes* I, xv, 1. Voir aussi O'Daly, art « *Anima, animus* », « 9. An. not of divine substance » in *Augustinus Lexikon*, vol 1 (Aaron – *conuersio*).

² Voir *supra* « a) Le libre arbitre de la volonté comme principe de responsabilité ».

³ Voir Philon d'Alexandrie, *La Création du Monde*.

interprétaient déjà la première faute comme la transgression historique¹ d'un ordre plongeant l'homme dans une véritable régression. En effet, placé au sommet de la création et alors que l'Ordre voulait que son « *intellect fût le guide de son âme* »² en modérant les passions³, il a chu dans les passions (πάθους) qui sont

« *ce qu'il y a de plus propre (οἰκειότατον) et de plus apparenté (συγγενέστατον) à la nature des animaux* »⁴.

À ce rapide aperçu de *La Création du Monde*, on aura mesuré la dette d'Augustin envers Philon d'Alexandrie, du moins pour ce qui est de son interprétation de la faute des origines.

3° La division du vouloir : La *libido* : À la lisière de la responsabilité

Dans un passage très connu du livre VIII des *Confessions*, Augustin qui vient d'apprendre l'abandon de l'éloquence consenti par Victorinus se dit admiratif du pas franchi par le grand rhéteur officiel et, en même temps, avoue sa résistance à suivre cet exemple :

« *C'est après cette disponibilité que je soupirais, enchaîné que j'étais dans les fers, non d'un étranger, mais de ma propre volonté, de fer elle aussi. L'Ennemi⁵ tenait mon vouloir ; il m'en avait fait une chaîne, et il m'avait effectivement enserré. Oui, de la volonté perverse naît la passion, de l'esclavage de la passion naît l'épaisseur de l'habitude, et de l'absence de résistance à l'épaisseur de l'habitude naît la nécessité. Par cet entrelacs d'anneaux —qui m'a fait parler d'une 'chaîne'—, une dure servitude me tenait étroitement lié [...]* »⁶

¹ Cette dimension historique, toute originale, a pu avoir une influence considérable sur Augustin comme le souligne Patrice Cambronne, *Un Voyage 2, Op. cit.* : « l'existence d'une hiérarchie va permettre à Philon de définir le Mal comme la rupture de cet Ordre et donc de donner à sa théologie une dimension historique ».

- Voir aussi H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, Études Augustiniennes, 1977.

² Philon d'Alexandrie, *La Création du Monde*, § 69 : « τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν ».

³ Philon d'Alexandrie, *La Création du Monde*, § 79 : « [...] si les plaisirs brutaux ne dominent pas l'âme, après y avoir fortifié la glotonnerie et la lubricité, si la convoitise de la gloire, des richesses, du pouvoir, n'usurpent pas l'empire de la vie, si les afflictions ne brident pas et ne dévient pas la pensée, si la peur, mauvaise conseillère, ne paralyse pas les élans vers les œuvres vertueuses, si la folie, la lâcheté, l'injustice et la masse innombrables des autres vices ne font pas irruption dans l'âme. ».

⁴ Philon d'Alexandrie, *La Création du Monde*, § 163.

⁵ Voir Mt. 13.

⁶ Augustin, *Les Confessions* VIII, v, 10 : « *Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et*

Ce passage où Augustin parle très explicitement d'une chaîne dans laquelle il est pris aboutissant à une véritable « nécessité (*necessitas*) » mais qu'il rapporte à « [s]a propre volonté » traduit bien le sentiment d'une culpabilité à la lisière de la responsabilité.

On comprend que ce sentiment très fort lui fasse d'abord analyser cette expérience intérieure comme celle d'un conflit intérieur de deux volontés :

« [...] Or une volonté nouvelle était éclosée en moi, celle de te rendre un culte désintéressé et de vouloir jouir de toi, ô Dieu, seul charme véritable ; mais elle n'était pas encore à même de surmonter ma volonté antérieure, forte de son ancienneté. C'est ainsi que de deux volontés en moi, l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une de chair, l'autre spirituelle, se livraient bataille ; et leur discorde disloquait mon âme. »¹

Mais, très vite, Augustin se rend compte que cette hypothèse de l'existence de deux volontés aboutit à poser l'existence de deux personnes. Or, « c'était le même Moi dans les deux »². En phénoménologue de la volonté, Augustin préfère donc maintenir une volonté unique, instance supérieure, « vouloir de second ordre » qui « approuve » ou « désapprouve » ce que l'on peut appeler des « vouloirs de premier ordre »³ :

« C'était le même Moi dans les deux, mais il était plus présent dans les actes que j'approuvais que dans ceux que je désapprouvais ; dans ce dernier cas, en effet, ce n'était déjà plus moi, car je subissais contre mon gré plus que je n'agissais de mon plein gré. Cependant l'épaisseur de l'habitude était devenue plus pugnace contre moi, et cela grâce à moi, puisque c'était ma volonté qui m'avait fait arriver jusque-là où je n'aurais pas voulu. »⁴

Cette division du vouloir —plutôt que la dualité des volontés— permet de définir le libre arbitre comme la faculté de la volonté de second ordre de consentir⁵ ou

dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis — unde catenam appellavi — tenebat me obstrictum dura servitus. »

¹ Augustin, *Les Confessions* VIII, v, 10 : « [...] *Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vestustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam. »*

² Augustin, *Les Confessions* VIII, v, 11 : « *ego quidem in utroque* ».

³ Avec C. Michon dans son article « Le libre arbitre », art. cit. (p. 313) dont nous dépendons beaucoup pour ce point « 3° La division du vouloir : La *libido* : À la lisière de la responsabilité ».

⁴ Augustin, *Les Confessions* VIII, v, 11 : « *ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbavam, quam in eo, quod in me improbavam. Ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens. Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perveneram* ».

⁵ On aura reconnu dans cette catégorie augustiniennne du consentement —Augustin utilise les noms « *consensus* » et « *assensio* »— une reprise de la notion stoïcienne d'assentiment mais « appliquée au registre conatif du désir et de l'action, et non au seul registre théorique du jugement et de la connaissance. » (C. Michon « Le libre arbitre », art. cit., p. 315).

non aux vouloirs de premier ordre¹. Cette pensée d'une instance supérieure d'un « vouloir vouloir » ne doit pas étonner de la part d'Augustin dont on sait bien qu'il fait de la réflexivité une caractéristique de toutes les activités psychiques :

*« Nous servant des autres choses par la volonté libre, nous pouvons nous servir aussi de la volonté libre par elle-même, de sorte que la volonté qui se sert des autres choses, se sert aussi d'elle-même comme la raison qui connaît les autres choses se connaît elle-même »*²

Cette division du vouloir, Augustin l'exprime aussi en termes de volonté pleine ou partielle. De cette volonté partielle parce qu'elle est divisée, il résulte un manque de commandement de l'esprit à l'esprit :

*« D'où vient ce fait prodigieux ? Pourquoi cela ? L'esprit commande au corps : on lui obéit aussitôt. L'esprit commande à lui-même : on lui résiste. [...] L'esprit commande de vouloir, dis-je, lui qui ne commanderait pas, s'il ne voulait pas ; et ce qu'il commande ne se produit pas ! Mais c'est qu'il ne veut pas d'un vouloir plénier ; donc il ne commande pas d'une manière plénière. [...] en effet, c'est à elle-même que la volonté commande d'exister et non à une autre volonté. C'est donc qu'elle ne commande pas d'une manière plénière, ce qui fait que son ordre reste sans effet. »*³

Or, sans qu'une autre responsabilité soit évoquée —ou alors, cette figure de l'Ennemi, expression figurée de cette lisière de la responsabilité examinée dans l'analyse du vol des poires⁴— que celle de la volonté, cette non-maîtrise de l'esprit sur lui-même trouve son origine dans la passion (*libido*), premier maillon de cette chaîne de nécessité dont le suivant est l'habitude (*consuetudo*) :

« C'est après cette disponibilité que je soupirais, enchaîné que j'étais dans les fers, non d'un étranger, mais de ma propre volonté, de fer elle aussi. L'Ennemi tenait mon vouloir ; il m'en avait fait une chaîne, et il m'avait effectivement enserré. Oui, de la volonté perverse naît la passion, de l'esclavage de la passion naît l'épaisseur de l'habitude, et de l'absence de résistance à l'épaisseur de l'habitude naît la

¹ Voir C. Michon « Le libre arbitre », art. cit., p. 315 : « L'idée importante est la distinction de deux degrés, ordres ou niveaux, de vouloir, un premier niveau que l'on pourrait appeler vouloir direct, et un second que l'on pourrait appeler vouloir réflexif, portant sur un vouloir de premier niveau. Les désirs de tous ordres constituent des vouloirs de premier niveau, même s'ils ne sont pas rationnels, mais on ne parlera, à leur sujet, de volontés que s'ils sont l'objet d'une validation par un vouloir de second niveau. [...] Le libre arbitre paraît ainsi être le pouvoir de consentir ou de ne pas consentir à ses désirs. Et il peut alors proprement être considéré comme une faculté de la volonté, une faculté de second ordre si l'on veut ».

² Augustin, *De libero Arbitrio*, II, XIX, 51 : « *Caeteris per liberam uoluntatem utitur, etiam ipsa liber uoluntate per eam ipsam uti non posse ; ut quoddammodo se ipsa utatur uoluntas quae utitur caeteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et caetera.* »

³ Augustin, *Confessions*, VIII, IX, 21 : « *Vnde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur. [...] Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet, et non facit quod imperat. Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat.[...] voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat.* »

⁴ Voir Augustin, *Confessions*, II.

nécessité. »¹

Quoiqu'elle ne soit jamais incriminée pour elle-même puisqu'au contraire, elle ne saurait diviser ou diminuer la volonté sans le consentement du libre arbitre de la volonté, la passion (*libido*) est donc l'expression de ce mal ressenti comme à la lisière de la responsabilité puisqu'elle est accusée d'être au point de départ de cette nécessité qui tient la volonté dans une chaîne de nécessité mais, en même temps, est reconnue comme née de la volonté perverse elle-même : « *de la volonté perverse naît la passion* »...

C'est à partir de ce schéma d'analyse phénoménologique de la division de son propre vouloir lors de sa résistance peccamineuse à la conversion au livre VIII des *Confessions*, qu'Augustin tentera de penser le mal collectif dans *La Cité de Dieu*, non sans que cette extrapolation du registre personnel au registre collectif pose problème : « *Deux volontés ont fait deux cités...* ».

c) De *Natura* à *Gratia* : Le rôle de la querelle pélagienne

Comme ses origines, les conséquences du mal originel sont, elles aussi, pensées, non seulement à l'échelle individuelle, mais aussi dans *La Cité de Dieu* à l'échelle collective, et le combat de la chair contre l'esprit s'introduisant dans la nature humaine qu'il détériore appelle la nécessité de la grâce. Ces deux notions de « nature » et de « grâce » étant rassemblées dans le titre d'une des nombreuses œuvres d'Augustin contre Pélagie —le *De Natura et Gratia*—, on est en droit de suggérer qu'il y a sur ce point une influence de la querelle pélagienne sur Augustin.

1° D'une nature immuable à une conception historique de la nature : *Natura mutata*

Certes, Augustin n'a pas attendu le déclenchement en 411 de la querelle

¹ Augustin, *Confessions* VIII, v, 10. Voir *supra* pour le texte latin.

pélagienne pour prendre ses distances à l'égard du *Deus siue Natura* des Stoïciens et plus généralement d'une grande partie de la philosophie classique pour laquelle la contemplation de la régularité des mouvements naturels —et singulièrement des révolutions célestes— est une expression de l'immutabilité de la nature, signe de sa divinité. Dès le début, fort de son affirmation anti-manichéenne d'une création de l'univers par Dieu, s'il étend la notion de « nature » à tout ce qui existe, à toute substance

—« les natures elles-mêmes sont des substances »¹—,

il réserve à Dieu l'immuable, substance sans accidents, l'équivalence parfaite de la nature et de l'essence². Les créatures, en tant que telles, si elles ont une « nature » au sens où elles ont l'existence, ne l'ont qu'en dépendance totale du Créateur. D'une part, en effet, c'est lui qui, d'après la théorie des Idées exemplaires, leur a octroyé, selon la nature spécifique de chacune, un degré d'être et, pour ainsi dire de nature :

« Dieu, l'essence suprême, a donné l'être aux créatures, aux unes plus, aux autres moins, ordonnant les natures selon les degrés de leur essence. »³

D'autre part, « toutes, en agissant les unes sur les autres, constituent l'ordre admirable voulu par la Sagesse de la Providence ; d'où la nation de *lois naturelles* »⁴ ; mais ces lois naturelles, loin de contraindre la volonté de Dieu, ne sont que des Idées directrices divines qui l'éclairent comme l'éclaire un second ordre d'Idées directrices divines : celles qui relèvent de la libre décision de la Volonté divine : la Grâce susceptible de changer les lois naturelles aussi bien que les lois spécifiques de chaque créature. Et cela sans que la distinction scolastique postérieure entre l'ordre du naturel et du surnaturel soit nécessaire pour rendre compte de la pensée d'Augustin car, en elle, la nature n'a aucune autonomie par rapport à la volonté divine capable, par conséquent, de la changer non pas arbitrairement mais selon l'ordre caché de la Providence.

Dès lors, on comprend que lorsque Pélage, dans son *De Natura*, argumente

¹ Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 68, s. I, n. 5 : « *naturae ipsae substantiae dicuntur* ».

² Voir Augustin, *De Trinitate*, V, II, 3 commentant le célèbre verset de l'Exode : « *Ego sum qui sum* ».

³ *C. D.* XII, II : « *rebus [...] esse dedūt, sed non summe esse sicut et ipse ; et aliis dedūt esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit.* »

⁴ F.-J. Thonnard, « La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique anti-pélagienne », *Revue des Études Augustiniennes*, n°11, 1965, p. 241.

en faveur de l'identité de la nature intègre d'Adam et de celle actuelle des hommes en objectant que le péché, en tant qu'accident ne peut nuire à une substance

—« *Comment ce qui est dépourvu de substance¹ aurait-il pu abîmer ton âme ?* »²—,

Augustin lui répond sans problème dans le *De Natura et Gratia* avec le contre-exemple de la privation de nourriture : en tant que privation, celle-ci n'est pas une substance mais n'en nuit pas moins au corps qui est une substance³. C'est que, pour Augustin, la nature intègre du premier homme « n'est pas une essence humaine dont toutes les propriétés sont des notes nécessaires et inamissibles »⁴. En particulier, s'il y a en l'homme, une forme de liberté inamissible qui est la volonté d'être heureux, il existe une autre forme de liberté : la volonté de faire le bien si on le veut, c'est-à-dire le libre-arbitre, la possibilité de ne pas pécher (*posse non peccare*) qui n'est pas une perfection nécessaire et inamissible en l'homme et qui peut donc être perdue entraînant une détérioration de la nature humaine (*natura in deterius mutata*). De même son corollaire, la possibilité ne pas mourir (*posse non mori*) peut être perdue et la mort, « peine (*poena*) du péché »⁵ peut devenir une nature (*natura*).

Substance aux perfections non inamissibles, la nature intègre des premiers hommes pourra même voir sa nature se parfaire ; mais il y faudra la Grâce transcendant l'ordre naturel.

2° Un ordre divin au-dessus de l'ordre naturel : *Ordo iustitiae* : La Grâce

Sur la réponse augustinienne à l'objection païenne contre la résurrection de la chair selon laquelle, en vertu de la théorie des lieux naturels de Ptolémée⁶, rien

¹ En parlant du péché selon le contexte de ce chapitre XIX du *De Natura et Gratia*.

² Augustin, *De Natura et Gratia* XIX, 21 citant Pélagé, *De Natura* : « *quomodo potuit uitiare animam tuam quod substantia caret ?* »

³ Voir Augustin, *De Natura et Gratia*, XX, 22.

⁴ F.-J. Thonnard, « La notion de nature... », art. cit., p. 252.

⁵ *Rm.* 6, 23 : « *poena peccati* ».

⁶ Des quatre éléments, le plus lourd, la terre tend vers le bas ; le plus léger, le feu, tend vers les étoiles et le soleil au sommet de l'univers. Entre les deux, s'étagent l'eau au-dessus de la terre et l'air entre l'eau et le feu.

de terrestre ne peut avoir sa place dans le ciel, la confrontation entre, d'une part, l'apologétique du *De Fide et symbolo* de 393 et, d'autre part, celle de *La Cité de Dieu* est éclairante¹. En effet, même si le *De Fide et symbolo* suggère une métamorphose des natures

—« En effet, notre corps vient assurément de la terre : or, les philosophes dont les arguments selon lesquels il ne peut y avoir aucun corps terrestre dans le ciel sont assez souvent utilisés pour s'opposer à la résurrection de la chair, admettent que n'importe quel corps peut être changé et transformé en tout corps. »²—

annonçant sur ce point la démarche de *La Cité de Dieu*, il suggère plus nettement encore qu'en ressuscitant nos corps terrestres deviendront corps célestes, ce qui résout évidemment l'objection païenne mais constitue un désaccord avec *La Cité de Dieu* qu'Augustin tranchera dans ses *Retractationes* sur le *De Fide et symbolo* en renvoyant le lecteur de la lecture du petit à celle du grand *Contra Paganos*³. La réponse définitive de *La Cité de Dieu* étant donnée par la toute-puissance de Dieu garantie par le signe des miracles, on peut en déduire que la théologie augustinienne du miracle s'est approfondie de 393 à 416 ou 417, années de publication du livre XXII. Un signe supplémentaire de cet approfondissement est donné par le fait que, tandis que dans ses premières œuvres Augustin ne reconnaît un rôle apologétique au miracle que dans les premiers temps de l'Église et tend à le limiter ensuite surtout s'il est trop extraordinaire ou trop courant, le miracle s'impose dans la vie réelle d'Augustin à partir de 410 avec le transfert en Afrique des restes de Saint Étienne et le nombre de prodiges dont Augustin est alors directement témoin et personnellement ému⁴.

Au niveau théologique, l'importance accordée par Augustin aux miracles se trouve confortée par le lien qu'il établit entre ces faits merveilleux et sa théorie des raisons séminales⁵. En effet, pour Augustin, toutes les natures s'expliquent par

¹ Voir, sur cette confrontation, Bibliothèque Augustinienne n°37, Note Complémentaire n°50 « Lois naturelles, foi et miracles », p. 818-820.

² Augustin, *De Fide et symbolo*, X, 24 : « *Caro enim nostra utique ex terra est : philosophi autem, quorum argumentis saepius resurrectioni carnis resistitur, quibus asserunt nullum esse posse terrenum corpus in caelo, quodlibet corpus in omne corpus converti et mutari posse concedunt.* »

³ Augustin, *Retractationes*, I, XVII : « Sur ce point dont il est difficile de persuader les infidèles, on trouvera que j'ai disserté du mieux que j'ai pu si on lit le dernier livre de *La Cité de Dieu* (*De qua re, ad persuadendum infidelibus difficile, quantum potui me disseruisse reperiet quisque De Ciuitate Dei librum legerit nouissimum*). »

⁴ Voir G. Bardy, Bibliothèque Augustinienne n°37, Note complémentaire 40 « Le miracle dans la théologie augustinienne », p. 795-798.

⁵ Comme le rappelle F.-J. Thonnard en complément de la Note complémentaire 40 « Le miracle

les Idées exemplaires divines¹. « Mais pour saint Augustin, l'action de Dieu ne remplace pas celles des créatures : elle la fonde et l'enrichit au contraire. C'est pourquoi, du côté des créatures, répondent les *formes* qui participent aux Idées divines² [...] la participation est parfaite du premier coup pour les esprit, anges et âmes ; mais pour les vivants corporels, de nature évolutive, il y a un stade antérieur aux formes complètes, les *raisons séminales*. [...] Mais il y a deux sortes de raisons séminales : les unes se développent conformément à l'ordre ordinaire des choses : elles aboutissent aux 'formes' ou natures connues par nos sciences, et aux lois qui en régissent le cours ; les autres, au contraire, aboutissent aux événements extraordinaires, aux miracles et aux merveilles racontées dans l'Écriture ou constatées par l'histoire et l'expérience.³ » Ainsi, par cette théorie des raisons séminales, Augustin parvient-il à expliquer que le miracle puisse sortir des lois apparentes et ordinaires de la nature sans s'en affranchir tout-à-fait puisque son caractère extraordinaire est prévu selon les raisons séminales des créatures en question, raisons séminales qui sont elles-mêmes une réponse des vivants corporels aux Idées divines. On n'est pas tant dans le surnaturel opposé au naturel puisque, comme l'explique F.-J. Thonnard, « du point de vue de Dieu, celui que préfère saint Augustin, la distinction tend plutôt à s'estomper »⁴, que dans l'irrationnel opposé au rationnel ou mieux dans l'inhabituel. C'est d'ailleurs cette dernière catégorie qui est au centre des définitions augustiniennes du miracle que ce soit, déjà, celle du *De Vtilitate credendi* de 391 :

« J'appelle 'miracle' tout ce qui apparaît difficile et inhabituel par rapport à l'attente ou à la faculté du spectateur »⁵

ou celle de *La Cité de Dieu* :

« acte, accompli miraculeusement en dehors du cours ordinaire de la vie [qui] révèle

dans la théologie augustinienne » (Bibliothèque Augustinienne n°37, p. 798-801).

¹ Voir Augustin, *De diuersis Quaestionibus* 83, 46.

² Voir Augustin, *De libero Arbitrio* II, XVII, 45.

³ F.-J. Thonnard, Bibliothèque Augustinienne n°37, Note complémentaire 40 « Le miracle dans la théologie augustinienne », p. 799.

- Cette application de la théorie des raisons séminales aux miracles est particulièrement claire dans le *De Genesi ad litteram*, IX, XXV, 32.

⁴ F.-J. Thonnard, Bibliothèque Augustinienne n°37, Note complémentaire 40 « Le miracle dans la théologie augustinienne », p. 799.

⁵ Augustin, *de Vtilitate credendi*, XVI, 34 : « *Miraculum uoco quidquid arduum aut insolitum supra spem uel facultatem mirantis apparet* ».

CHAPITRE IV. *ORDO* : UNE MEMOIRE OUVERTE

en quelque sorte [l]a présence [de Dieu]. »¹

Cette dernière définition présente la nouveauté de faire du miracle un signe religieux de la part du Créateur mais cette nouveauté s'explique elle aussi parfaitement par le lien établi entre la théologie du miracle et la théorie des raisons séminales puisque celles-ci ne font que développer un projet divin pensé de toute éternité.

Le but apologétique de cette convocation de miracles dans *La Cité de Dieu* étant d'« amener les païens à juger croyables les miracles futurs annoncés par l'Écriture, par la contemplation des merveilles »², on ne sera pas étonné qu'ils soient tous en lien –puisqu'ils font signe– avec les deux points qui posent problème aux Païens dans le dogme de la résurrection de la chair : l'incorruption d'un corps qui a été engendré³ ; l'assomption au ciel d'un corps terrestre.

Sans être « contre » l'ordre naturel, on est donc avec ces miracles annonciateurs du grand miracle de la résurrection de la chair « au-dessus » de cet ordre naturel et ce dépassement étant permis par la Grâce qui justifie –au sens de la « justification » paulinienne—, on ne sera pas étonné de trouver dans *La Cité de Dieu* l'expression d'« *ordo iustitiae* » comme dépassement de l'« *ordo naturae* ».

d) L'*Ordo* comme harmonie : Le mystère du mal dans sa fin

La notion de *Natura* et les infléchissements qu'Augustin lui fait subir par rapport à sa conception dans les philosophies classiques sont donc essentiels pour la pensée augustinienne du mal, pas autant pourtant que celle d'*Ordo*. Dans son acception comme hiérarchie, elle a permis à Augustin de penser le mal dans son origine et dans ses conséquences ; dans son acception comme harmonie, elle

¹ C. D., XVI, v : « *quod praeter usitatum naturae cursum mirabiliter factum praesentiam quodammodo eius ostendat* ».

² F.-J. Thonnard, Bibliothèque Augustinienne n°37, Note complémentaire 40 « Le miracle dans la théologie augustinienne », p. 800.

³ Comme le rappellent H.-I. Marrou et A.-M. La Bonnardière dans leur article « Le dogme de la résurrection des corps... », art. cit. : « depuis Aristote, il était entendu que tout ce qui était introduit dans l'être par le devenir, la γένεσις se trouvait du même coup soumis à la corruption, φθορά » (p. 124).

permet aussi à Augustin de penser le mal, cette fois dans le mystère de sa fin.

1° De la mosaïque à la musique

Les commentateurs d'Augustin à la recherche des sources classiques du Père de l'Église ont pu, sur ce point particulier de la pensée de la Providence, mettre l'accent sur telle ou telle source directe¹, ils s'accordent néanmoins pour reconnaître la principale source de cette notion de Providence gouvernant le monde dans l'Ancien Stoïcisme notamment dans les maximes de Chrysippe² dont Augustin a pu connaître les thèses par l'intermédiaire de Cicéron³ ou de Sénèque⁴.

Ils s'emploient aussi, assez unanimement, à marquer les différences de fond entre les conceptions plotinienne et augustinienne de la Providence. Tout particulièrement, F.-J. Thonnard dont c'est le but de la Note Complémentaire⁵ met successivement en évidence trois de ces différences fondamentales dont deux qui nous semblent vraiment essentielles — que la Providence est l'œuvre non de Dieu mais d'une hypostase, émanation de Dieu— et, qui plus est —c'est la seconde

¹ Ainsi, par exemple, A. Rascol dans l'article « Providence » du *Dictionnaire de Théologie Catholique* (« III : La Providence selon saint Augustin », col. 961-984) souligne des « similitudes frappantes avec Plotin » (col. 967). F.-J. Thonnard dans la « Note Complémentaire 86 : La Providence selon Plotin et saint Augustin » du volume 7 de la Bibliothèque Augustinienne (p. 525-528) rapprochant *Ennéades*, III, II, 3 du *De Musica*, VI, XI 30 et du *De libero Arbitrio*, III, V, 12, conclut à une « influence indéniable de Plotin sur Augustin » (p. 425). De son côté, G. Madec dans son article « Thématique augustinienne de la Providence » (*Revue des Études Augustiniennes*, 41, 1995, p. 291-308) suggère qu'Augustin a lu le *Περὶ Προνοίας* [c'est-à-dire *Ennéades* III, 2] de Plotin : « La lecture des *libri Platoniorum* permet une nouvelle vision : aucun mal dans la création comme un tout ; seulement des désaccords entre parties. [...] Il est probable que le *Péri Pronoias* faisait partie, sous une forme ou sous une autre, des *Libri platoniorum* » (p. 295).

-P. Cambronne dans « La *Providentia*... », art. cit., préfère établir des rapprochements entre les formules d'Augustin et le livre I du *De Providentia* de Philon d'Alexandrie qu'Augustin a pu connaître à travers Ambroise de Milan : « En tout cas, il serait facile de faire un parallèle rigoureux entre presque toutes les phrases de ce chapitre XI du livre V, que nous analysons, et le livre I du *De Providentia* » (p. 27).

² Voir Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, n°1106-1186.

³ Cicéron, *De Natura deorum*, II, 78 (« *necesse est ergo mundum deorum consilio et providentia administrari* ») cite Chrysippe.

- Cicéron, *De Natura deorum*, II, XIV, 37 cite Chrysippe (= V. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, n°1153-1154).

- Cicéron, *De Natura deorum*, II, LXIV, 160 et Cicéron, *De Legibus*, I, VIII, 25 rappellent Chrysippe.

⁴ Sénèque, *De Providentia*, *passim*.

⁵ Voir Bibliothèque Augustinienne n°7, Note Complémentaire 86 : « La Providence selon Plotin et saint Augustin », p. 525-528.

différence essentielle— émanation nécessaire, ce qui enlève tout liberté et toute volonté à Dieu. G. Madec relève d'ailleurs chez Plotin cette phrase en effet remarquable qui montre que, même avec l'idée d'un commencement du monde, sa conception de la Providence ne saurait s'identifier avec celle d'Augustin :

« Si nous supposons que le monde n'a pas toujours existé, [...] la providence [...] serait une prévision et un calcul de Dieu¹ ».

Mais, pour ce qui est de l'application de cette pensée de la Providence au regard qu'on peut porter sur le monde —qu'

« il est absurde de faire grief des parties à l'ensemble ; les parties doivent être examinées dans leur rapport à l'ensemble »²—

les mêmes commentateurs se plaisent à souligner non seulement la reprise de cette idée chez Augustin mais aussi des images esthétiques qui l'illustrent chez Plotin : la comparaison de l'univers avec une peinture qui ne comporte pas que de belles couleurs mais des couleurs adaptées à l'ensemble³, avec une cité composée de citoyens non égaux mais formant néanmoins cité⁴ ou avec un drame dans lequel des rôles inférieurs sont nécessaires⁵. Et, en effet, Augustin est très proche de ces comparaisons plotiniennes lorsque, aux premières lignes du *De Ordine*, il prend l'exemple d'un regard fixé sur la tesselle d'une mosaïque et par conséquent incapable de percevoir la beauté de l'ensemble⁶ ou lorsqu'il écrit dans le *De Musica* :

« Si quelqu'un était placé comme une statue dans un coin d'une maison aux salles très grandes et très belles, il ne saurait apprécier la beauté de cet édifice, dont il ne serait lui-même qu'une partie »⁷

Ces reprises sont si constantes dans l'œuvre d'Augustin⁸ que, lorsque le lecteur averti parvient à la très belle phrase du livre XI de *La Cité de Dieu*⁹ comparant

¹ - Plotin, *Ennéades*, III, II, 1, 15-19 : « Εἰ μὲν οὖν ἀπὸ τινος χρόνου πρότερον οὐκ ὄντα τὸν κόσμον ἐλέγομεν γεγονέναι, τὴν αὐτὴν [...] προόρασίν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ ».

- Cf. aussi A.-I. Bouton Touboullic, *L'Ordre caché*, *Op. cit.*, p. 232-235.

² Plotin, *Ennéades*, III, II, 3, 9-11 : « Ὁ τοίνυν ἐκ τῶν μερῶν τὸ ὅλον αἰτιώμενος ἄτοπος ἂν εἴη τῆς αἰτίας· τὰ τε γὰρ μέρη πρὸς αὐτὸ τὸ ὅλον δεῖ σκοπεῖν ».

³ Voir Plotin, *Ennéades* III, II, 11, 9-11.

⁴ Voir Plotin, *Ennéades* III, II, 11, 12.13.

⁵ Voir Plotin, *Ennéades* III, II, 11, 13-16.

⁶ Voir Augustin, *De Ordine* I, 1, 1-3.

⁷ Augustin, *De Musica*, VI, XI, 30 : « si quis , uerbi gratia, in amplissimarum pulcherrimarumque aedium uno aliquo angulo tanquam statua collocetur, pulchritudinem illius fabricae sentire non poterit, cuius et ipse pars erit ».

⁸ Voir par exemple Augustin, *De libero Arbitrio*, III, v, 12.

⁹ *C. D.*, XI, XIV, 28 : « ordo saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ».

l' « ordre des siècles » à « un très beau poème », il risque de manquer ce détail qui a son importance à savoir qu'on est passé de comparaisons esthétiques de type synchronique à des comparaisons de type diachronique¹ comme l'a permis toute la méditation sur le temps en germe dans les *Confessions* et développées dans *La Cité de Dieu*². Dès lors, à défaut de justification, le mal peut trouver sa place dans l'ordre des temps, ne serait-ce que pour mieux souligner, par un de ces contrastes dont la rhétorique fleurit le *carmen*, la beauté de l'ensemble et la bonté du chef d'orchestre³, capable d'intégrer les péchés dans l'*ordo*.

2° L'*ordinatio peccatorum*

S'il y a, de fait, une *ordinatio* dans tout acte de création puisque celle-ci se fait selon une certaine hiérarchie ontologique⁴, il y a en un sens un peu différent⁵, une *ordinatio* plus spécifique des péchés et de tout ce qui n'est pas une substance au sens de leur intégration à l'harmonie de l'ensemble. C'est au point qu'Augustin oppose souvent les verbes *creare* et *ordinare*⁶ dans des formulations récurrentes dont la plus claire se lit dans les *Confessions* :

« Seigneur Dieu créateur et ordonnateur de tous les êtres de la nature, mais

-Voir le commentaire qu'en fait H.-I. Marrou dans *Théologie de l'histoire*, *Op. cit.*, « Première partie », « 19. Le temps musical », p. 79-82.

¹ Voir *Les Confessions*, « La Pléiade », n. 8, p. 1388 : « Ce raisonnement 'par analogie' est celui auquel Plotin (voir *Ennéades*, III, II) a recours à plusieurs reprises pour justifier sa théologie de la Providence. Il est toutefois à noter qu'Augustin établit, dans ce texte, deux sortes d'analogies : la première (comme Plotin) sur une harmonie 'synchronique', de type 'pictural', ouvrant la voie à une réponse 'esthétique' à la question du mal ; la seconde sur une harmonie 'diachronique', de type 'musical', ouvrant la voie à une 'théologie' de l'histoire. »

² -Voir *supra* « Chapitre II : *ÆTERNITAS* : Une mémoire totalisante », « A. Des philosophies classiques à la théologie ».

-On perçoit mieux l'enrichissement de cette image augustinienne du « poème de l'univers » si l'on se souvient que, dans le *De Musica*, elle ne s'appliquait qu'au cosmos statique.

³ Voir Augustin, *Epistulae* 138, 1.

⁴ Voir A.-I. Bouton-Touboulic, *L'Ordre caché*, *Op. cit.*, p. 31-213.

⁵ En un sens un peu différent, disons-nous, du moins sous un aspect un peu différent, car ce qui est intéressant précisément et nous a fait choisir de placer toute cette partie sur la pensée du mal autour de la notion d'*ordo*, c'est que celle-ci réunit sous un même vocable les deux aspects que nous séparons pour les besoins de l'analyse : l'aspect de l'*ordo* comme hiérarchie et celui de l'*ordo* comme harmonie.

⁶ Voir A.-I. Bouton Touboulic, *L'Ordre caché*, *Op. cit.*, « A. *Ordinare* opposé à *creare* », p. 323-328.

seulement ordonnateur des péchés »¹

En quoi consiste cette *ordinatio peccatorum* ? Il revient à A.-I. Bouton-Touboulic d'avoir fait ressortir pour ainsi dire deux figures de cette *ordinatio* : d'une part, l'« *ordinatio* pénale »² comme elle le dit elle-même, d'autre part, « la mise à profit du mal »³ que nous nous permettrons d'appeler l'« *ordinatio-utilitas* » tant elle s'attache dans ce chapitre à montrer l'étroite connexion du champ lexical de l'*ordinatio* avec le schème de l'*utilitas*.

Le châtement du péché est une *ordinatio* (au sens d'intégration à l'harmonie) en tant précisément qu'il est une réponse à l'*inordinatio* du pécheur (au sens de rupture de la hiérarchie). L'*ordo* comme ensemble fait de parties adaptées et convenant à leur place est restauré dans la mesure où ce châtement convient à la peine⁴, et le vocabulaire augustinien en lien avec le châtement renoue avec le motif de l'adaptation ou de la convenance esthétique.

Si donc avec ce thème de l'*ordinatio* pénale, Augustin se situait plutôt dans la reprise de schémas de pensée plotiniens —avec toutes les distinctions établies plus haut entre Providence plotinienne et Providence augustinienne—, avec le thème de la « mise à profit » (*utilitas*) par Dieu du mal, Augustin est davantage dans l'appropriation au profit de la pédagogie divine des bienfaits que le sage stoïcien s'efforçait de tirer lui-même des maux et exhortait son disciple à tirer. Le péché des pécheurs devient ainsi pour les bons une épreuve (*probatio*), un exercice (*exercitatio*) ou un avertissement (*admonitio*)⁵. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que ce thème de la mise à profit du mal par Dieu est très courant dans la relecture spirituelle qu'Augustin conduit de sa propre jeunesse dans les dix premiers livres des *Confessions*. Il peut s'agir de la mise à profit du mal d'autrui comme les encouragements familiaux à la réussite qui poussèrent

¹ Augustin, *Confessions*, I, x, 16 : « *Domine Deus, ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator* ».

² Voir A.-I. Bouton Touboulic, *L'Ordre caché*, *Op. cit.*, « Deuxième partie », « Chapitre IV : L'*ordinatio* comme châtement du péché », p. 319-345.

³ A.-I. Bouton Touboulic, *L'Ordre caché*, *Op. cit.*, « Troisième partie », « Chapitre II : La mise à profit du mal ».

⁴ Voir A.-I. Bouton Touboulic, *L'Ordre caché*, *Op. cit.*, «2) La convenance de la peine », p. 330-332.

⁵ Voir A.-I. Bouton Touboulic, *L'Ordre caché*, *Op. cit.*, p. 458.

Augustin à l'étude des lettres si utiles plus tard pour la prédication¹ ou les mauvais comportements des étudiants de Carthage qui le mirent *via* Rome sur le chemin de Milan². Il peut s'agir de la mise à profit des péchés d'Augustin pour sa propre conversion ; ainsi sa complaisance aux vanités des fables mythologiques lui fit apprendre les lettres³ et c'est sa curiosité⁴ pour l'éloquence d'Ambroise qui permit à la Parole de Dieu à travers les mots de l'évêque de pénétrer en son cœur⁵. Il n'est donc pas étonnant que, passant dans *La Cité de Dieu* à l'échelle collective, Augustin cherche à montrer à l'échelle de l'humanité, la mise à profit du mal pour les bons.

3° Le mystère de la prédestination

Il est révélateur que, au cours de son enquête pour savoir si la grâce et la prédestination constituent chez Augustin un ordre ou une exception à l'ordre⁶, après avoir reconnu que « la prédestination produit de la *distinctio* au sein de l'humanité pécheresse »⁷ c'est-à-dire une certaine mise en ordre, A.-I. Bouton-Touboulic doit se résoudre à parler d' « ordre caché »⁸ et même à admettre « la relative rareté des emplois d'*ordo* »⁹. Ne serait-ce pas qu'au bout de ce long effort d'Augustin pour penser le mal en l'intégrant à l'ordre, il doit rendre les armes et lui laisser sa part de mystère ? Quoi qu'il en soit, en acceptant de penser le mal tout au long des livres XI à XXII de *La Cité de Dieu* tout en gardant son mystère,

¹ Voir Augustin, *Confessions*, I, x, 16 : « je pouvais, plus tard, *faire un bon usage (uti)* des lettres que les miens voulaient me faire apprendre, quelle que fût leur intention (*Poteram enim postea bene uti litteris, quas volebant ut discerem quocumque animo illi mei*). »

² Voir Augustin, *Confessions*, V, VIII, 14 : « En vérité, c'est toi, *mon espérance et mon partage sur la terre des vivants*, qui voul[ais] me faire changer de résidence terrestre pour le salut de mon âme [...] Pour *redresser mes pas*, tu utilisais (*utebaris*) en secret et leurs gauchissements et les miens (*Verum autem tu, spes mea et portio mea in terra viventium, ad mutandum terrarum locum pro salute animae meae [...] ad corrigendos gressus meos utebaris occulte et illorum et mea perversitate*). »

³ Voir Augustin, *Confessions* I, xv, 24.

⁴ On sait les connotations négatives de cette *curiositas* sous la plume d'Augustin.

⁵ Voir Augustin, *Confessions* V, XIV, 24.

⁶ Voir A.-I. Bouton Touboulic, *L'Ordre caché, Op. cit.*, « Troisième partie », « Chapitre I : La grâce et la prédestination : Ordre ou exception à l'ordre ? », p. 407-430.

⁷ Voir A.-I. Bouton Touboulic, *L'Ordre caché, Op. cit.*, p. 411.

⁸ Voir A.-I. Bouton Touboulic, *L'Ordre caché, Op. cit.*, p. 424.

⁹ Voir A.-I. Bouton Touboulic, *L'Ordre caché, Op. cit.*, p. 427.

CHAPITRE IV. *ORDO* : UNE MÉMOIRE OUVERTE

il oppose une mémoire ouverte sur le mystère du mal à la mémoire partielle des Païens auxquels il reprochait aux livres II et III d'oblitérer le mal matériel et d'être dupés à leur insu par le mal moral des démons.

B. La mise en œuvre : Une histoire du salut : Le schéma ordo naturae – rupture de l'ordre – ordinatio

Ainsi donc, soucieux de réaffirmer la nécessité salvifique de l'Incarnation du Christ contre Pélage qui trouvait dans la condition actuelle de l'homme la même nature et le même libre arbitre que dans celle d'Adam, Augustin a opposé le libre arbitre d'une *natura integra* permettant la possibilité de ne pas pécher et de ne pas mourir à celui, plénier et final d'une *natura renouata* assurant l'impossibilité de pécher et de mourir. Ce faisant, Augustin réintroduisait le temps intermédiaire d'une nature déçue (*mutata*), associant à ces trois temps de l'histoire du salut trois états anthropologiques —le corps animal, l'esprit charnel et le corps spirituel. Or, Augustin comprend l'opposition paulinienne entre la chair et l'esprit à partir de la conception classique, quoique plus dynamique, de celle d'*ordo* comme hiérarchie. De plus, c'est cette même notion d'*ordo* mais cette fois-ci au sens d'harmonie qui lui permet, sous le double aspect de l'*utilitas* et de l'*ordinatio* pénale, de penser une intégration du mal dans le projet de Dieu sans en réduire la dimension tragique. À nos yeux, la notion d'*ordo* est donc, plus que celle de *natura* ou de libre arbitre, celle qui permet à Augustin de concevoir une histoire du salut qui soit ouverte au mystère du mal, affirmant ainsi une nette supériorité sur la mémoire partielle des historiens païens tellement prompte à oblitérer le mal matériel et le mal moral, pourtant insinué par les démons¹.

¹ Voir *infra*, « Chapitre III : Une mémoire partielle : Livres II et III », « A. Le mal moral insinué : Livre II », et « B. Le mal matériel oblitéré : Livre III ».

a) *L'ordo naturae* : *Natura integra* : Le corps animal

Sauf erreur de notre part, on ne trouve pas dans *La Cité de Dieu* l'expression « *natura integra* » pour désigner la condition de l'homme avant la faute comme elle émaillera plus tard les œuvres de la polémique anti-pélagienne. Pourtant, nous nous permettrons de l'employer ici en lien avec le corps animal des hommes dans le Paradis dans la mesure où elle se déduit implicitement de son opposition avec la « *nature dégradée et viciée* (*mutata uitiatque natura*) » par le premier péché avant que le Christ ne vienne inaugurer et permettre le corps spirituel des ressuscités. Comment en effet désigner cette première nature du corps animal avant qu'elle soit « changée » (*mutata*) par le péché sinon par l'adjectif « *integra* », implicite dans ces lignes du livre XIII ?

« Il y a d'abord, en effet, le corps animal, celui du premier Adam, bien que destiné à ne pas mourir, sauf s'il péchait ; et c'est aussi celui que nous avons maintenant, dégradé et vicié dans sa nature, autant qu'il le fut en lui après son péché, et soumis dès lors à la nécessité de mourir (c'est ce corps que le Christ lui-même a daigné prendre d'abord pour nous, non par nécessité mais par puissance). Vient ensuite le corps spirituel, tel qu'il a précédé dans le Christ comme dans notre tête, et tel qu'il suivra en ses membres dans la dernière résurrection des morts. »¹

1° Le corps animal

À force de vouloir différencier le corps animal des premiers hommes du corps spirituel d'après la Résurrection², les chapitres XX à XXIV du livre XIII de la *Cité de Dieu* pourraient laisser croire que ce corps animal n'était qu'un corps : animé d'une certaine force de vie³. En effet, Augustin tire de la proximité dans

¹ C. D., XIII, XXIII, 2 : « prius est enim animale corpus, quale habuit primus Adam, quamuis non moriturum, nisi peccasset; quale nunc habemus et nos, hactenus eius mutata uitiatque natura, quatenus in illo, posteaquam peccauit, effectum est, unde haberet iam moriendi necessitatem; tale pro nobis etiam Christus primitus habere dignatus est, non quidem necessitate, sed potestate; postea uero spirituale, quale iam praecessit in Christo tamquam in capite nostro, secuturum est autem in membris eius ultima resurrectione mortuorum. »

² Ne retrouvons-nous pas sur ce point de l'anthropologie le même souci de la part d'Augustin que celui que nous avons vu à l'œuvre dans sa conception du temps : celui d'éviter tout schéma circulaire de retour à une situation initiale ? C'était le but de la notion d'*extensio*. Voir *supra*, « Chapitre II : *AETERNITAS* : Une mémoire totalisante », « 2° ... mais non du temps : L'*extensio* : L'éternité de la perpétuité soustraite à toute successivité ».

³ Le nom *anima* en latin désigne originellement le souffle vital avant de recevoir les acceptions

l'Épître aux Corinthiens de ce verset

« il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel »¹

et de celui-là, citant la *Genèse* pour justifier cette assertion :

« Le premier homme a été fait en âme vivante, le nouvel Adam en esprit vivifiant »²

la synonymie des expressions « corps animal » et « âme vivante » d'une part³ et, d'autre part, de celles de « corps spirituel » et d'« esprit vivifiant »⁴. Au cours de la longue démonstration exégétique qu'il adresse à ses adversaires qui, dans la création de l'âme selon le verset de la *Genèse*

« Dieu souffla sur son visage un esprit de vie et il fut fait en âme vivante »⁵,

voyaient un don de l'Esprit-Saint⁶, Augustin, après être remonté au texte grec des *Septante* où le souffle de Dieu à la création de l'homme désigné par le nom πνοήν ne peut pas être confondu avec le don de l'Esprit-Saint nommé πνεῦμα⁷, pour distinguer en l'homme cette fois l'Esprit-Saint de l'« esprit de vie » ou de l'« âme vivante », cite d'autres versets de la *Genèse*⁸ où ces expressions désignent à l'évidence seulement les animaux définis, selon la hiérarchie des créatures habituelle dans son œuvre, comme

« les vivants corporels doués grâce à l'âme d'un principe évident de sensibilité corporelle »⁹.

Dans l'expression « corps animal », désignant la nature des premiers hommes, l'adjectif « animal » — c'est-à-dire doué d'une « âme » — ramène-t-il donc la première humanité à l'animalité ? Affirmer cela serait, on s'en doute, faire contre-sens. Car au nom du célèbre verset 26 du premier chapitre de la *Genèse* — « Dieu fit l'homme à son image » —, Augustin pose que l'âme insufflée par Dieu à l'homme du fait de ses parties rationnelles supérieures *Mens* et *Intelligentia* ne

judéo-chrétiennes d'« âme ». Sur la question des implications anthropologiques de ces traductions voir C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, « Lectio divina », 1962.

¹ 1 Co. 15, 44 cité en *C. D.*, XIII, XXIII, 2 : « seminatur corpus animale, surget corpus spiritale ».

² 1 Co. 15, 45 cité en *C. D.*, XIII, XXIII, 2 : « Factus est primus homo in animam uiuentem, nouissimum Adam in spiritum uiuificantem ».

³ Plus encore qu'en français, cette synonymie est évidente en latin où l'adjectif « *animalis* » vient évidemment du nom « *anima* ».

⁴ Voir *C. D.*, XIII, XXIII, 2.

⁵ *Gn.* 2, 7.

⁶ Les termes de la discussion sont posés en *C. D.* XIII, XXIV, 1.

⁷ Voir *C. D.*, XIII, XXIV, 3.

⁸ « Que la terre produise une âme vivante » (*Gn.* 1, 24) et « Tout ce qui avait esprit de vie et tout être habitant la terre mourut » (*Gn.* 7, 22) cités en *C. D.* XIII, XXIV, 4.

⁹ *C. D.*, XIII, XXIV, 4 : « *animata corpora, uellet intellegi, quibus inesset per animam perspicuus iste etiam corporis sensus* ».

peut pas être confondue avec celle des animaux :

« Dieu fit donc l'homme à son image. Il lui a, en effet, créé une âme apte par sa raison et son intelligence à s'élever au-dessus de tous les animaux de la terre, des eaux et de l'air, dépourvus d'un esprit de cette nature. Ayant donc formé l'homme avec de la poussière, il lui a communiqué par son souffle cette âme dont je viens de parler¹ »².

Or —et cela justifie le nom d' « *ordo naturae* » pour cette première étape du schéma de l'histoire du salut— cette prééminence de l'homme sur les animaux elle-même due à une prééminence en lui de la raison est conforme à un « *ordre de la nature* » comme le dit explicitement un chapitre du livre XI pour conclure un de ces rappels de la hiérarchie des créatures fréquents dans toute l'œuvre augustinienne et auxquels nous faisons allusion plus haut :

« Parmi les êtres qui sont de toutes sortes de manières sans être ce qu'est le Dieu qui les a faits, on met les vivants au-dessus des non-vivants, et ceux qui sont doués de génération ou même d'appétit au-dessus de ceux qui en sont privés. Parmi les vivants, ceux qui possèdent la sensibilité prévalent sur ceux qui n'en n'ont pas, comme les animaux sur les plantes. Parmi ceux qui sentent, on met ceux qui ont l'intelligence au-dessus de ceux qui ne l'ont pas, tels les hommes au-dessus des animaux. Parmi les êtres intelligents, on préfère les immortels aux mortels : les anges aux hommes. Cet ordre de préférence est celui de la nature (*naturae ordine*). »³

Le corps animal de l'homme, avec cette âme spécifique qui comporte les degrés supérieurs de l'intelligence et de la raison est donc bien conforme à un ordre de la nature.

Deux caractéristiques sont attribuées dans *La Cité de Dieu* au corps animal des premiers hommes : la préservation de la vieillesse et le besoin de nourriture. Et Augustin en voit une preuve dans l'usage qu'ils faisaient des fruits des arbres du jardin : ils mangeaient des fruits de tous les arbres, signe de leur besoin de nourriture et l'arbre de vie situé au milieu du paradis avec l'arbre défendu⁴ les

¹ L'adjectif relatif latin « *qualem* » est plus précis que le relatif simple français et la proposition relative « *qualem dixi* » signifie « avec la qualité [supérieure] que je viens de définir ».

² C. D., XII, XXIV : « *Fecit ergo deus hominem ad imaginem suam. talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intelligentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natatilibus et uolatilibus, quae mentem huiusmodi non haberent. et cum uirum terreno formasset ex puluere eique animam qualem dixi* ».

³ C. D., XI, XVI : « *In his enim, quae quoquo modo sunt et non sunt quod deus est a quo facta sunt, praeponuntur uiuentibus non uiuentibus, sicut ea, quae habent uim gignendi uel etiam adpetendi, his, quae isto motu carent; et in his, quae uiuunt, praeponuntur sententia non sentientibus, sicut arboribus animalia; et in his, quae sentiunt, praeponuntur intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus; et in his, quae intellegunt, praeponuntur immortalia mortalibus, sicut angeli hominibus. sed ita praeponuntur naturae ordine.* »

⁴ Augustin distingue soigneusement l'arbre de vie de l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

préservait de la vieillesse :

« *les premiers hommes avant le péché [...] usaient d'aliments, en hommes qu'ils étaient en des corps non pas spirituels, mais encore animaux et terrestres. Soustraits aux atteintes de la vieillesse qui les aurait conduits fatalement à la mort (cet état, l'arbre de vie situé au milieu du paradis avec l'arbre défendu le leur procurait par une merveilleuse grâce de Dieu), ils mangeaient pourtant les fruits de tous les autres arbres* »¹.

Le fait que ce corps animal des premiers hommes au Paradis soit un vrai corps en fait aux yeux d'Augustin une réalité historique. Et si l'on² a pu voir dans le Paradis terrestre une allégorie morale —le Paradis désignant la vie des bienheureux, les quatre fleuves les quatre vertus et l'arbre de vie la sagesse— ou spirituelle —le Paradis représentant alors l'Église, les quatre fleuves les quatre Évangiles et l'arbre de vie le Christ—³,

« *Ces interprétations spirituelles du paradis et d'autres meilleures, rien n'empêche de les adopter⁴, mais à condition de croire aussi à la vérité de cette histoire qui s'appuie sur le récit très fidèle des événements.* »⁵

2° *Posse non peccare* : Le premier libre arbitre

Les chapitres XXI à XXV du livre XIV de *La Cité de Dieu* consacrés à montrer que la propagation des hommes au Paradis était possible sans concupiscence pourraient être facilement cités pour dénigrer l'œuvre entière. Et il faut reconnaître que l'idée même que

¹ C. D., XIII, XX : « *primi [...] homin[es] ante peccatum [...], alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritualia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes. quae licet senio non ueterescerent, ut necessitate perducerentur ad mortem - qui status eis de ligno uitae, quod in medio paradiso cum arbore uetita simul erat, mirabili dei gratia praestabatur - , tamen et alios sumebant cibos* ».

-On retrouve ces deux mêmes caractéristiques au chapitre XXIII de ce même livre XIII pour opposer le corps animal au corps spirituel des ressuscités qui peuvent manger et boire comme le Christ après la Résurrection mais sans en avoir besoin : « *Le premier homme, terrestre parce qu'il fut tiré de la terre a été fait en 'âme vivante' [...] Aussi son corps avait-il besoin de nourriture et de boisson pour échapper à la faim et à la soif ; ce n'était pas l'immortalité absolue et indissoluble, mais l'arbre de vie qui le garantissait de la nécessité de mourir et le maintenait dans la fleur de la jeunesse.* » (C. D., XIII, XXIII, 1).

² C'est Philon d'Alexandrie (*Sanctarum legum allegoriae*, I, XIV, 43), Origène (*De Principiis*, IV, III, 1) et Ambroise qui sont visés ici. Voir Bibliothèque Augustinienne n°35, Note Complémentaire 35 « L'interprétation allégorique du Paradis », p. 520-523 et Note Complémentaire 36 « Les sources de l'exégèse allégorique rapportées par saint Augustin », p. 523-525.

³ Voir C. D., XIII, XXI.

⁴ Voir Augustin, *De Genesi contra Manicheos*.

⁵ C. D., XIII, XXI : « *haec et si qua alia commodius dici possunt de intellegendo spiritualiter paradiso nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiae ueritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur.* »

CHAPITRE IV. *ORDO* : UNE MEMOIRE OUVERTE

« Pour engendrer, l'homme aurait donc semé et la femme aurait reçu quand il eût fallu, sous la motion de la volonté, non par l'excitation de la passion »¹.

et surtout l'essai d'imagination concrète auquel se livre Augustin —et dont il s'excuse d'ailleurs²— convoquant l'exemple de la respiration où nous mouvons sous l'effet de la volonté les mous poumons³ et les exploits d'hommes capables de faire obéir certains membres à leur volonté comme les oreilles (!)⁴, frôlent le ridicule, à nos yeux contemporains.

S'il faut reconnaître qu'il y a bien de la part d'Augustin une « *surdétermination de la libido sexuelle* »⁵ alors même qu'il envisageait plus haut bien d'autres formes de *libido*⁶, on peut aussi chercher à comprendre de l'intérieur ces paragraphes. On pourra ainsi saluer le fait qu'Augustin ne voit pas de péché dans l'acte sexuel puisqu'au contraire, s'appuyant sur Paul⁷, il lit dans le commandement divin de la *Genèse*

« *Croissez, multipliez-vous, remplissez la terre et dominez sur elle* »⁸

un encouragement à la propagation. Il faut souligner ensuite que ces chapitres sont justifiés par un souci de cohérence logique ; en effet, dans un raisonnement par l'absurde, Augustin fait remarquer que soutenir qu'il n'y aurait pas pu y avoir de propagation avant le péché revient à dire que le péché a été nécessaire pour accomplir le nombre des saints, ce qui est absurde⁹. Enfin et surtout, cet essai d'imagination d'une propagation sans volupté peut se comprendre comme une illustration particulière du bonheur au paradis, fait d'absence de passions et objet

¹ C. D., XIV, XXIV, 1 : « *Seminaret igitur prolem uir, susciperet femina genitalibus membris, quando id opus esset et quantum opus esset, uoluntate motis, non libidine concitatis.* »

-Cf. C. D., XIV, XXVI : « L'époux aurait fécondé l'épouse sans l'aiguillon d'une séduisante passion, dans la sérénité de l'âme et l'intégrité parfaite du corps (*sine ardoris inlecebrosi stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris*). »

² Voir C. D., XIV, XXIV, 3 : « La pudeur nous empêche d'en dire davantage sur cette question et nous oblige par respect à nous excuser auprès des oreilles chastes (*quod modo de hac re nobis uolentibus diligentius disputare uerecundia resistit et compellit ueniam honore praefato a pudicis auribus poscere*) »

³ Voir C. D., XIV, XXIV, 1.

⁴ Voir C. D., XIV, XXIV, 2.

⁵ Selon l'expression de P. Cambronne, *Un Voyage 2, Op. cit.*

⁶ La colère définie comme le désir de vengeance, l'avarice comme le désir de l'argent, l'opiniâtreté comme le désir de vaincre, la jactance comme le désir de gloire sans oublier le désir de dominer (Voir C. D., XIV, xv, 2).

⁷ Voir C. D., XIV, XXII.

⁸ Gn. cité en C. D., XIV, XXI.

⁹ Voir C. D., XIV, XXIII, 1.

des chapitres XXV et XXVI au centre de toute cette section et avant que ne reprenne au chapitre XXVII l'essai d'imagination. Ainsi le chapitre XXVI s'appuie sur les quatre passions classiques de l'âme pour décliner ainsi le bonheur au paradis : exemption de tout besoin, parfaite santé dans la chair et pleine sérénité dans l'âme, absence de toute tristesse¹. Or, si l'on se souvient d'une part que

« *La volonté ne jouit donc vraiment du libre arbitre que lorsqu'elle n'est pas esclave des vices et des péchés* »²

et, d'autre part que c'est précisément le péché qui fait des sentiments par ailleurs ambivalents³ de véritables passions⁴, on en déduit que la vie des hommes avant le péché est caractérisée par un premier libre arbitre. En cela, cette vie est un vrai bonheur qui consiste à « vivre comme l'on veut » c'est-à-dire avec une volonté libre des entraves des sentiments subis comme passions et à aimer cette vie heureuse⁵. Mais

« *On ne possède pas la vie heureuse si on ne l'aime pas [...] et il est impossible de l'aimer de la sorte sans la vouloir éternelle. La vie sera donc bienheureuse quand elle sera éternelle.* »⁶

Ainsi donc si Augustin doit attendre l'*acmè* de la querelle pélagienne et le livre XXII de *La Cité de Dieu*⁷ pour répondre à Pélage que la vie au Paradis n'est qu'un premier libre arbitre permettant un *posse non peccare* et ouvrant sur un *posse non mori* en l'attente d'un libre arbitre plénier garantissant un *non posse peccare* et un *non posse mori*

—« *De même, en effet, que la première immortalité, perdue par le péché d'Adam, consistait à pouvoir ne pas mourir, et que la dernière consistera à ne pas pouvoir mourir, ainsi le premier libre arbitre était le pouvoir de ne pas pécher, le dernier sera celui de ne pas pouvoir pécher.* »⁸—,

¹ Voir *C. D.*, XIV, XXVI.

—Ce développement était déjà apparu sous une forme simplifiée, pourrait-on dire, au chapitre X avec l'idée que « Les premiers hommes n'éprouvaient ni crainte ni douleur au Paradis. »

² *C. D.*, XIV, XI, 1 : « *arbitrium igitur uoluntatis tunc est uere liberum, cum uitiiis peccatisque non seruit.* »

³ Voir *C. D.*, XIV, VI-IX et *infra* « 4° L'orgueil : La ruine secrète ».

⁴ Voir *C. D.*, XIV, X-XV et *infra* « 4° L'orgueil : La ruine secrète ».

⁵ Voir *C. D.*, XIV, XXV.

⁶ *C. D.*, XIV, XXV : « *beata quippe uita si non amatur, non habetur [...] fieri non potest, ut eam, qui sic amat, non aeternam uelit. tunc igitur beata erit, quando aeterna erit.* »

⁷ Les distinctions entre, d'une part, les formules « *posse non peccare* » et « *non posse peccare* » et, d'autre part, « *posse non mori* » et « *non posse mori* » se trouvent auparavant dans l'*Enchiridion*, XXVIII, 105.106 mais qui date, lui aussi, de la querelle pélagienne et même de la « seconde querelle » dirigée contre Julien d'Éclane.

⁸ *C. D.*, XIV, XXX : « *sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, nouissima erit non posse mori, ita primum liberum arbitrium posse non peccare,*

nous croyons avoir montré que, loin de susciter cette cohérence, le contexte de la polémique anti-pélagienne n'a fait qu'apporter des formules à une pensée augustinienne déjà élaborée si bien que nous pouvons utiliser ces formules du livre XXII pour relire les livres précédents.

3° *Posse non mori* : L'immortalité conditionnelle

De même, retrouvons-nous développé au livre XIII le thème de l'immortalité des premiers hommes repris dans ce dernier passage cité du livre XXI sous la formule « *posse non mori* ». Pourtant, alors que son opposition à l'immortalité des ressuscités (« *non posse mori* ») aurait nécessité une clarification¹, les chapitres du livre XIII prêtent plutôt à confusion en utilisant, pour répondre aux objections à l'idée d'immortalité terrestre des premiers hommes, des arguments plus propres à répondre aux objections contre l'immortalité eschatologique des ressuscités. En effet, Augustin, très conscient du fait que l'affirmation qu'il soutient que la mort a été donnée comme châtement du péché

—« Il est donc clair pour les chrétiens sincèrement attachés à la foi catholique que la mort même du corps ne nous a pas été infligée par une loi de nature [...] mais comme juste châtement du péché »²—

a pour corollaire l'immortalité des premiers hommes, entreprend de répondre aux objections des Platoniciens contre cette immortalité première³. À une première objection selon laquelle la mort est une étape nécessaire vers la béatitude, Augustin répond que Platon lui-même proclame que les dieux souverainement heureux ont des corps immortels⁴. Une deuxième objection arguant qu'un corps terrestre ne peut devenir immortel⁵, Augustin s'ingénie à souligner les contradictions du système platonicien puisque l'âme humaine pour devenir

nouissimum non posse peccare. »

¹ Comme les précisions apportées par F.-J. Thonnard qui parle pour cette première immortalité d' « immortalité conditionnelle ».

² C. D., XIV, xv : « *unde constat inter Christianos ueraciter catholicam tenentes fidem etiam ipsam nobis corporis mortem non lege naturae [...] sed merito inflictam esse peccati* ».

³ Voir C. D., XIII, xvi-xix.

⁴ Voir C. D., XIII, xvi, 1.

⁵ Voir C. D., XIII, xvii, 1.

heureuse devrait fuir le corps tandis que les dieux seraient éternellement heureux unis à des corps¹. Ce faisant, Augustin dévie de la défense de l'immortalité des premiers hommes à celle des ressuscités. C'est encore plus évident dans la troisième objection platonicienne selon laquelle la pesanteur exclut du ciel les corps terrestres² : Augustin semble avoir oublié qu'il devait faire l'apologie du principe de l'immortalité des premiers hommes... sur terre. Il semble se ressaisir au début du chapitre XIX en écrivant :

« Et maintenant, selon notre propos, traitons la question du corps des premiers hommes. »³ ;

mais sa réponse aux objections platoniciennes consiste une fois de plus à souligner leur contradiction, le bonheur des hommes devant passer par la séparation de leur corps tandis que celui des dieux immortels consisterait en une vie éternelle dans un corps. Signe qu'Augustin oublie la spécificité de l'immortalité des premiers hommes, il se lance ensuite dans un rappel sur l'eschatologie platonicienne, toute faite de cycle d'alternances et salue la correction apportée par Porphyre qui accorde aux sages un bonheur sans fin auprès du Père, l'assimilant à l'éternelle félicité des saints dans la pensée chrétienne. Tout se passe donc comme si Augustin remplissait ici ses pages sur l'immortalité des premiers hommes avec une apologétique toute prête sur l'immortalité des ressuscités sans même se soucier d'adapter l'argumentaire.

Et si l'on cherche dans *La Cité de Dieu* des lignes précisant spécifiquement cette immortalité des premiers hommes, on ne trouvera guère, sauf oubli de notre part, que celles-ci du chapitre XX

« ils goûtaient ces fruits de l'arbre de vie pour échapper à toute surprise de mort, même au terme d'une longue vieillesse »⁴

et celles-là du chapitre XXIII :

« Écarté de l'arbre de vie, sans d'ailleurs se voir refuser des aliments hors du paradis, il fut alors livré pour achever ses jours, au temps et à la vieillesse ; alors que cette vie au paradis, tout en étant celle d'un corps animal mais destiné à devenir spirituel, en récompense de l'obéissance aurait pu sans le péché se prolonger

¹ Voir *C. D.*, XIII, XVII, 2.

² Voir *C. D.*, XIII, XVIII.

³ *C. D.*, XIII, XIX : « *Nunc de corporibus primorum hominum quod instituimus explicemus* ».

⁴ *C. D.*, XIII, XX : « *de ligno autem uitae propterea gustabatur, ne mors eis undecumque subreperet uel senectute confecta decursis temporum spatiis interirent* ».

toujours. »¹

qui tendent en effet vers une conception relative de cette première immortalité, celle-ci n'étant suggérée que négativement dans la première citation et étant conditionnée dans la seconde au respect de l'obéissance. Le caractère conditionnel de cette immortalité des premiers hommes avait, il est vrai, été évoqué au livre XII, comme le rappelle le premier paragraphe du livre XIII :

« Dieu n'avait pas créé les hommes à la manière des anges, c'est-à-dire incapables de mourir même après avoir péché². Ayant rempli leur devoir d'obéissance, ils devaient, sans passer par la mort, obtenir l'immortalité des anges et leur éternité bienheureuse ; mais s'ils désobéissaient, la mort serait leur juste châtement : nous l'avons dit au livre précédent. »³

Le rattachement explicite de l'immortalité des premiers hommes à leur corps animal dans la deuxième citation nous conforte dans l'accent que nous avons mis pour ce premier temps de l'histoire du salut sur le corps animal : la possibilité de ne pas pécher et de ne pas mourir sont bien présentées comme des conséquences de cette anthropologie particulière qui suppose un *ordo* : celle de la prééminence de l'intelligence et de la raison sur les parties inférieures de l'âme et, *a fortiori*, sur le corps. C'est ce même *ordo* qui est rompu par le péché originel dû à un mauvais exercice de la volonté.

b) La rupture de l'*ordo* : *Male uelle*

La création fondamentalement bonne par Dieu des anges comme des êtres humains se lit dans la liberté laissée à la volonté de suivre ou non son inclination naturelle —son « poids » ou son « amour »— vers le Créateur. Ces deux exercices possibles de la volonté qu'on peut nommer « chair » et « esprit » au sens de choix de l'homme ou choix de Dieu se ramènent à un respect ou, au contraire, à une

¹ C. D., XIII, XXIII, 1 : *« non spiritale, sed animale fuisse non dubium est, nequaquam tamen moriturum, nisi in dei praedictis minantisque sententiam delinquendo conruisset et alimentis quidem etiam extra paradysum non negatis, a ligno tamen uitae prohibitus traditus esset tempori uetustati que finiendus ».*

² Voir C. D., XII, XXI.

³ C. D., XIII, 1 : *« non enim eo modo, quo angelos, condiderat deus homines, ut etiam si peccassent mori omnino non possent; sed ita ut perfunctos oboedientiae munere sine interuentu mortis angelica immortalitas et beata aeternitas sequeretur; inoboedientes autem mors plecteret damnatione iustissima; quod etiam in libro superiore iam diximus. »*

rupture de l'*ordo* fondamental qui met le Créateur au-dessus de la créature.

1° Deux natures bonnes

Le point de départ de la pensée augustinienne sur cette question qui le hante depuis toujours : *Vnde malum ?*¹ est l'affirmation de la bonté de la création par Dieu. Aussi est-il naturel que dans ces vingt-deux livres « Contre les Païens » il prenne soin de réaffirmer contre les Néoplatoniciens la création par Dieu lui-même et non par ses anges². La riposte, rapide, tient en deux arguments dont le premier différencie, dans la création le don d'une forme extérieure qui pourrait, à la rigueur, être assuré par des anges, auxiliaires et le don d'une forme à l'efficacité causale interne qui ne peut être le fait que de Dieu³ ; le second argument souligne la contradiction de ceux des Platoniciens qui attribueraient aux anges la création des corps : des êtres divinisés auraient créé des prisons !⁴ En revanche, Augustin rend hommage à Platon d'avoir fait de la bonté du Créateur la cause du monde et n'hésite pas, sur ce point comme sur d'autres⁵, à se reconnaître plus proche de Platon que des Manichéens pour lesquels Dieu n'a pas fait le monde par pure bonté mais comme rempart pour repousser l'Ennemi⁶ et même que d'Origène qui fait de l'incorporation des âmes la conséquence de leurs péchés⁷. Il n'y pas jusqu'au Diable lui-même dont la création première ne soit qualifiée de bonne et auquel un bonheur ne soit attribué avant sa chute⁸ conformément à ce que laissent entendre certaines citations bibliques dont ce verset de l'*Évangile de Jean*

« [Le Diable] ne s'est pas maintenu dans la vérité »⁹

et malgré celui-ci de la *Première Épître de Jean*

« Le diable pêche dès le commencement »¹

¹ Cf. Augustin, *Confessions*, VII.

² Voir *C. D.*, XII, XXV.

³ Voir *C. D.*, XII, XXVI.

⁴ Voir *C. D.*, XII, XXVII.

⁵ Cf. *C. D.*, VIII.

⁶ Voir *C. D.*, XII, XXII.

⁷ Voir *C. D.*, XII, XXIII, 1 et 2.

⁸ Voir *C. D.*, XI, XIII.

⁹ *Jn.* 8, 44.

- Voir *C. D.*, XI, XIV.

qu'Augustin n'hésite pas à compléter ainsi : dès le commencement... du péché !²

On pourrait nous objecter que ces chapitres du livre XI concernent les anges et non la nature de l'homme. Il est vrai comme c'est vrai aussi des premiers chapitres du livre XII³, livre plutôt consacré à l'homme puisque leur but est d'expliquer qu'il y a une société commune aux anges et aux hommes et par suite non pas quatre mais deux cités⁴. Mais si, au début de ces chapitres, la béatitude des bons anges étant définie comme leur union à Dieu et la misère des mauvais comme leur séparation de lui, les anges reçoivent le statut de biens relatifs par rapport au seul Bien immuable qu'est Dieu⁵, très vite les arguments avancés pour défendre cette bonté de la nature des anges —qu'il n'y pas d'autre nature contraire à celle qui est l'être que le non-être⁶, que le vice ne peut nuire qu'au bien⁷— atteignent une telle généralité qu'ils peuvent s'appliquer tout aussi bien à l'ensemble de la création et pas seulement aux seuls anges. Un dernier argument avancé dans cette démonstration de la bonté de la nature des anges est d'ailleurs le fait que les natures mêmes des êtres sans raison⁸, dont ne font évidemment pas partie les anges, sont toutes bonnes⁹. Et Augustin de citer l'exemple des arbres, des animaux ou du feu¹⁰. Le propos d'Augustin débordant ainsi le seul cas des anges, rien n'empêche de l'élargir à toute la création et singulièrement aux hommes dont la nature est donc proclamée bonne, à l'instar de celle des anges.

2° « *Pondus uoluntatis et amoris* »

C'est d'ailleurs la création tout entière qui peut être qualifiée de bonne puisque son Créateur est bon. Car il y a comme une image du Créateur dans la

¹ 1 Jn. 3, 8.

² Voir *C. D.*, XI, xv.

³ Intitulés dans la Bibliothèque Augustinienne « Un complément sur les anges » (Bibliothèque Augustinienne n° 35, p. 149).

⁴ Voir *C. D.*, XII, I, 1.

⁵ Voir *C. D.*, XII, I, 2.3.

⁶ Voir *C. D.*, XII, II.

⁷ Voir *C. D.*, XII, III.

⁸ Voir la hiérarchie augustinienne des êtres illustrée par exemple dans le texte cité *supra*.

⁹ Voir *C. D.*, XII, IV.

¹⁰ Voir *C. D.*, XII, v.

création, hommes, animaux et végétaux. Or, comme on le voit bien à la parole du Père « Qu'elle soit » créant le monde par son Verbe pour un résultat bon — « *cette Bonté désigne à juste titre le Saint-Esprit* »¹ —, ce Dieu Créateur est trinitaire² et comme, par ailleurs, la Trinité se retrouve dans les trois parties de la philosophie physique, logique et éthique³, dans tous les êtres créés se trouvent l'être⁴ (qui est l'objet de la physique), la connaissance de l'être⁵, objet de la logique et l'amour de l'être et de la connaissance, objet de l'éthique⁶. Conscience immédiate comme l'être et la connaissance⁷, l'amour doit être aimé. C'est ce que vérifie Augustin dans le chapitre suivant :

« *Quant à l'amour dont ils sont aimés⁸, je n'ai pas dit s'il est aimé lui aussi. Or il l'est, et je le prouve par ce fait que plus un homme est légitimement aimé, plus cet amour est aimé lui-même. C'est à bon droit, en effet, qu'on appelle homme de bien, non celui qui connaît le bien, mais celui qui l'aime. Pourquoi donc n'aurions-nous pas conscience d'aimer en nous cet amour même, qui nous fait aimer tout ce que nous aimons de bien ? Car il y aussi un amour qui fait aimer ce qu'il ne faut pas aimer, et cet amour, on le hait en soi, alors qu'on aime celui qui fait aimer ce qui doit être aimé. Ces deux amours peuvent coexister dans le même homme.* »¹⁰

Et Augustin d'enchaîner sur de très belles lignes, développant l'analogie par ailleurs bien connue¹¹ entre ce qu'est l'amour pour l'âme et le *pondus* pour les corps c'est-à-dire la tendance naturelle vers leur lieu propre conformément à l'*ordo* — le

¹ C. D., XI, XXIV : « *Quae bonitas [...] Spiritus sanctus recte intellegitur* ».

² Voir C. D., XI, XXIV.

³ I. Bochet met cette affirmation au cœur de l'apologétique de *La Cité de Dieu* dans 'Le Firmament', *Op. cit.*, « Chapitre VI : La Cité de Dieu : Une propédeutique à la lecture de l'écriture », p. 415-500.

-Voir C. D., XI, XXV.

⁴ C. D., XI, XXVII, 1.

⁵ C. D., XI, XXVII, 2.

⁶ Ces triades mises en relation avec les personnes de la Trinité ne sont pas sans rappeler le *De Trinitate*. Voir *De Trinitate* X, 14 et Bibliothèque Augustinienne n°15, Note Complémentaire 11 « Triades et Trinités », p. 570.

⁷ Voir C. D., XI, XXVI.

-Sans avoir sa portée, cette pensée d'Augustin est évidemment à la source du « *cogito* » cartésien si bien qu'on a pu parler de « *cogito* » augustinien. Voir Bibliothèque Augustinienne n°35, Note Complémentaire 11 « Saint Augustin et Descartes », p. 486 et E. Bermon, *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001.

⁸ C'est-à-dire l'être et la connaissance.

⁹ Plus nettement que la conjonction « quand » de la traduction de la Bibliothèque Augustinienne, « alors que » pourrait rendre l'opposition de ces deux amours, l'un objet d'amour, l'autre de haine.

¹⁰ C. D. XI, XXVIII : « *de amore autem, quo amantur, utrum et ipse amor ametur, non dictum est. amatur autem; et hinc probamus, quod in hominibus, qui rectius amantur, ipse magis amatur. neque enim uir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est, sed qui diligit. cur ergo et in nobis ipsis non et ipsum amorem nos amare sentimus, quo amamus quidquid boni amamus? est enim et amor, quo amatur et quod amandum non est, et istum amorem odit in se, qui illum diligit, quo id amatur quod amandum est. possunt enim ambo esse in uno homine* ».

¹¹ Cf. la célèbre expression des *Confessions* « *Amor meus, pondus meum* ».

nom est explicitement mis en rapport avec l'élan de chaque être vers son lieu propre :

« Si nous étions des bêtes [...] Si pareillement, nous étions des arbres [...] Serions-nous pierres, flots, vents, flamme ou chose semblable, nous n'aurions certes ni sens ni vie ; nous ne serions toutefois pas dépourvus d'une certaine tendance vers notre lieu propre et vers l'ordre. Car cette force de leurs poids qui entraîne les corps soit en haut, s'ils sont légers, soit en bas s'ils sont lourds, voilà leur amour. Et en effet, comme l'âme par l'amour, le corps est porté par le poids, où qu'il tende. »¹

Des deux amours précédemment évoqués, on comprend que l'un, bon est l'attraction comme par la pesanteur vers le lieu propre et patrie de l'âme et que l'autre, mauvais, est une résistance à cette attraction.

Avec ce thème des deux amours dont le « mauvais » constitue une rupture de l'*ordo*, on est tout proche du thème des deux volontés ou plus exactement du bon et du mauvais usage de la volonté. La presque totale synonymie des noms « *uoluntas* » et « *amor* » se découvre à de nombreux endroits de *La Cité de Dieu*² mais notamment à la fin du chapitre XVI de ce même livre XI, chapitre déjà cité pour l'exposé qu'il présente de la hiérarchie des êtres, où les deux notions partagent la même analogie avec le poids des êtres corporels :

« dans les natures raisonnables, la volonté et l'amour ont pour ainsi dire un si grand poids (pondus uoluntatis et amoris) que, malgré la supériorité des anges sur les hommes selon l'ordre de la nature, les hommes vertueux n'en sont pas moins au-dessus des anges mauvais, selon la loi de la justice. »³

3° L'argument de la cause déficiente

C'était, pour ainsi dire, implicite dans l'analogie de la volonté ou de l'amour avec le poids : de même qu'il n'y a qu'une tendance naturelle des corps et pas chez eux de second lieu propre concurrentiel du premier, de même il n'existe

¹ C. D., XI, XXVIII : *« si enim pecora essemus [...] item si arbores essemus [...]. si essemus lapides aut fluctus aut uentus aut flamma uel quid huiusmodi, sine ullo quidem sensu atque uita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis adpetitus. nam uelut amores corporum momenta sunt ponderum, siue deorsum grauitate siue sursum leuitate nitantur. ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur. »*

² Voir par exemple C. D., XIV, VII, 2 : *« Ainsi donc la volonté droite est un amour bon, et la volonté perverse, un amour mauvais (recta itaque uoluntas est bonus amor, et uoluntas peruersa malus amor). »*

³ C. D., XI, XVI : *« sed tantum ualet in naturis rationalibus quoddam ueluti pondus uoluntatis et amoris, ut, cum ordine naturae angeli hominibus, tamen lege iustitiae boni homines malis angelis praeferantur. »*

pas positivement un objet à la mauvaise volonté et, même, non pas tant une mauvaise volonté qu'un mauvais exercice de la volonté : *male uelle*. C'est ce qu'Augustin démontre en termes philosophiques au livre XI pour conclure qu'il n'y a pas de cause efficiente à la volonté. Bien sûr cette section du livre XI¹ est censée concerner les anges seulement mais nous avons déjà vu² que nous ne devions pas être dupe de ces restrictions. Le raisonnement d'Augustin pour montrer qu'il n'y a pas de cause efficiente à la mauvaise volonté est complexe. Raisonnement par l'absurde puisque partant de l'affirmation de l'existence d'une cause efficiente, il en tire deux hypothèses exclusives — ou bien cette cause a une volonté ou bien elle n'en a pas — qu'il subdivise chacune à son tour en hypothèses exclusives dont il montre l'impossibilité : si cette cause a une volonté, elle doit être bonne ou mauvaise ; mais il est impossible qu'une bonne volonté en produise une mauvaise et si cette cause mauvaise est causée par une volonté mauvaise, la recherche est illimitée. Si, au contraire, cette cause n'a pas de volonté, elle doit lui être ou bien inférieure, ou bien égale ou bien supérieure ; mais en réalité elle ne peut lui être ni supérieure ni égale puisqu'il est impossible qu'une chose supérieure ou égale à une volonté ne soit pas une volonté ; ni même inférieure puisque même le plus petit être est bon et donc incapable de produire une volonté mauvaise³. Signe qu'Augustin pense aux êtres humains en parlant des anges, son exemple concret à l'appui de l'idée selon laquelle le mal n'est pas dans l'objet vers lequel on se tourne mais dans le fait de se tourner vers cet objet met en scène deux *hommes* dont l'un éprouve un désir illicite devant une beauté corporelle et l'autre non. De même après avoir avancé le terme de « cause déficiente »⁴ trouve-t-il un exemple dans l'avarice dont la cause ne peut être trouvée dans l'or mais dans l'*homme* qui aime l'or.

Il suffira d'évoquer des rapprochements avec les livres II et VII des *Confessions* pour rappeler que l'origine de ces raisonnements d'Augustin remonte à son rejet des thèses manichéennes tendant à faire du mal une substance.

¹ Voir *C. D.*, XI, VI – IX.

² Voir *supra* « 1° Deux natures bonnes ».

³ Voir *C. D.*, XI, VI.

-Une même méthode de raisonnement, comme en symétrique inversé, montre plus loin que la bonne volonté des anges a, elle, une cause efficiente : Dieu.

⁴ Voir *C. D.*, XI, VII.

4° L'orgueil : la ruine secrète

Que l'amour ou la volonté soient à la source du mal selon qu'ils se laissent aller ou non vers leur tendance naturelle inscrite dans leur *ordo* d'êtres raisonnables créés à l'image de Dieu, Augustin en voit un signe dans le fait que ce sont eux qui font la valence des sentiments par ailleurs ambivalents. Ainsi l'amour ou la dilection dont on peut faire des synonymes comme on le voit dans les variantes que présentent les trois questions de Jésus à Pierre (tantôt « As-tu pour moi de l'amour ? », tantôt « As-tu pour moi de la dilection ? »¹) sont ambivalents et reçoivent une acception négative dans ce verset de la *Seconde Épître à Timothée* :

« Il y aura des hommes qui s'aimeront eux-mêmes, qui aimeront l'argent. »²

À cet endroit, le texte de *La Cité de Dieu* se fait volontairement, explicitement et violemment anti-stoïcien puisqu'Augustin y reprend les quatre passions classiques du stoïcisme le plus ancien³ — le désir et la joie, deux volontés attirées ; la crainte et la tristesse, deux volontés rebutées⁴ — pour montrer l'ambivalence successivement de chacune d'entre elles à l'aide d'expressions bibliques récurrentes comme « désirer les jugements du Seigneur » ou « la crainte de Dieu » où elles revêtent une connotation très positive⁵. Comme Augustin se rappelle alors que les Stoïciens connaissent aussi cette ambivalence des sentiments en associant aux trois passions (*perturbationes*) que sont le désir, la crainte et la joie, respectivement les trois *constantiae* que sont la volonté, la précaution et le plaisir⁶, il s'attache à montrer que le système d'ambivalence est plus complet dans l'Écriture puisqu'elle présente des occurrences du motif de la tristesse avec une connotation positive ; ainsi, par exemple dans sa *Seconde Épître aux Corinthiens*,

¹ *Jn.* 21, 15 cité en *C. D.*, XIV, VII, 1 : « Amas me ? [...] Diligis me ? »

² *2 Tm.* 3, 2 cité en *C. D.*, XIV, VII, 2 : « Erunt [...] homines se ipsos amantes, amatores pecuniae. »

³ Cette typologie qui remonte à Zénon comme le rapporte Diogène Laërce dans les *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* (VII, 10) est transmise à Augustin par Cicéron, *Tusculanes* IV, 6, 11s. ; III, 11, 24 et *Des fins des biens et des maux* III, 10, 35.

⁴ Voir *C. D.*, XI, VI.

⁵ Voir *C. D.*, XIV, VII, 2.

⁶ Voir *C. D.*, XIV, VIII, 1.2.

Paul loue les Corinthiens de s'être attristés selon Dieu¹. Le chapitre IX qui suit est aussi animé de cette même volonté de se démarquer nettement du stoïcisme puisqu'elles s'appuient sur les modèles que constituent sans conteste pour les chrétiens Paul et *a fortiori* Jésus-Christ qui tous deux ont craint, désiré, se sont attristés et se sont réjouis², Augustin y prend plaisir à faire un portrait du sage chrétien en déclinant ce que doivent être les objets de ses craintes, désirs, tristesses et joies³. En cela, Augustin est très conscient de s'opposer à l'idéal que constitue l'*ἀπαθεία* pour le sage stoïcien puisqu'il nie explicitement que cette *ἀπαθεία* puisse être souhaitable pour le Chrétien ni dans cette vie ni dans la vie éternelle⁴ où même la crainte en son acception chaste a toute sa place⁵. Tout en défendant contre les Stoïciens cette ambivalence de tous les sentiments, Augustin n'oublie pas de la faire provenir de celle, primordiale, de la volonté et de l'amour :

« Ainsi donc la volonté droite est un amour bon, et la volonté perverse, un amour mauvais. L'amour aspirant à posséder ce qu'il aime, c'est le désir ; quand il le possède et en jouit, c'est la joie ; quand il fuit ce qui lui répugne, c'est la crainte ; s'il l'éprouve malgré lui, c'est la tristesse. Ces sentiments sont donc mauvais quand l'amour est mauvais, bons quand il est bon. »⁶

Mais puisque le mal n'est pas dans un objet de la volonté ou de l'amour⁷ mais dans une orientation de l'âme, qu'est-ce qui fait que l'amour et la volonté sont bons ou mauvais ? Pour avoir douloureusement et personnellement fait l'expérience de la division de la volonté⁸, expérience à la fois éclairée par la méditation sur l'*Epître aux Romains* et éclairante sur celle-ci, Augustin pense naturellement pour nommer ces deux orientations contraires de l'âme aux expressions « vivre selon la chair » et « vivre selon l'esprit ». Mais tout aussi naturellement ces expressions ne pourront pas s'entendre au sens épicurien de la « chair » — c'est-à-dire du corps — ni au sens stoïcien de l'« esprit » — c'est-à-dire

¹ Voir *C. D.*, XIV, VIII, 3.

² Voir *C. D.*, XIV, IX, 2 pour Paul et *C. D.* XIV, IX, 3 pour Jésus-Christ.

³ Voir *C. D.*, XIV, IX, 1.

⁴ Voir *C. D.*, XIV, IX, 4.

⁵ Voir *C. D.*, XIV, IX, 5.

⁶ *C. D.*, XIV, VII, 2 : « *recta itaque uoluntas est bonus amor, et uoluntas peruersa malus amor. amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei aduersatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus.* »

⁷ Voir *supra*, « 3° L'argument de la cause déficiente ».

⁸ Cf. Augustin, *Confessions*, VIII.

de l'âme¹. Bien plutôt la « chair » désignera-t-elle, selon son emploi dans l'Écriture comme dans l'expression « Le Verbe s'est fait chair »² ou dans ce verset de l'*Épître aux Galates*

« Manifestes sont les œuvres de la chair : fornication, impudicité, libertinage, idolâtrie, ... »³

l'homme tout entier et non seulement le corps puisque la liste de péchés présente des vices de l'âme seule ; l'ancien rhéteur ne peut s'empêcher de reconnaître une métonymie⁴ dans cette désignation de l'homme tout entier par le nom la « chair » :

« Pourquoi donc le Docteur des nations appelle-t-il ces vices et autres semblables 'œuvres de la chair' sinon parce qu'il veut en usant de la figure qui prend la partie pour le tout, faire entendre l'homme lui-même par le mot chair ? »⁵

L'expression « vivre selon la chair » est donc synonyme de celle-ci « vivre selon l'homme »⁶ c'est-à-dire encore, suivant une progression implicite mais non moins réelle de la part d'Augustin de celle-là « vivre selon soi-même » comme le diable⁷. De cette nouvelle signification du nom « chair », Augustin en tire la conséquence que si le mal vient de la « chair », il ne saurait s'ensuire qu'il vient du corps ce qui l'amène à se départir aussi nettement sur ce point des Platoniciens que tout à l'heure des Stoïciens sur la question des passions. Ainsi à des vers de l'*Énéide* interprétés par les Platoniciens comme l'affirmation de l'origine corporelle des quatre passions de l'âme⁸, Augustin oppose d'abord⁹ un verset de la *Seconde Épître aux Corinthiens* suggérant que ce n'est pas le corps qui est la cause du mal puisque les Chrétiens sont invités à « revêtir leur habitation céleste par dessus [leur] habitation terrestre »¹⁰ c'est-à-dire l'immortalité par dessus le corps qui n'est donc pas évacué ; puis il oppose à d'autres versets de l'*Énéide*

¹ Voir *C. D.*, XIV, II, 1.

² *Jn.* 1, 14 cité en *C. D.*, XIV, II, 1 : « Verbum caro factum est ».

³ *Ga.* 5, 19-22 cité en *C. D.*, XIV, II, 2 : « Manifesta [...] sunt opera carnis, quae sunt fornicationes, inmunditiae, luxuria, idolorum seruitus [...] ».

⁴ Il convient de saluer ici l'intelligence d'Augustin qui, sans la connaissance intime de l'hébreu ni de l'anthropologie hébraïque, est capable de percevoir les implications anthropologiques des formulations théologiques et de corriger les conceptions anthropologiques de sa propre culture.

⁵ *C. D.*, XIV, II, 2 : « cur ergo haec omnia et his similia doctor gentium in fide et ueritate opera carnis appellat, nisi quia eo locutionis modo, quo totum significatur a parte, ipsum hominem uult nomine carnis intellegi? »

⁶ Voir *C. D.*, XIV, IV, 2.

⁷ Voir *C. D.*, XIV, IV, 1.

⁸ Virgile, *Énéide* VI, 730-734.

⁹ Voir *C. D.*, XIV, III.

¹⁰ *2 Co.* 5, 1-4 cité en *C. D.* XIV, III, 1 : « habitaculum nostrum quod de caelo superindui ».

assez proches¹ des premiers et interprétés dans le même sens une critique interne.

Ainsi donc, le péché qui déprave les sentiments en passions vient-il de la mauvaise volonté qui fait vivre selon la chair, c'est-à-dire selon l'homme

—« *la société des impies vivant selon l'homme, non selon Dieu [...] est tourmentée par ces sentiments dépravés comme par autant de maladies et de passions* »²—

tandis qu'au contraire l'absence de passions est le fait d'hommes vivant selon l'esprit c'est-à-dire selon Dieu :

« *la vie bienheureuse et éternelle possédera un amour et une joie non seulement conformes au bien, mais assurés, sans nulle crainte ni douleur. Ainsi apparaît déjà de quelque façon ce que doivent être en ce pèlerinage les citoyens de la Cité de Dieu vivant selon l'esprit, non selon la chair, c'est-à-dire selon Dieu, non selon l'homme* »³.

Dans cette réflexion, Augustin progresse encore en passant cette fois-ci implicitement de l'expression « vivre selon l'homme » à « se complaire en soi-même » qui est en effet un refus de vivre selon Dieu et correspond donc parfaitement à la vie selon la chair opposée à la vie selon l'esprit. Or, cette

« *extrême complaisance que l'âme prend en elle-même [...] quand elle se détache du bien immuable en qui elle devrait se complaire plus qu'en elle-même* »⁴

porte un nom : l'orgueil (*superbia*⁵) dont on comprend dès lors que lui soit attribuée l'origine de tout péché selon le verset du *Siracide* : « Le commencement de tout péché est l'orgueil »⁶ et qu'on y voie la source secrète du mal moral :

« *C'est en secret qu'ils⁷ ont commencé d'être mauvais pour tomber ensuite dans la désobéissance ouverte. Car on n'en vient pas à l'acte mauvais sans qu'une volonté mauvaise n'ait précédé. Or quel a pu être le commencement de la volonté mauvaise sinon l'orgueil ?* »⁸

D'ailleurs, dans la faute originelle dont le récit est rapidement rappelé au chapitre

¹ Virgile, *Énéide*, VI, 719-721 cité en C. D. XIV, v.

² C. D., XIV, IX, 6 : « *ciuitas porro, id est societas, inpiorum non secundum deum, sed secundum hominem uiuentium [...] his adfectibus prauis tamquam morbis et perturbationibus quatitur.* »

³ C. D., XIV, IX, 6 : « *beata uero eademque aeterna amorem habebit et gaudium non solum rectum, uerum etiam certum; timorem autem ac dolorem nullum. unde iam apparet utcumque, quales esse debeant in hac peregrinatione ciues ciuitatis dei, uiuentes secundum spiritum, non secundum carnem, hoc est secundum deum, non secundum hominem.* »

⁴ C. D., XIV, XIII 1 : « *sibi nimis placet. sibi uero ita placet, cum ab illo bono inmutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi.* »

⁵ Sur l'importance de ce thème dans *La Cité de Dieu*, voir D. J. Mac Queen, *The Notion of Superbia in the Works of saint Augustine with special Reference to the de Ciuitate Dei*, Toronto, 1958.

⁶ Si. 10, 15 cité en C. D., XIV, XIII 1 : « *initium omnis peccati est superbia.* »

⁷ C'est-à-dire Adam et Ève.

⁸ C. D., XIV, XIII 1 : « *In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inoboedientiam laberentur. non enim ad malum opus perueniretur, nisi praecessisset uoluntas mala. porro malae uoluntatis initium quae potuit esse nisi superbia?* »

XI de ce livre XIV¹, Augustin met l'accent sur la désobéissance d'autant plus grave que l'interdiction était facile à respecter et à retenir et dont on comprend donc qu'elle ait altéré la nature humaine plus que les autres péchés². Mais cette désobéissance n'est que la manifestation externe de l'orgueil de la volonté humaine ; n'est-ce pas d'ailleurs l'orgueil qui animait l'ange déchu lorsqu'il choisit le Serpent pour adresser des paroles fallacieuses à la femme ?³ Tout à fait symétriquement, comme l'orgueil est la source secrète de la mauvaise volonté qui fait vivre selon la chair, c'est-à-dire selon l'homme ou plus exactement selon soi-même, l'humilité est la source de la bonne volonté qui fait vivre selon l'esprit c'est-à-dire selon Dieu et se trouve donc à la base de la Cité de Dieu — comme l'orgueil à la base de la cité des impies⁴.

Pour expliciter les deux amours et les deux volontés dont il fait une spécificité de l'être humain, Augustin précise donc petit à petit, tout au long du livre XIV, le sens des expressions « vivre selon la chair » et « vivre selon l'esprit » au point de les rendre respectivement synonymes de « vivre selon soi-même » et de « vivre selon Dieu ». Ce livre converge ainsi vers la célèbre formule du chapitre XXVIII :

*« Deux amours ont fait deux cités : L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la Cité terrestre ; l'amour de Dieu, jusqu'au mépris de soi, la Cité de Dieu. »*⁵

qui se trouve donc patiemment préparée, sans que cela nous empêche d'en admirer la force rhétorique et la concision conceptuelle.

Bien moyen pris entre le Bien suprême qu'est Dieu, bien immuable, Créateur et la créature, la volonté lorsqu'elle se complaît en l'homme qui est une créature, le préférant au Créateur rompt l'*ordo* par ce mauvais usage de la volonté (*male uelle*).

¹ Voir *C. D.*, XIV, XI, 2.

² Voir *C. D.*, XIV, XII.

³ Voir *C. D.*, XIV, XII.

⁴ Voir *C. D.*, XIV, XIII 1.

⁵ *C. D.* XIV, XXVIII : « *Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui.* »

c) « L'*ordinatio* pénale » : *Natura in deterius mutata* : L'esprit charnel

Rupture de l'*ordo naturae* qui, dotant l'homme d'un corps animal c'est-à-dire animé de cette âme spécifique douée de raison et d'intelligence, lui permettait de jouir d'un premier libre arbitre et d'une immortalité conditionnelle, le péché est une *inordinatio*¹. Mais le désordre qu'il introduit en l'homme entre sa chair et son esprit ou sa volonté, abîmant le libre arbitre au point de le plonger dans une sorte de nécessité de pécher et de mourir qui altère sa *natura integra*, est une peine justement infligée par Dieu et est, à ce titre, une « *ordinatio* pénale »² par laquelle Dieu maintient un certain ordre dans l'histoire.

1° L'esprit charnel : La ruine ouverte

Même si, à notre connaissance et du moins dans la *Cité de Dieu*, Augustin n'oppose pas les trois états de l'homme dans l'histoire du salut comme nous le faisons ici avec les formules « corps animal », « esprit charnel » et « corps spirituel », nous nous croyons en droit de la faire puisque, d'une part, il oppose explicitement le corps animal des premiers hommes au corps spirituel des ressuscités³ et que d'autre part, il oppose tout aussi explicitement mais plus brièvement dans cette phrase du livre XIII l'esprit charnel au corps spirituel :

« On n'a pas tort d'appeler charnel un esprit asservi à la chair : ainsi appellera-t-on une chair spirituelle, non parce qu'elle sera transformée en esprit, comme certains⁴ le croient d'après ce qui est écrit : On sème un corps animal, il ressuscitera spirituel⁵, mais parce qu'elle obéira à l'esprit avec une souveraine et merveilleuse facilité⁶ ».

On en déduit facilement que l'esprit charnel obéit à la chair. Mais en quel sens

¹ Voir A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, *Op. cit.*, p. 310-319.

² Voir A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, *Op. cit.*, « Chapitre IV. L'*ordinatio* comme châtement du péché », p. 319-351.

³ Voir *C. D.*, XIII, XX-XXIV.

⁴ Principalement Origène. Voir Bibliothèque Augustinienne 35, Note complémentaire 34, p. 519 : « Les corps spirituels d'après Origène ».

⁵ *I Co.* 15, 42.

⁶ *C. D.*, XIII, XX : « *sicut enim spiritus carni seruiens non incongrue carnalis, ita caro spiritui seruiens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum conuertetur, sicut nonnulli putant ex eo quod scriptum est: seminatur corpus animale, surget corpus spiritale, sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur* ».

cette chair ?

Dans un premier temps de la réflexion d'Augustin aux chapitres XIV et XV du livre XIV, il semble bien que ce soit au sens de cette mauvaise volonté ou de ce mauvais amour —tel que nous l'avons vu plus haut¹— et qui triomphe dans l'orgueil. Ainsi l'orgueil manifeste dans l'excuse donnée par Adam

—« La femme que tu m'as donnée comme compagne, m'a présenté du fruit et j'en ai mangé »²—

est-il la ruine secrète qui précède la ruine ouverte qu'est cet esprit charnel :

« Cette ruine qui se produit secrètement précède celle qui se fait au grand jour »³ ;

et l'esprit charnel de l'homme pécheur

—« l'homme destiné, s'il avait obéi, à jouir d'une chair spirituelle, a vu son esprit lui-même devenir charnel »⁴—

obéissant à la mauvaise volonté, désobéit conséquemment à la bonne

—« lui-même se désobéissant à lui-même, c'est-à-dire l'esprit [...] désobéissant à la volonté »⁵—

au point de vouloir ce qu'il ne peut obtenir :

« Qui pourrait dénombrer en effet, tout ce qu'il lui arrive de vouloir sans pouvoir le faire ? »⁶

Cette désobéissance de l'esprit à la volonté, Augustin la met volontiers en rapport avec la désobéissance de la faute originelle pour mieux montrer la justice de cette peine :

« Pour le dire en un mot, quelle peine en ce péché fut infligée à la désobéissance sinon la désobéissance même ? »⁷.

Cette mise en rapport de la rupture d'un ordre entraînant la rupture d'un ordre intérieur (au sens de hiérarchie) et rétablissant du même coup un ordre par une peine appropriée et proportionnée (c'est l'*ordinatio* pénale) n'est nulle part

¹ Voir *supra*, « 2° *Pondus uoluntatis et amoris* ».

² *Gn.* 3, 12 cité en *C. D.*, XIV, XI, 2 : « Mulier, quam dedisti mecum, ipsa mihi dedit, et manducaui. » Voir *C. D.* XIII, XIV.

³ *C. D.*, XIV, XIII, 2 : « illa prorsus ruina, quae fit in occulto, praecedit ruinam, quae fit in manifesto ».

⁴ *C. D.*, XIV, XV, 1 : « ut homo, qui custodiendo mandatum futurus fuerat etiam carne spiritualis, fieret etiam mente carnalis ».

⁵ *C. D.*, XIV, XV, 2 : « sibi ipse, id est uoluntati eius ipse animus eius [...] non obtemperat ».

⁶ *C. D.*, XIV, XV, 2 : « quis enim enumerat, quam multa quae non potest uelit ? »

⁷ *C. D.*, XIV, XV, 1 : « denique, ut breuiter dicatur, in illius peccati poena quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est? »

—*Cf. C. D.*, XIII, XIII : « Ils éprouvèrent une poussée nouvelle de leur chair révoltée, en représaille de leur propre révolte (*Senserunt ergo nouum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientis suae*). »

exprimée de manière plus concise qu'avec cette image des rapports entre le maître et l'esclave :

« Car l'âme ayant [...] dédaigné le service de Dieu, se vit refuser le service du corps. Pour avoir volontairement abandonné le Maître dont elle était l'esclave, elle ne put retenir en son pouvoir l'esclave dont elle était le maître. »¹

Tandis que la chair devrait obéir à l'esprit, depuis le péché, l'esprit obéit donc à la chair au sens de la mauvaise volonté ou du mauvais amour—c'est le sens de l'expression « esprit charnel »— et, par suite, l'esprit désobéit à la volonté donnant naissance aux multiples passions (*libidines*) comme

« le désir de vengeance appelé colère, le désir d'avoir de l'argent qui est l'avarice [...] le désir de vaincre à tout prix qui est l'opiniâtreté, le désir de la gloire appelé jactance »²

Mais par suite encore, le corps lui-même peut résister à l'esprit. Ce n'est pas le cas dans la colère où les membres obéissent à la volonté qui consent d'une certaine manière à cette passion :

« Ainsi, dans la colère, celui qui crie ou frappe ne le pourrait sans l'ordre donné par la volonté à sa langue ou à ses mains, puisque même en dehors de toute colère, ces membres ne se meuvent pas autrement. »³

Au contraire, c'est le cas lorsque s'introduit la volupté pour s'opposer à la volonté⁴. Or, cette volupté « est précédée d'un certain appétit ressenti dans la chair »⁵, d'une

« douleur de la chair [qui] n'est autre qu'une répugnance de l'âme venant de la chair, une sorte de désaccord avec la passion corporelle⁶ »,

toutes expressions dans lesquelles on comprend bien que le nom « chair » désigne le « corps », ne serait-ce que dans ces exemples d' « appétit ressenti dans la chair » :

¹ C. D., XIII, XIII : « iam quippe anima [...] deo dedignata seruire pristino corporis seruitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat ».

² C. D., XIV, XV, 2 : « est igitur libido ulciscendi, quae ira dicitur; est libido habendi pecuniam, quae auaritia; est libido quomodocumque uincendi, quae peruicacia; est libido gloriandi, quae iactantia nuncupatur. »

³ C. D., XIV, XIX : « nam quisquis uerbum emittit iratus uel etiam quemquam percutit, non posset hoc facere, nisi lingua et manus iubente quodammodo uoluntate mouerentur; quae membra, etiam cum ira nulla est, mouentur eadem uoluntate ».

⁴ Il est évident qu'Augustin joue ici sur les paronomases *voluntas* / *uoluptas*.

⁵ C. D. XIV, XV, 2 : « praecedat appetitus quidam, qui sentitur in carne ».

⁶ C. D. XIV, XV, 2 : « dolor carnis tantum modo offensio est animae ex carne et quaedam ab eius passione dissensio ». En raison de ce qu'on va expliquer, le glissement de « chair » à « corps » et de « charnel » à « corporel » dans la traduction de la Bibliothèque Augustinienne est tout à fait justifié.

CHAPITRE IV. *ORDO* : UNE MEMOIRE OUVERTE

« tels la faim, la soif et ce désir éprouvé dans les parties génitales appelé couramment libido »¹.

Cette désobéissance de la chair dans le désir sexuel dont Augustin voit une preuve dans le fait que

« Parfois cette émotion se produit importunément sans qu'on le veuille. Parfois elle trompe l'ardeur du désir : l'âme brûle de convoitise, le corps reste glacé »²,

est nouvelle depuis la faute originelle comme l'atteste l'apparition d'un mouvement nouveau d'impudeur corporelle. En effet, tandis qu' « Ils étaient nus et n'en étaient pas confus »³, « Leurs yeux s'ouvrirent ; ils s'aperçurent qu'ils étaient nus »⁴. Jusqu'à aujourd'hui, la honte naturelle de l'union sexuelle même légitime⁵, qui explique que les Cyniques ne font plus l'acte conjugal en public contrairement à la bravade de Diogène⁶, atteste cette « désobéissance de la chair [qui] porte témoignage contre la désobéissance de l'homme »⁷. La honte est le signe de cette désobéissance du corps à l'esprit :

« Dans l'ordre naturel, l'esprit est au-dessus du corps [...] c'est [donc] une honte pour l'esprit que d'éprouver la résistance d'un corps qui, par sa nature inférieure, lui est soumis. Quand, dans les autres passions, il se résiste à lui-même, il est moins sujet à la honte »⁸.

Ainsi, par exemple

« La pudeur ne couvre pas les œuvres de la colère ni les effets des autres passions en paroles ou en actes, comme elle le fait pour celles des parties honteuses. Pourquoi ? C'est que, dans ces autres passions, l'action des membres ne dépend pas d'elles mais de la volonté »⁹.

Sans en faire des passions pires, Augustin met donc à part les passions où entre la volupté car celle-ci introduit un désordre¹⁰ supplémentaire —entre le corps et

¹ C. D., XIV, XVI : « sicut fames et sitis et ea, quae in genitalibus usitatus libidi nominatur ».

² C. D., XIV, XVI : « aliquando inportunus est ille motus poscente nullo, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferueat, friget in corpore ».

³ Gn. 2, 25 cité et commenté en C. D., XIV, XVII : « Nudi erant, et non confundebantur ».

⁴ Gn. 3, 7 cité et commenté en C. D., XIV, XVII : « aperti sunt oculi amborum et agnouerunt quia nudi erant ».

⁵ Voir C. D., XIV, XVIII.

⁶ Voir C. D., XIV, XX.

⁷ C. D., XIV, XVII : « ad hominis inoboedientiam redarguendam sua inoboedientia caro quodammodo testimonium perhibebat ».

⁸ C. D., XIV, XXIII, 2 : « ordine naturali animus anteponitur corpori [...] nunc uero pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subiectum est. in aliis quippe adfectionibus cum sibi resistit, ideo minus pudet ».

⁹ C. D., XIV, XIX : « quod autem irae opera aliarumque adfectionum in quibusque dictis atque factis non sic abscondit uerecundia, ut opera libidinis, quae fiunt genitalibus membris, quid causae est, nisi quia in ceteris membra corporis non ipsae adfectiones, sed, cum eis consenserit, uoluntas mouet. »

¹⁰ L'adverbe « inordinate » apparaît opportunément à la suite de la phrase du paragraphe XXIII,

l'esprit— là où les autres passions ne connaissent que la résistance de l'esprit à l'esprit. Ce faisant, nous l'avons vu, il a tendance à infléchir le sens de l'opposition « chair » *versus* « esprit » à celle-ci : « corps » *versus* « âme ». Mais l'idée directrice reste la même : que l'esprit devenu charnel de l'homme pécheur est une *inordinatio* pour l'homme mais en tant que châtiment proportionné et justifié —un désordre pour un désordre, une désobéissance pour une désobéissance— une « *ordinatio* pénale » par laquelle Dieu intègre la faute à l'ordre des temps.

2° *Non posse non peccare* : Le libre arbitre abîmé

Par suite du péché originel, l'esprit de l'homme n'obéit plus à sa bonne volonté ; le libre arbitre de sa volonté est donc orienté vers le mal, incapable de bien. Il y a donc bien une nécessité de pécher comme le reconnaît lui-même Augustin¹. Dans l'esprit de ces jeux de rhétorique inventés au service d'une réfutation polémique par lesquels Augustin a opposé la possibilité de ne pas pécher (*posse non peccare*) et de ne pas mourir (*posse non mori*) des premiers hommes à l'impossibilité de pécher (*non posse peccare*) et de mourir (*non posse mori*) des ressuscités, il n'est donc peut-être pas infidèle à l'esprit augustinien de formuler pour cet état intermédiaire de l'homme pécheur la nécessité de pécher avec ces mots : « *non posse non peccare* ».

Certes, *La Cité de Dieu* ne présente pas à l'échelle collective la même profondeur d'analyse que développaient *Les Confessions* sur ces chaînes de nécessité intérieure, distinguant la *concupiscentia* au sens d'émergence de la *libido* dans la vie d'un individu et la *consuetudo* au sens de stratification de la *concupiscentia*². Elle ne stigmatise pas non plus aussi nettement que le *De Libero Arbitrio* les deux maux particuliers que sont l'ignorance qui fait perdre à l'homme la connaissance du bien et la difficulté qui l'empêche d'accomplir le bien qu'il

2 citée plus haut : « C'est là certes un désordre et un vice (*etsi inordinate atque uitiose*) ».

¹ L'expression « *necessitas peccandi* » se trouve sous la plume d'Augustin dans une réfutation de Pélagé : *De Natura et Gratia* 66, 79.

² Voir Augustin, *Confessions*, VII, xvii, 2.

voudrait. À cette phrase du livre XXII parlant des châtiments de l'enfance

« À quoi tendent tous ces châtiments, sinon à combattre l'ignorance et à réfréner la cupidité, ces deux maux avec lesquels nous entrons en ce siècle ? »¹,

on pourrait même croire qu'Augustin a substitué au couple ignorance et difficulté celui-ci : ignorance et cupidité. C'est pourtant à cette difficulté d'accomplir le bien qu'il songe dans ce paragraphe comme l'atteste la suite :

« D'où vient-il, en effet, qu'il faut peiner pour se souvenir et qu'on oublie sans peine ? qu'il nous en coûte tant d'apprendre et qu'il n'en coûte rien d'ignorer ?² que l'effort nous est si pénible et la paresse si facile ?³ »⁴.

En revanche, il n'hésite pas dans le reste de ce chapitre XXII du livre XXII à faire des maux terrestres une suite du péché originel comme annoncé dès la phrase d'introduction du chapitre :

« Déjà en ce qui concerne sa première origine, cette vie même, s'il faut l'appeler vie, atteste, par les maux si nombreux et si grands dont elle est remplie, que toute la race des mortels a été condamnée. Révèle-t-il autre chose, cet horrible abîme d'ignorance [...] Et que nous indique l'amour de tant de choses vaines et nuisibles, d'où naissent [...] tous proviennent de cette racine d'erreur et d'amour pervers que tous les fils d'Adam ont en eux dès leur naissance. »⁶

Bien sûr, comme cela ressort évidemment de ce qui a été dit plus haut⁷, figurent parmi ces maux suite du péché originel les combats des justes contre les vices puisqu'on y retrouve cette révolte de la chair contre l'esprit :

« Tantôt plus agressive, tantôt plus calme, jamais cependant la chair ne cesse de convoiter contre l'esprit, ni l'esprit contre la chair »⁸.

Mais on y trouve aussi des « peines qui tiennent [...] à la condition humaine »⁹ parmi lesquels les veuves et les deuils, les accidents qui viennent du dehors et

¹ C. D., XXII, XXII, 2 : « *quid agitur his poenis omnibus, nisi ut debelletur inperitia et prava cupiditas infrenetur, cum quibus malis in hoc saeculum uenimus?* »

² C'est le poids de l'ignorance qui est ainsi manifesté.

³ Plus que celui de la cupidité, c'est bien le poids de la difficulté à accomplir le bien qui est visé.

⁴ C. D., XXII, XXII, 2 : « *quid est enim, quod cum labore meminimus, sine labore obliuiscimur; cum labore discimus, sine labore nescimus; cum labore strenui, sine labore inertes sumus?* »

⁵ Suit une liste de péchés selon le genre du catalogue des vices que l'on trouve chez les Stoïciens lorsqu'ils développent la typologie des passions de l'âme en quatre principales (Voir Cicéron, *De Finibus*, III, x, 35).

⁶ C. D., XXII, XXII, 1 : « *Nam quod ad primam originem pertinet, omnem mortalium progeniem fuisse damnatam, haec ipsa uita, si uita dicenda est, tot et tantis malis plena testatur. quid enim aliud indicat horrenda quaedam profunditas ignorantiae [...] quid amor ipse tot rerum uanarum atque noxiarum et ex hoc mordaces curae, perturbationes [...] uerum haec hominum sunt malorum, ab illa tamen erroris et peruersi amoris radice uenientia, cum qua omnis filius Adam nascitur* ».

⁷ Voir *supra*, « 1° L'esprit charnel : La ruine ouverte ».

⁸ C. D., XXII, XXIII : « *aliquando enim concitatus, aliquando remissius, non tamen desinit caro concupiscere aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem* ».

⁹ C. D., XXII, XXII, 3 : « *quae [poenae] ad condicionem pertinent* ».

les peines du corps, autant de maux qu'il nous est difficile aujourd'hui de faire provenir du péché originel. C'est pourtant un tableau de la condition actuelle de l'homme, viciée¹ selon Augustin par la faute première dont il en fait l'origine. Mais n'oublions pas que toutes ces peines du péché infligées par Dieu sont un moyen pour lui de l'intégrer à l'ordre de l'histoire selon l' « *ordinatio* pénale ».

3° *Non posse non mori : Natura in deterius mutata*

Si nous nous sommes permis de compléter l'opposition binaire augustinienne *posse non peccare* et *non posse peccare*² correspondant respectivement aux capacités du corps animal et du corps spirituel par un troisième terme *non posse peccare* pour dire la nécessité où se trouve l'homme pécheur doté d'un esprit charnel de pécher, de même, le lien entre le péché et la mort « *salairé du péché* »³ étant constant, nous croyons-nous autorisés à tirer comme conséquence de cette nécessité de pécher la nécessité de mourir : *non posse non peccare*. Et en effet, toute la section du livre XIII consacrée au problème de la mort⁴ semble bien n'avoir pour seul but que de faire des deux morts de l'homme pécheur —la première et la seconde mort— la suite de sa « nature corrompue (*natura in deterius mutata*) » ce qui permettra à Augustin d'écrire plus loin dans ce même livre XIII :

« Dès ce jour, certes, leur nature corrompue, viciée, très justement écartée de l'arbre de vie fut réduite à cette nécessité de mourir corporellement avec laquelle nous naissons⁵. »⁶

Tout naturellement, la section commence par une définition des deux

¹ L'expression « *natura uitata / uitiosa* » est fréquente dans ces développements. Voir par exemple « *uitiosa natura* » en *C. D.*, XXII, XXII, 2.

² Voir *C. D.* XXII, XXII, 3 et *supra* « 2° *Posse non peccare* : Le premier libre arbitre ».

³ *Rm.* 6, 23 cité dans cette section du livre XIII (Voir *C. D.*, XXII, v : « la mort est mauvaise puisqu'elle est le salairé du péché (*mors autem mala est, quia stipendium est peccati*) » et, plus souvent encore, référence implicite mais constante du raisonnement d'Augustin.

⁴ Voir *C. D.*, XIII, II-XV dont nous excluons provisoirement les chapitres IV à VIII pour y venir très vite. Voir *infra* « 1° *Ordo saeculorum tamquam pulcherimum carmen* ».

⁵ L'écho est tout à fait conscient chez Augustin entre le nom « *natura* » et le verbe « *nasci* ».

⁶ *C. D.*, XIII, XXIII, 1 : « *eo quippe die mutata in deterius uitataque natura atque a ligno uitae separatione iustissima mortis in eis etiam corporalis necessitas facta est, cum qua nos necessitate nati sumus.* »

morts. La première mort — celle que nous appelons couramment « la mort » — est double — mort du corps et mort de l'âme — et, dans ses deux parties, est expliquée par le principe augustinien que « *Le supérieur vivifie l'inférieur* »¹ ; ainsi Dieu, supérieur à l'âme, lui assurant la vie comme l'âme pour le corps,

*« L'âme meurt donc quand Dieu l'abandonne, comme le corps quand l'âme le quitte. Par suite pour l'un comme pour l'autre, c'est-à-dire pour l'homme tout entier, c'est la mort quand l'âme abandonnée de Dieu quitte le corps. Car alors elle cesse de vivre de Dieu et n'est plus la vie du corps. »*²

Mais ce principe même, si éclairant pour rendre compte du mystère que constitue la première mort³, empêche de comprendre la seconde qui touche les damnés après l'union définitive de leur corps et de leur âme — c'est la première résurrection — et dont l'existence est pourtant attestée dans l'Écriture :

*« Or cette mort de l'homme tout entier, une autre la suit que l'autorité des divines Lettres appelle la seconde mort⁴. »*⁵

En effet, pour concevoir des peines corporelles qui puissent être éprouvées, il faut poser un certain lien du corps et de l'âme qui assure la sensibilité ; or,

*« il peut paraître étrange que le corps subisse une mort sans que l'âme l'abandonne, mais où il gardera vie et sentiment dans son tourment. »*⁶

Augustin maintient donc une certaine vie de l'âme, même abandonnée de Dieu, afin de sauver la sensibilité du corps des damnés :

¹ Selon la formule très synthétique de G. Baget-Bozzo. Voir *supra*.

² C. D., XIII, II, : « *mors igitur animae fit, cum eam deserit deus, sicut corporis, cum id deserit anima. ergo utriusque rei, id est totius hominis, mors est, cum anima deo deserta deserit corpus. ita enim nec ex deo uiuit ipsa nec corpus ex ipsa.* »

³ C'est, nous semble-t-il, la fonction des curieux chapitres IX, X et XI de cette section que de montrer le mystère que constitue cette première mort en soulignant l'incapacité du langage à en rendre compte. Il y a bien une réalité du passage vers la mort ; c'est donc à juste titre qu'on emploie le mot de « mourants » au participe présent (IX). Mais, au juste, toute la vie étant une sorte de course vers la mort, c'est dans toute notre vie que nous sommes « mourants » (X). Ou, plutôt, pas plus qu'il n'y a de réalité au présent, il n'y a de réalité au participe présent « mourant (*moriens*) » ni même au participe passé « mort (*mortuus*) » (XI, 1) que le latin a d'ailleurs, significativement, emprunté à une formation adjectivale en *-uus* (XI, 2). C'est que la mort, réalité éminemment mystérieuse, défie les capacités du langage humain, sans cesser d'être réelle : « On parle en vain, s'il n'y a pas de mort. Et plût à Dieu qu'au paradis nous ayons assez bien vécu pour qu'en effet il n'y eût pas de mort ! Mais en réalité [traduction personnelle de *nunc uero* plutôt que : à présent de la Bibliothèque Augustinienne], non seulement elle existe, mais elle est si pénible qu'aucun langage ne l'explique, qu'on ne peut l'éviter d'aucune façon ! (*nam et hoc inaniter dicitur, si mors nulla est. atque utinam in paradiso bene uiuendo egissemus, ut reuera nulla mors esset. nunc autem non solum est, uerum etiam tam molesta est, ut nec ulla explicari locutione possit nec ulla ratione uitari.*) »

⁴ Ap. 2, 11 ; 21, 8.

⁵ C. D., XIII, II, : « *huiusmodi autem totius hominis mortem illa sequitur, quam secundam mortem diuinorum eloquiorum appellat auctoritas* ».

⁶ C. D., XIII, II, : « *mirum uideri potest quomodo corpus ea morte dicatur occidi, qua non anima deseritur, sed animatum sentiens que cruciatur.* »

CHAPITRE IV. *ORDO* : UNE MEMOIRE OUVERTE

—« *le corps vit de l'âme quand l'âme est en lui, qu'elle vive ou non de Dieu. Car la vie des impies n'est pas une vie de l'âme mais du corps : elle peut lui être conférée par l'âme, qui, fût-elle morte, c'est-à-dire abandonnée de Dieu, conserve un reste de vie propre qui la rend immortelle* »¹—

sans que, pour autant, cette sensibilité puisse être appelée « vie » puisqu'elle ne sera que sensibilité aux douleurs et pas à la volupté unie au repos qui fait la vie éternelle :

« *Mais en la dernière condamnation, si l'homme ne perd pas sa sensibilité, celle-ci n'a plus pour lui, dans la douleur du châtement, ni volupté suave ni repos salutaire : ce n'est donc pas sans raison qu'on parle de mort plutôt que de vie.* »²

Ayant ainsi défini, comme un préalable à toute démonstration, la mort première et la mort seconde, Augustin s'emploie à montrer qu'elles sont toutes les deux des peines nécessaires du péché originel en tant que celui-ci a corrompu la nature originellement immortelle —au sens de l'immortalité conditionnelle— de l'homme. Pour ce qui est de la première mort, il parvient à démontrer qu'elle est une conséquence nécessaire du péché en posant un problème

—« *De la première mort, on peut donc dire qu'elle est un bien pour les bons³, un mal pour les méchants⁴ [...] Mais une question se pose qu'il ne faut pas éluder : la mort, séparation de l'âme et du corps, est-elle vraiment un bien pour les bons ? S'il en est ainsi, comment pourra-t-on soutenir qu'elle est aussi la peine du péché ?* »⁵—

dont il ne trouve la solution que dans l'hypothèse d'une corruption de la nature humaine sans laquelle on ne comprendrait pas comment, dans le cas des bons, la première mort pourrait être une peine du péché : « *Pourquoi une peine, en effet, où il n'y a rien à punir ?* ». En fait, les choses remontent au premier péché :

« *La gravité de la faute entraîna une sanction qui vicia profondément la nature (naturam [...]) mutavit in peius): ce qui n'était qu'une peine (poenaliter) chez les premiers hommes pécheurs, devient nature (naturaliter) pour tous leurs descendants.* »⁶

¹ C. D., XIII, II : « *uiuít autem corpus ex anima, cum anima uiuít in corpore, seu uiuat ipsa seu non uiuat ex deo. in piorum namque in corporibus uita non animarum, sed corporum uita est; quam possunt eis animae etiam mortuae, hoc est deo deserente, quantulacumque propria uita, ex qua et immortales sunt, non desistente, conferre.* »

² C. D., XIII, II : « *uerum in damnatione nouissima quamuis homo sentire non desinat, tamen, quia sensus ipse nec uoluptate suauis nec quiete salubris, sed dolore poenalis est, non inmerito mors est potius appellata quam uita.* »

³ Puisqu'elle débouche sur la vie éternelle.

⁴ Puisqu'elle débouche sur des tourments éternels.

⁵ C. D., XIII, II.III : « *de prima igitur corporis morte dici potest, quod bonis bona sit, malis mala; [...] Non autem dissimulanda nascitur quaestio, utrum reuera mors, qua separantur anima et corpus, bonis sit bona; quia si ita est, quomodo poterit obtineri, quod etiam ipsa sit poena peccati?* »

⁶ C. D., XIII, III : « *pro magnitudine quippe culpae illius naturam damnatio mutavit in peius, ut, quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in*

Après une précision sur le processus d'engendrement susceptible de propager la nature incluse dans la raison séminale du premier homme

—« *Donc le genre humain tout entier qui devait se propager par la femme était dans le premier homme* »¹—,

le chapitre III de ce livre XIII établit explicitement le lien entre la corruption de la nature par le péché originel et la nécessité de la première mort au point de faire de celle-ci une conséquence de celle-là :

« *la nature humaine a été tellement viciée et changée en lui qu'il a éprouvé dans ses membres l'insoumission et la révolte de la convoitise et subi la contrainte fatale de la mort (necessitate moriendi)*². »³

Les chapitres IV à VIII qui suivent peuvent se comprendre comme un cas particulier du problème soulevé par les deux précédents : il s'agissait de savoir pourquoi le péché est une peine pour les bons. Le problème se prolonge si l'on examine maintenant

« *Pourquoi cette première mort, peine du péché, frappe-t-elle même ceux dont le péché est effacé par la grâce ?* »⁴

Pour notre part, nous choisissons de traiter plus loin⁵ ce cas particulier qui prolonge la démonstration que la première mort est une nécessaire suite du péché originel par corruption de la nature humaine, originellement immortelle sous condition.

Après ce cas particulier, Augustin reprend au chapitre XII son argumentation à propos de la seconde mort afin de montrer qu'elle est, elle aussi, une nécessaire conséquence du péché originel. Pour ce faire, il affirme d'abord, plus qu'il ne démontre, que la menace de mort adressée par Dieu aux premiers hommes s'ils transgressaient l'ordre reçu s'étendait à toutes les morts :

« *Quand donc Dieu dit au premier homme qu'il avait placé au paradis, parlant du fruit défendu : Du jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort⁶, cette menace [...] visait [...] toutes les morts jusqu'à la dernière : la seconde mort qu'aucune ne*

nascentibus ceteris. »

¹ C. D., XIII, III : « *in primo igitur homine per feminam in progeniem transiturum uniuersum genus humanum fuit* ».

² On notera le parallélisme des expressions *necessitas peccandi*, certes absente de *La Cité de Dieu* mais présente dans des œuvres postérieures et *necessitas moriendi*.

³ C. D., XIII, III : « *sed hactenus in eo natura humana uitata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inoboedientiam concupiscendi et obstringeretur necessitate moriendi* ».

⁴ C. D., XIII, IV : « *cur uel ipsam patiantur, si et ipsa peccati poena est, quorum per gratiam reatus aboletur* ».

⁵ Voir *infra* « 1° *Ordo saeculorum tamquam pulcherrimum carmen* ».

⁶ Gn. 2, 17.

suit. »¹

Ensuite, il revient sur la désobéissance de la chair à l'esprit comme châtiment de la désobéissance de l'homme à Dieu, la reprise du nom « *inoboedientia* » signalant au passage la justesse de cette *ordinatio* pénale² et suggère peut-être, non sans un glissement³ de l'opposition chair / esprit à l'opposition âme / corps, que cette révolte aboutit à une séparation de l'âme et du corps, la première faute devenant ainsi un « *germe de mort* » :

*« Alors la chair commença à convoiter contre l'esprit et c'est avec ce combat que nous sommes nés, tirant de la première faute un germe de mort (originem mortis) et portant dans nos membres et dans notre nature viciée (uitiata natura) les assauts ou les victoires de la chair. »*⁴

Le raisonnement est donc bien le même que pour la première mort —le péché originel a vicié et corrompu la nature humaine au point de la soumettre à la mort comme chacun des individus issus de cette nature séminale⁵— et seulement appliqué à la seconde mort dans une phrase qui, dans un résumé saisissant, explicite la chaîne de causalités depuis le mauvais usage du libre arbitre jusqu'à la seconde mort :

*« Dès lors, du mauvais usage du libre arbitre est sortie cette série de calamités qui, par un enchaînement de malheurs, a conduit le genre humain dépravé dès l'origine et comme corrompu jusqu'à sa racine, jusqu'au désastre de la seconde mort qui n'a pas de fin, à l'exception seulement de ceux qu'affranchit la grâce de Dieu. »*⁶

Mais comme s'il se repentait de s'être contenté d'appliquer à la seconde mort le

¹ C. D., XIII, XII : « *quando ergo dixit deus primo illi homini, quem in paradiso constituerat, de cibo uetito: quacumque die ederitis ex illo, morte moriemini: [...] quidquid mortis est usque ad nouissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa complexa est.* »

² Voir C. D., XIII, XIII : « ils éprouvèrent une poussée nouvelle de leur chair *révoltée*, en représaille de leur propre *révolte* (*senserunt ergo nouum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientiae suae*). » et *supra* « 1° L'esprit charnel : La ruine ouverte ».

³ Glissement déjà relevé plus haut mais à propos de ce même chapitre XIII. Voir *supra* « 1° L'esprit charnel : La ruine ouverte ».

⁴ Voir C. D., XIII, XIII : « *tunc ergo coepit caro concupiscere aduersus spiritum, cum qua controuersia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris uitiatamque natura contentionem eius siue uictoriam de prima praeuaricatione gestantes.* »

⁵ Cette fois, avec le terme de « nature séminale (*natura seminalis*) », le thème est plus explicite : « La forme en laquelle nous devons vivre chacun individuellement n'avait pas encore été créée ni répartie à chacun de nous ; mais déjà existait la nature séminale dont nous devons sortir (*nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli uiueremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur*) ».

⁶ C. D., XIII, XIV : « *ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine deprauata, uelut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per dei gratiam liberantur, miseriarum conexione perducit.* »

raisonnement mis en place pour la première, Augustin se concentre ensuite plus explicitement sur la seconde mort ou du moins sur le dénominateur commun entre les deux morts : l'abandon de l'âme par Dieu :

« Sans doute, quand il est dit : Vous mourrez de mort, puisqu'il n'est pas question de morts au pluriel, pensons uniquement à la mort qui survient à l'âme quand elle perd Dieu sa propre vie [...] »¹

Et, comme il avait mis en relation par une reprise du nom *inoboedientia* la désobéissance de l'homme à Dieu et la désobéissance de la chair à l'esprit, conséquence de la première, il met en relation l'abandon de Dieu par l'homme à l'abandon de l'homme par Dieu, soulignant ainsi du même coup le lien de causalité entre le péché et la mort et la justesse de cette « *ordinatio* pénale » :

« [...] de fait, ce n'est pas son abandon par Dieu qui la fit abandonner Dieu : son abandon par Dieu suivit son abandon de Dieu. »²

Et ce qui est vrai de cet abandon de Dieu qui est comme le fondement de toutes les autres morts est vrai de la mort du corps qui est donc « *le juste châtiment du péché* » et, du fait même, une nécessaire conséquence du péché originel par laquelle Dieu réordonne ce qui était rupture de l'ordre :

« Il est donc clair, pour les chrétiens sincèrement attachés à la foi catholique, que la mort même du corps [...] nous a [...] été infligée [...] comme juste châtiment du péché »³.

d) L' « *ordinatio-utilitas* »

Comme nous l'avions fait pour l'expression précédente d' « *ordinatio* pénale », nous reprenons à A.-I. Bouton-Touboulic celle de cette seconde forme de l'action ordonnatrice du mal par Dieu : celle qui utilise le mal au profit des bons ou pour en tirer un bien : l'« *ordinatio-utilitas* »⁴. Mais bien sûr cette action ordonnatrice de Dieu par la mise à profit du mal est explicite chez Augustin,

¹ C. D., XIII, XV : « *Quamobrem etiamsi in eo quod dictum est: morte moriemini, quoniam non est dictum: mortibus, eam solam intellegamus, quae fit cum anima deseritur sua uita, quod illi deus est* ».

² C. D., XIII, XV : « *non enim deserta est ut desereret, sed ut desereretur deseruit* ».

³ C. D., XIII, XV : « *unde constat inter Christianos ueraciter catholicam tenentes fidem etiam ipsam nobis corporis mortem [...] merito inflictam esse peccati* ».

⁴ Voir par exemple A.-I. Bouton-Touboulic, *L'Ordre caché. Op. cit.*, « B. L'ordo de l'économie du salut et l'*utilitas* », p. 449.

jusque dans cette phrase du livre XI de *La Cité de Dieu* :

« comme Dieu est le créateur excellent des natures bonnes, ainsi est-il le régulateur (ordinator) très juste des volontés mauvaises. Et quand celles-ci abusent, pour le mal, des natures bonnes, lui se sert (utatur) même des natures mauvaises pour le bien. [...] »²

1° *Ordo saeculorum tamquam pulcherrimum carmen*

Ce principe est tout de suite après appliqué au diable

—« [...] Il a donc fait que le diable, bon par sa création, mauvais par sa volonté, fût relégué au rang des êtres inférieurs pour être livré aux risées de ses anges, dans l'espoir que³ les saints tireraient profit des tentations mêmes par lesquelles il chercherait à leur nuire. [...] »⁴—

et, déjà, le thème de la prescience du mal est introduit

—« [...] En le créant, Dieu n'ignorait pas sa malice future et il prévoyait tout le bien qu'il tirerait de ce mal »⁵—

ainsi que l'image de la figure rhétorique de contraste concourant à l'embellissement de l'ensemble en même tant qu'Augustin élargit du diable à ses anges l'application de ce principe de la mise à profit du mal par Dieu :

« Dieu n'aurait créé aucun des anges [...] dont il aurait prévu la malice future, s'il n'avait connu également les moyens de les faire servir à l'avantage des justes ; et ainsi d'embellir comme par certaines antithèses l'ordre des siècles comme on le fait pour un splendide poème (*ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen*). [...] Or, de même que l'opposition des contraires embellit le discours, ainsi une sorte d'éloquence non des mots mais des choses met en relief par une semblable opposition la beauté du monde. »⁶

¹ Le lien entre action ordonnatrice et mise à profit (*uti*) du mal est plus fort dans le texte latin avec la conjonction « *ut* ».

² C. D., XI, XVII : « *sed deus sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum uoluntatum iustissimus ordinator, ut, cum illae male utuntur naturis bonis, ipse bene utatur etiam uoluntatibus malis [...].* »

³ Nous précisons ici par cette expression « dans l'espoir que » le sens de la conjonction « *ut* » traduite dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne par « en ce sens que ».

⁴ C. D., XI, XVII : « [...] itaque fecit, ut diabolus institutione illius bonus, uoluntate sua malus, in inferioribus ordinatus inluderetur ab angelis eius, id est, ut prosint tentationes eius sanctis, quibus eas obesse desiderat. [...] »

⁵ C. D., XI, XVII : « [...] et quoniam deus, cum eum conderet, futurae malignitatis eius non erat utique ignarus et praeuidebat quae bona de malo eius esset ipse facturus ».

⁶ C. D., XI, XVIII : « Neque enim deus ullum, non dico angelorum, sed uel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret. [...] sicut ergo ista contraria contrariis obposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non uerborum, sed rerum eloquentia contrariorum obpositione saeculi pulchritudo componitur. »

À propos du diable et de ses anges, le thème de la mise à profit du mal par Dieu est donc mis en place par Augustin avec le thème qui lui est connexe de la prescience du mal et l'image qui l'illustre de la figure de contraste. Tout cela est repris à propos des hommes : la prescience de leur faute :

« Dieu n'ignorait pas [...] que l'homme pécherait et que désormais, voué à la mort, il engendrerait des fils destinés à mourir [...] Mais Dieu prévoyait aussi qu'un peuple pieux, appelé par sa grâce à l'adoption divine, délié du péché et justifié par l'Esprit-Saint, serait associé aux saints anges dans la paix éternelle »¹,

le motif de la mise à profit (*utilitas*) de leur mal pour un bien :

« Dieu qui a tout prévu, n'a pu ignorer que l'homme pécherait [...] Car Dieu a prévu tout à la fois et combien l'homme créé bon par lui deviendrait mauvais, et tout le bien qu'il ferait à l'occasion même de ce mal. »²,

et même, l'image de la figure de contraste :

« ceux dont il a prévu qu'ils ne seraient pas sauvés³, c'est pour l'utilité (utilitatem) de ceux qui seront sauvés et pour la comparaison par contraste des deux cités, ce n'est certes pas en vain qu'il les a constitués dans l'ordonnance très belle (pulcherrima [...] ordinatione) et très juste de toute la création spirituelle. »⁴

Les derniers chapitres du livre XIV⁵ peuvent dès lors répondre successivement à deux objections fictives des païens — Pourquoi Dieu aurait-il créé les hommes s'il prévoyait qu'ils pécheraient ? Et pourquoi Dieu a-t-il permis au Démon de tenter l'homme ?— en rétorquant respectivement

« Pourquoi donc Dieu n'aurait-il pas créé des hommes dont il prévoyait qu'ils pécheraient, puisqu'en eux et par eux il pouvait montrer, et ce que leur faute mériterait, et ce que sa grâce leur donnerait, alors que sous son action créatrice et

-Il faudrait longuement commenter ces admirables lignes. Nous nous contentons de suggérer qu'elle suppose une conception de la beauté comme tout organique tenant son harmonie de ce tout organique. Cette notion de « *pulchrum* » est bien celle qu'Augustin a définie en l'opposant à celle de l'« *aptum* » dans le traité perdu du *De Pulchro et Apto* (voir *Confessions* IV). C'est aussi à cette notion d'un tout organique que correspond l'utilisation chez Augustin de l'adjectif « *uniuersus* » dont on sent bien qu'il comporte une signification bien plus riche que notre seul « universel » (Voir *Les Confessions*, éd. de la Pléiade, n. 1, p. 1056 : « Le terme latin *uniuersitas* a, semble-t-il, chez Augustin, un sens plus 'totalisant' que le banal *uniuersum*, l' 'Univers'. »)

¹ C. D., XII, xxiii : « *Nec ignorabat deus hominem peccaturum et morti iam obnoxium morituros propagaturum eoque progressuros peccandi inmanitate mortales [...] sed praeuidebat etiam gratia sua populum piorum in adoptionem uocandum remissisque peccatis iustificatum spiritu sancto sanctis angelis in aeterna pace sociandum* ».

² C. D., XIV, xi, 1 : « *quia deus cuncta praesciuit et ideo quoque hominem peccaturum ignorare non potuit [...] cum deus praesciendo utrumque praeuenerit, id est et homo, quem bonum ipse creauit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus.* »

-Cf. C. D., XXII, 1, 2 : « Il prévoyait en même temps quel bien il accomplirait à l'occasion de ce mal de l'homme (*simul praeuidens, quid boni de malo eius esset ipse facturus*) ».

³ Traduction légèrement modifiée par rapport à celle de la Bibliothèque Augustinienne.

⁴ C. D., XVII, xi : « *quos liberandos non esse praesciuit, ad utilitatem liberandorum et comparationem duarum inter se a contrario ciuitatum non utique uane in totius rationalis creaturae pulcherrima atque iustissima ordinatione constituit.* »

⁵ Voir C. D., XIV, xxvi. xxvii.

CHAPITRE IV. *ORDO* : UNE MEMOIRE OUVERTE

ordonnatrice, le désordre pervers des pécheurs ne pouvait troubler l'ordre régulier des choses ? »¹

et :

« Puisque Dieu prévoyait la chute de l'homme, pourquoi n'aurait-il pas permis à l'envie du mauvais ange de le tenter ? Sans douter nullement de sa défaite, il prévoyait aussi que la postérité de l'homme, soutenue par sa grâce triompherait du démon lui-même pour la plus grande gloire des saints. »²

On se souvient peut-être que quelques chapitres —les chapitres IV à VIII— de la section du livre XIII sur la mort ont été omis alors même que les chapitres précédents et suivants étaient commentés³. C'est qu'ils constituent à nos yeux comme un exemple particulier de cette action ordonnatrice de Dieu par laquelle un mal est mis à profit pour en tirer un bien. En effet, nous avons laissé ces chapitres sur l'objection suivante : Pourquoi cette première mort frappe-t-elle les enfants dont le péché est effacé si elle est une peine du péché ? Or, après avoir formulé une première réponse par l'absurde, Augustin imaginant un détournement du sacrement du baptême à des fins purement magiques et tactiques

—« Qui n'accourrait avec les petits enfants vers la grâce du baptême chrétien dans l'intention surtout d'échapper à la mort ? »⁴—,

il développe longuement une réponse plus profonde : Tout en restant un mal puisqu'elle est

« une sensation pénible et contre nature jusqu'à ce que s'éteigne le sentiment qu'il [l'être vivant] devait précisément à l'union de la chair et de l'âme »⁵

et, partant, une « peine », la première mort, par le martyre pour le Christ qui vaut mieux que le baptême juste avant la mort⁶, est mise à profit, « bien utilisée » puisqu'elle devient une gloire. S'appuyant sur un raisonnement *a contrario* à partir du chapitre 7 de l'Épître aux Romains soutenant que la loi quoique « force

¹ C. D., XIV, XXVI : « *cur ergo non crearet deus, quos peccaturos esse praesciuit, quandoquidem in eis et ex eis, et quid eorum culpa mereretur, et quid sua gratia donaretur, posset ostendere, nec sub illo creatore ac disposito peruersa inordinatio delinquentium rectum peruerteret ordinem rerum?* »

² C. D., XIV, XXVII : « *cum igitur huius futuri casus humani deus non esset ignarus, cur eum non sineret inuidi angeli malignitate tentari? nullo modo quidem quod uinceretur incertus, sed nihilominus praescius quod ab eius semine adiuto sua gratia idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria maiore uincendus.* »

³ Voir *supra*, « 3° Non posse non mori : Natura in deterius mutata ».

⁴ C. D., XIII, IV : « *cum paruulis autem baptizandis quis non ad Christi gratiam propterea potius curreret, ne a corpore solueretur?* »

⁵ C. D., XIII, VI : « *asperum sensum et contra naturam uis ipsa [...] quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu.* »

⁶ Voir C. D., XIII, VII.

du péché » reste un bien, Augustin soutient que la mort peut demeurer un mal même si elle est mise à profit dans le martyre :

« *Les méchants abusent (male [..] utantur) de la loi bien qu'elle soit bonne, et les bons tirent profit de la mort (bene moriantur)* ».¹

Mais, derrière cette inversion de la valence de la mort comme, plus généralement, derrière cette action ordonnatrice qui met à profit le mal (*utilitas*), on devine la grâce de Dieu comme c'est évident dans cette phrase qui explicite le nom de « grâce (*gratia*) » :

« *Dieu fit à la foi une si grande grâce (gratiam) que, par elle, la mort, qui est le contraire de la vie, est devenue un moyen de passer à la vie.* »²

et dans celle-ci qui explicite le nom de « mise à profit (*utilitas*) » pour mieux les lier :

« *La mort ne doit donc pas être regardée comme un bien, car c'est la faveur divine, non sa propre vertu qui l'a tournée à un si grand profit.* »³

2° De la nature et de la grâce

C'est cette même grâce agissante au point de défier l' « ordre de la nature » qu'Augustin montre à l'œuvre dans une longue série de miracles contemporains rapportés au livre XXII⁴. Certes, nous n'oublions pas que la section consacrée aux miracles au livre XXII appartient à une longue argumentation répondant à l'objection de savants païens contre l'idée même de la résurrection de la chair selon laquelle l'élévation de corps au ciel s'opposerait aux lois de la nature comme Cicéron en avait déjà conscience qui avait fait remarquer dans la *République* à propos de Romulus et d'Hercule :

¹ C. D., XIII, v : « *hinc fit, ut et mali male lege utantur, quamvis sit lex bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum.* »

-Bien que le verbe *uti* ne soit pas employé dans cette proposition, cette traduction de la Bibliothèque Augustinienne par « tirer profit de » est tout à fait appropriée puisque le verbe *uti* est employé dans la proposition précédente qui est le strict inverse de celle-ci. Surtout, cette traduction rattache explicitement cette réflexion sur la mise à profit du mal qu'est la mort dans le martyre au thème de l'*ordinatio-utilitas*.

² C. D., XIII, IV: « *sed tantam deus fidei praestitit gratiam, ut mors, quam uitae constat esse contrariam, instrumentum fieret, per quod transiretur ad uitam.* »

³ C. D., XIII, VII : « *mors ergo non ideo bonum uideri debet, quia in tantam utilitatem non ui sua, sed diuina opitulatione conuersa est* ».

⁴ Voir C. D., XXII, VIII.

CHAPITRE IV. *ORDO* : UNE MEMOIRE OUVERTE

« Leurs corps n'ont pas été élevés au ciel, car la nature ne saurait permettre que ce qui est sorti de la terre demeure ailleurs que dans la terre. »¹

si bien que cette section du livre XXI sur les miracles² aurait tout à fait sa place dans le point qui va suivre bientôt dans notre plan et intitulé « *Non posse mori* : La résurrection de la chair »³. D'ailleurs, si par cas on oubliait le point de départ de cette controverse, Augustin le rappelle tout au long du long chapitre VI où, encouragé par le scepticisme de Cicéron, il ironise⁴ sur la divinité de Romulus et lui oppose la vraie divinité du Christ en une série d'oppositions rhétoriques⁵ avant d'avancer deux vrais critères en faveur de la divinité du Christ et s'opposant à celle de Romulus : l'existence de prophéties⁶ et de martyrs⁷ pour le Christ, leur absence pour Romulus. Après cette mise au point qui sape le fondement de l'objection des savants païens puisqu'elle reposait sur l'affirmation de la divinité de Romulus et d'Hercule et que, malgré cette divinité, leurs corps n'ont pu s'élever au ciel, Augustin répond néanmoins à l'objection par le miracle de la foi du monde en la résurrection du Christ⁸ assurée par les miracles évangéliques⁹ et apostoliques¹⁰ dont des résurrections de morts.

La réponse à l'objection initiale des Païens contre la résurrection de la chair et de celle exemplaire du Christ semble donc complète et même la foi dans les miracles passés n'est pas indispensable à l'affirmation de ce dogme mais seulement celle du miracle de la foi du monde :

« Aussi notre raisonnement est-il bref : ou bien des choses incroyables, mais accomplies au grand jour¹¹, ont engendré la foi à une chose incroyable et invisible¹² ; ou bien un fait tellement croyable qu'il entraîne la foi sans l'appui d'aucun miracle suffit à confondre l'incrédulité de nos adversaires : ceci soit dit pour réfuter les insensés. »¹³

¹ Cicéron, *De Republica*, III, frag. 40 : « *quorum non corpora [...] sunt in caelum elata ; neque enim natura pateretur, ut id quod esset e terra nisi in terra maneret.* » cité en *C. D.*, XXII, IV. – Voir M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron. II. Répertoire des textes*, p. 66.

² Voir *C. D.*, XXII, IV-VIII.

³ Voir *infra*, a « 2° *Non posse mori* : La résurrection de la chair »

⁴ Voir C. Biot, *Op. cit.*.

⁵ Voir *C. D.*, XXII, VI, 1.

⁶ Voir *C. D.*, XXII, VI, 1.

⁷ Voir *C. D.*, XXII, VI, 2.

⁸ Voir *C. D.*, XXII, V, 1.

⁹ Voir *C. D.*, XXII, VII.

¹⁰ Voir *C. D.*, XXII, V, 2.

¹¹ Les miracles évangéliques et apostoliques.

¹² La résurrection du Christ et, par extension, la résurrection de la chair.

¹³ *C. D.*, XXII, VIII, 1 : « *brevis est igitur nostra complexio : aut incredibilis rei, quae non*

CHAPITRE IV. *ORDO* : UNE MEMOIRE OUVERTE

Mais, alors même que les miracles passés sont reconnus comme non indispensables à la réfutation, Augustin devine derrière la nouvelle objection des Païens

—« Pourquoi, demandent-ils, n'arrivent-ils plus de nos jours, ces miracles, dont vous dites qu'ils ont eu lieu jadis ? »¹—

leur intention polémique

—« s'ils parlent ainsi, c'est pour révoquer en doute la réalité des miracles passés »²—

et se lance, sur le modèle des actes (*libelli*) qui étaient rédigés³, dans une longue liste de miracles contemporains s'étant déroulés dans son diocèse et qui remplit les vingt-deux paragraphes du plus long chapitre de *La Cité de Dieu*⁴. Il n'est pas question dans le cadre de ce travail de se livrer à un examen exhaustif de ces miracles rapportés. Mais nous pouvons néanmoins faire remarquer que la typologie annoncée en début de liste

—« Même aujourd'hui il se fait des miracles au nom du Christ soit par ses sacrements, soit par les prières et les reliques de ses saints »⁵—

est en effet respectée puisque les premiers miracles rapportés sont majoritairement des guérisons obtenues en lien avec la célébration d'un baptême (une femme cancéreuse de Carthage guérie pour avoir été touchée par une nouvelle baptisée⁶ ; un goutteux de Carthage⁷ et un paralytique de Curubis⁸ guéris lors de leur propre baptême) ou d'un exorcisme (un paralytique de Zubédi guéri dans une église

uidebatur, alia incredibilia, quae tamen fiebant et uidebantur, fecerunt fidem; aut certe res ita credibilis, ut nullis quibus persuaderetur miraculis indigeret, istorum nimiam redarguit infidelitatem. hoc ad refellendos uanissimos dixerim. »

¹ C. D., XXII, VIII, 1 : « Cur, inquiunt, nunc illa miracula, quae praedicatis facta esse, non fiunt? »

² C. D., XXII, VIII, 1 : « uerum hoc ideo dicunt, ut nec tunc illa miracula facta fuisse credantur. »

³ Voir C. D. XXII, VIII, 21 : « il s'y est accompli [à la Mémoire de Saint Étienne à Hipponne] de nombreux miracles sans qu'on en ait rédigé les actes (*multis [...] non datis libellis de his, quae mirabiliter facta sunt*) ».

-Cf. C. D., XXII, VIII, 22 : « nous exhortions Petronia, dame illustre [...] d'en rédiger un libelle en vue de la lecture publique (*Petroniam, clarissimam feminam [...] hortati sumus [...] ut libellum daret, qui recitaretur in populo*) ».

-Voir Bibliothèque Augustinienne n°37, Note Complémentaire 58, p. 535 : « Les '*libelli miraculorum*' ».

⁴ Voir C. D., XXII, VIII, 1-22.

⁵ C. D., XXII, VIII, 1 : « etiam nunc fiunt miracula in eius nomine, siue per sacramenta eius siue per orationes uel memorias sanctorum eius ».

⁶ Voir C. D., XXII, VIII, 4.

⁷ Voir C. D., XXII, VIII, 5.

⁸ Voir C. D., XXII, VIII, 6

fondée sur de la terre de Jérusalem suspendue dans la chambre d'un exorcisé¹, un aveugle qui retrouve la vue lors de son exorcisme à Victoriana²) et que les miracles suivants sont majoritairement dus à des reliques de martyrs : Gervais et Protais à Milan³ et surtout Étienne à Aquae Tibilitanae⁴, à Siniti⁵, à Calama⁶, à Audurus⁷, à Caspaliana⁸, à Hippone même⁹ ou à Uzalis¹⁰. Ces deux types de lien établis avec la réalisation de miracles — les sacrements ou les reliques des saints et, plus particulièrement, des martyrs — ne doivent pas surprendre : les martyrs sont morts pour leur foi en la résurrection de la chair dans le Christ¹¹ ce qui fait que

« ces miracles [...] rendent [...] témoignage à cette foi qui proclame la résurrection de la chair pour l'éternité. »¹²,

ce en quoi ils ne sont en rien comparables avec les prodiges des démons païens¹³ ; quant aux sacrements et singulièrement le baptême, on sait que la plus élémentaire théologie sacramentelle les enracine dans la résurrection du Christ.

Cette longue liste de miracles est donc explicitement rattachée à l'apologie du dogme de la résurrection de la chair. Mais si on se rappelle que l'objection païenne qui a donné lieu à cette apologie était que cette élévation de corps au ciel était impossible selon les lois de la nature, on est amené à suggérer qu'Augustin fait de ces miracles comme autant de signes de la grâce agissante dans le présent au point de troubler l'« ordre de la nature »¹⁴. C'est ce qui s'opère de manière

¹ Voir *C. D.*, XXII, VIII, 7

² Voir *C. D.*, XXII, VIII, 8.9.

³ Voir *C. D.*, XXII, VIII, 2

⁴ Voir *C. D.*, XXII, VIII, 12.

⁵ Voir *C. D.*, XXII, VIII, 12

⁶ Voir *C. D.*, XXII, VIII, 13.14.15.

⁷ Voir *C. D.*, XXII, VIII, 16.

-On pourra noter aussi que dans son souci de témoignages proches, Augustin va jusqu'à rapporter des miracles dont il a été lui-même témoin comme celui d'Innocentius à Carthage (voir *C. D.*, XXII, VIII, 3) ou celui de Paul et de Palladia à Hippone lors de la fête de Pâques évidemment présidée par l'évêque Augustin (voir *C. D.*, XXII, VIII, 22).

⁸ Voir *C. D.*, XXII, VIII, 17.

⁹ Voir *C. D.*, XXII, VIII, 18-20.

¹⁰ Voir *C. D.*, XXII, VIII, 21.

¹¹ Voir *C. D.*, XXII, IX.

¹² *C. D.*, XXII, IX : « *ei tamen adtestantur haec fidei, in qua carnis in aeternum resurrectio praedicatur.* »

¹³ Voir *C. D.*, XXII, X.

¹⁴ Sans que pour autant, Augustin définisse la grâce comme l'ordre du sur-naturel comme le fera la théologie postérieure, cette théologie du miracle met sur la voie sinon d'une opposition entre la nature et la grâce au moins d'un dépassement de celle-là par celle-ci. – Voir *infra* « e) *Ordo*

encore plus nette après le Jugement dernier— mais dont ces miracles sont des images-signes¹— avec le don d'un corps spirituel qui renouvelle l'ordre de la nature selon un ordre que nous nous proposons d'appeler « l'ordre de la justice ».

e) *Ordo iustitiae* : *Gratia* : Le corps spirituel

En effet, le même chapitre XI du livre XVI que nous avons évoqué plus haut à propos de la hiérarchie des créatures et qui établissait la supériorité des hommes sur les animaux et des anges sur les hommes « selon l'ordre de la nature (*naturae ordine*) »² se termine sur l'opposition d'une « loi de la justice » (*lex iustitiae*) à cet « ordre de la nature » ; or, comment ne pas reconnaître dans cette « loi » ou « ordre » de la justice, l'action justificatrice de la grâce qui permet aux hommes de se révéler vertueux :

« Toutefois, dans les natures raisonnables, la volonté et l'amour ont pour ainsi dire un si grand poids que, malgré la supériorité des anges sur les hommes, selon l'ordre de la nature (ordine naturae), les hommes vertueux n'en sont pas moins au-dessus des anges mauvais, selon la loi de la justice (lege iustitiae) »³ ?

Or, nous avons pu alors mettre en relation le corps animal c'est-à-dire doté d'une âme raisonnable des premiers hommes avec l'ordre de la nature⁴. Puisqu'Augustin développe longuement au livre XIII l'opposition du corps animal des premiers hommes avec le corps spirituel des ressuscités⁵, comment ne pas poser la correspondance entre l'ordre de la justice et le corps spirituel, fruit de la justification?

iustitiae : *Gratia*: Le corps spirituel ».

¹ Voir *supra* « — *Secundum intentionem* ou la présentification psychologique : des images-signes de l'avenir dans le présent ».

² Voir *supra* « 1° Le corps animal ».

³ *C. D.*, XI, XVI : « *sed tantum ualet in naturis rationalibus quoddam ueluti pondus uoluntatis et amoris, ut, cum ordine naturae angeli hominibus, tamen lege iustitiae boni homines malis angelis praeferantur.* »

⁴ Voir *supra*, a « 1° Le corps animal ».

⁵ Voir *C. D.*, XIII, XX-XXIV et *supra* « 1° Le corps animal ».

1° Le corps spirituel

Pour mieux l'opposer au corps animal, le livre XIII avait déjà, on s'en souvient, défini l'adjectif « spirituel » dans l'expression « corps spirituel » comme « obéissant à l'esprit » — comme « charnel » signifie « obéissant à la chair »¹. Le livre XXII précise que cette soumission à l'esprit gagne le corps entier chez l'homme spirituel dans l'au-delà contrairement à l'homme spirituel en cette vie :

*« L'homme appelé spirituel en cette vie n'en reste pas moins charnel selon le corps, et il voit en ses membres une autre loi, qui est en guerre contre la loi de son esprit ; mais il sera spirituel même de corps, quand sa chair ressuscitera »*².

Il ne s'agit donc pas, comme l'avait imaginé Origène, d'une chair « transformée en esprit »³. Par suite, sa beauté et sa bonté sont proprement inimaginables et Augustin doit se résoudre à les conjecturer, faute de mieux, à partir des biens de cette vie sans oublier qu'elles leur sont infiniment supérieurs :

*« essayons [...] de conjecturer, d'après les biens qu'en cette vie [...] il prodigue aux bons comme aux méchants, la grandeur de ce que nous n'avons pas encore expérimenté et dont nous ne pouvons en tout cas parler dignement. »*⁴

Et Augustin d'énumérer longuement les biens de cette vie⁵ : en premier lieu, la propagation laissée après le péché⁶ et la conformation donnée par Dieu pour permettre la vie⁷ ; puis les biens de l'esprit épanouis en tant d'arts et de techniques⁸ sans compter les biens du corps — puisque c'est sa beauté spirituelle qu'il s'agit d'imaginer— dont la station droite, image de sa tension vers l'élévation de la raison⁹ ; enfin la richesse des biens de la nature en ce qu'ils peuvent être utiles non seulement au corps de cette terre mais aussi à son âme

¹ Voir *C. D.*, XIII, XX.

² *C. D.*, XXII, XXI : « *homo spiritalis sic in hac uita dicitur, ut tamen corpore adhuc carnalis sit et uideat aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suae; erit autem etiam corpore spiritalis, cum eadem caro sic resurrexerit* ».

³ Voir *C. D.*, XIII, XX : « ainsi appellera-t-on une chair *spirituelle*, non parce qu'elle sera transformée en esprit comme certains le croient [...] mais parce qu'elle obéira à l'esprit (*ita caro spiritui seruiens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum conuertetur, sicut nonnulli putant [...] sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur*) ».

⁴ *C. D.*, XXII, XXI : « *de donis eius, quae in hac [...] uita bonis malisque largitur, [...] coniciamus, [...] quantum sit illud, quod nondum experti utique digne eloqui non ualemus* ».

⁵ Voir A. Solignac, « Le bien originel chez Augustin. *Cité de Dieu*, XXI, 24 », *Nouvelle Revue Théologique*, n°122, 2000, p. 400-415.

⁶ Voir *C. D.*, XXII, XXIV, 1.

⁷ Voir *C. D.*, XXII, XXIV, 2.

⁸ Voir *C. D.*, XXII, XXIV, 3.

⁹ Selon un thème stoïcien très connu.

- Voir *C. D.*, XXII, XXIV, 4.

comme le spectacle des beaux paysages, consolation des malheurs¹. Pour autant, Augustin n'oublie pas, dans un raisonnement *a fortiori*, de suggérer l'incomparable beauté du corps spirituel des ressuscités :

« *Quelles seront donc ces récompenses, quand nos joies présentes sont déjà si nombreuses [...] ? Et quel sera notre corps quand, pleinement soumis à l'esprit, il sera si bien vivifié par lui, qu'il n'aura plus besoin d'aliment, car il ne sera plus animal mais spirituel [...] ?* »²

Persuadé que l'occupation des ressuscités sera alors la vision de Dieu selon ce verset de la *Première Épître de Jean*

« *Quand Dieu se manifestera, nous serons semblables à lui, car nous le verrons tel qu'il est.* »³

c'est-à-dire « face à face » comme les anges⁴, Augustin cherche à imaginer cette vision par le corps spirituel, hésite en un premier temps

—« *c'est en ce corps qu'ils verront Dieu ; mais sera-ce par leur corps* »⁵—

d'autant que, dans le *Second Livre des Rois*⁶, Élisée absent de corps a pu voir son serviteur Giézi recevoir les présents de Naaman qu'il avait guéri puis, faute de trouver un argument scripturaire déterminant — ni la béatitude « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu »⁷ ne nie cette vision par le corps ni la parole de Job « Et dans ma chair, je verrai Dieu »⁸ ne la suppose—, passe de la non impossibilité de cette vision corporelle de l'incorporel

—« *Pourquoi la puissance du corps spirituelle ne deviendrait pas si grande que l'esprit lui-même serait vu par le corps ?* »⁹—

à l'affirmation de la probabilité de la vision corporelle de Dieu

—« *Voilà pourquoi il est possible et tout à fait croyable que [...] par le corps que nous porterons [...] nous verrons Dieu dans la plus transparente clarté* »¹⁰—

¹ Voir *C. D.*, XXII, xxiv, 5.

² *C. D.*, XXII, xxiv, 5 : « *quale erit corpus, quod omni modo spiritui subditum et eo sufficienter uiuificatum nullis alimoniis indigebit. non enim animale, sed spiritale erit, habens quidem carnis* ».

³ *I Jn.* 3, 2 cité en *C. D.*, XXII, xxix, 1 : « *Cum apparuerit [...] similis ei erimus, quoniam uidebimus eum sicuti est* ».

⁴ Voir *C. D.*, XXII, xxix, 1 citant *I Co.* 13, 9-12 et *Mt.* 18, 10.

⁵ *C. D.*, XXII, xxix, 2 : « *uisuri sunt deum in ipso corpore; sed utrum per ipsum* ».

⁶ Voir *2 R.* 5, 8-27 cité en *C. D.*, XXII, xxix, 2.

⁷ *Mt.* 5, 8 cité en *C. D.*, XXII, xxix, 3 : « *Beati misericordes, quoniam ipsi Deum uidebunt* ».

⁸ *Jb.* 19, 26 (Vulg.) cité en *C. D.*, XXII, xxix, 4 : « *Et in carne mea, uidebo Deum* ».

⁹ *C. D.*, XXII, xxix, 5 : « *quid si tanta erit potentia spiritualis corporis, ut corpore uideatur et spiritus?* »

¹⁰ *C. D.*, XXII, xxix, 6 : « *quamobrem fieri potest ualdeque credibile est sic nos esse uiuros [...] ut per corpora abimus et quae conspiciemus, quaquauersum oculos duxerimus, clarissima perspicuitate uideamus* ».

pour conclure à sa réalisation future :

« partout où nous porterons les yeux de nos corps spirituels, nous contemplerons au moyen même des corps, le Dieu incorporel gouvernant toutes choses. »¹

2° *Non posse peccare* : Le libre arbitre plénier

Le célèbre chapitre XXX du livre XXII, déjà cité en ce qu'il expliquait la possibilité de ne pas pécher des premiers hommes par la possession d'un premier libre arbitre², oppose explicitement à ce premier état de l'homme l'impossibilité de pécher des ressuscités et l'explique par la possession d'un libre arbitre plénier :

« Le premier libre arbitre donné à l'homme, quand il fut créé d'abord dans la rectitude, pouvait ne pas pécher (potuit non peccare) , mais il pouvait également pécher (sed potuit et peccare) ; le dernier sera d'autant plus puissant qu'il lui sera impossible de pécher (peccare non poterit). »³

Que cette réduction des possibilités soit le signe d'une plus grande liberté a quelque chose de paradoxal et Augustin s'en explique :

« Les élus ne seront pas privés de libre arbitre, parce qu'ils ne pourront plus éprouver l'attrait du pécher. Au contraire, ce libre arbitre sera plus libre, parce libéré de l'attrait du péché au point de trouver un attrait inébranlable à ne plus pécher. »⁴

C'est que, dans ce dernier livre de *La Cité de Dieu*, le contexte de la querelle pélagienne est très fort et Augustin a le souci de répondre à Pélage qui faisait de la possibilité de ne pas pécher en même temps la nature de l'homme et le don de la grâce de Dieu dès la création et sans altération par le péché originel au point que l'homme actuel en bénéficiait tout autant qu'Adam. Pour Augustin au contraire, la possibilité de ne pas pécher inhérente à la « nature intègre (*natura integra*) » de l'homme a été altérée par le péché originel qui a corrompu cette nature ; le don de l'impossibilité de ne pas pécher étant de nature divine ne peut donc être qu'un

¹ C. D., XXII, XXIX, 6 : *« ita quacumque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur. »*

² Voir *supra*, « 2° *Posse non peccare* : Le premier libre arbitre ».

³ C. D., XXII, XXX, 3 : *« primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem nouissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit ».*

⁴ C. D., XXII, XXX, 3 : *« nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum ».*

« bienfait de Dieu » qui dépasse la nature humaine

—« *il lui sera impossible de pécher. Mais c'est là encore un bienfait de Dieu et non pas un pouvoir de sa nature. Une chose, est d'être Dieu, en effet, et une autre, de participer à Dieu. Dieu par nature ne peut pécher, mais l'être qui participe à Dieu reçoit de lui la faveur de ne pouvoir pécher* »¹—

Un « bienfait » (*munus*) opposé à la « nature » ? Le contexte de la querelle pélagienne poussant Augustin à opposer la nature à la grâce², c'est le nom « grâce (*gratia*) qui lui vient sous la plume en opposition avec la nature corrompue

« *puisque notre nature a péché, comme elle en avait le pouvoir, c'est une grâce plus grande (largiore gratia) qui le libère pour l'amener à un état de liberté où elle ne peut plus pécher.* »³

si bien que, après avoir introduit le titre « Le corps animal » avec cette apposition « *Natura integra* »⁴ et « L'esprit charnel » avec celle-ci « *Natura in deterius mutata* »⁵, nous croyons pouvoir apposer au titre « Le corps spirituel » le nom « *Gratia* ».

En revanche, le lien de causalité entre le fonctionnement du corps spirituel et la plénitude du libre arbitre n'est pas explicité. Pourtant, si l'on se souvient, d'une part, que le corps spirituel est défini au livre XIII comme le corps « obéissant à l'esprit »⁶ et que, d'autre part, c'est au contraire la désobéissance de la chair voire du corps à l'esprit qui avait provoqué les passions abîmant le libre arbitre⁷, on déduira de ce double système d'équivalences et d'oppositions, que cette parfaite obéissance du corps à l'esprit explique chez les ressuscités le plein exercice du libre arbitre.

3° *Non posse mori* : La résurrection de la chair

On s'en souvient : la même phrase qui liait la possibilité de ne pas mourir

¹ C. D., XXII, xxx, 3 : « *peccare non poterit; uerum hoc quoque dei munere, non suae possibilitate naturae. aliud est enim esse deum, aliud participem dei. deus natura peccare non potest; particeps uero dei ab illo accipit, ut peccare non possit.* »

² Voir le traité *De Natura et Gratia* de 415 et *supra*, « 2° De la nature et de la grâce ».

³ C. D., XXII, xxx, 3 : « *quia peccauit ista natura cum peccare potuit, largiore gratia liberatur, ut ad eam perducatur libertatem, in qua peccare non possit.* »

⁴ Voir *supra*, « a) L'ordo naturae : *Natura integra* : Le corps animal ».

⁵ Voir *supra*, « c) « L'ordinatio pénale » : *Natura in deterius mutata* : L'esprit charnel ».

⁶ Voir C. D., XIII, xx et *supra*, « 1° Le corps spirituel ».

⁷ Voir *supra*, « 2° *Non posse non peccare* : Le libre arbitre abîmé ».

(*posse non mori*) à celle de ne pas pécher (*posse non peccare*) chez les premiers hommes les opposait respectivement à l'impossibilité de pécher (*non posse peccare*) et à celle de mourir (*non posse mori*), les deux dernières se trouvant aussi liées que les deux premières :

« De même, en effet, que la première immortalité, perdue par le péché d'Adam, consistait à pouvoir ne pas mourir, et que la dernière consistera à ne pas pouvoir mourir, ainsi le premier libre arbitre était le pouvoir de ne pas pécher, le dernier sera celui de ne pas pouvoir pécher. »¹

Et de même, on s'en souvient, que c'est la subordination de l'esprit à la chair et jusqu'au corps qui rendait inéluctable chez le pécheur la mort — puisque c'est au contraire « *le supérieur qui vivifie l'inférieur* » selon la formule de G. Baget-Bozzo synthétisant un principe métaphysique clef de la pensée augustinienne—, chez les ressuscités la subordination définitive de la chair à l'esprit jusque dans le corps assure une « vivification » définitive. C'est ce que suggère Augustin lorsqu'il rappelle dans son opposition entre le corps animal des premiers hommes et le corps spirituel des ressuscités que celui-ci n'a pas besoin de nourriture contrairement à celui-là :

« ce n'est pas la faculté mais le besoin de boire et de manger qui sera enlevé au corps des justes. Ils seront spirituels non parce qu'ils cesseront d'être des corps, mais parce qu'ils subsisteront de la vie même de l'esprit (*spiritu vivificante*) »².

La cohérence interne de la pensée d'Augustin est donc sur ce dogme de la résurrection de la chair assez facile à mettre en évidence. Mais c'est plus à une apologie de ce dogme —donc en direction des Païens— qu'il s'attèle au livre XXII et cela en deux occasions : tout d'abord au chapitre XI dans une réfutation de l'objection physique de la pesanteur et aux chapitres XII à XX dans une réfutation ordonnée et systématique de six cas particuliers ; puis aux chapitres XXV à XXVIII dans une démonstration aussi périlleuse qu'ingénieuse que, si les Païens complétaient les positions de Porphyre sur le devenir de l'âme après la mort avec celles de Platon dans le mythe d'Er et l'idée varronnienne de la palingénésie, ils aboutiraient au dogme chrétien de la résurrection de la chair. Nous avons choisi

¹ C. D., XIV, XXX : « *sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, nouissima erit non posse mori, ita primum liberum arbitrium posse non peccare, nouissimum non posse peccare.* »

-Voir *supra*, a « 2° *Posse non peccare* : Le premier libre arbitre ».

² C. D., XIII, XXII : « *non [...] potestas, sed egestas edendi ac bibendi talibus corporibus auferetur. unde et spiritalia erunt, non quia corpora esse desistent, sed quia spiritu uiuificante subsistent.* »

de traiter plus haut¹ les chapitres XXV à XXVIII parce que le point de départ de la démonstration était le refus par Porphyre d'un retour des élus aux misères, position singulière qui permettait à Augustin d'appuyer son idée d'une éternité comme *extensio* sans fin. Il reste donc à revenir sur les objections des chapitres XI à XX parmi lesquelles il convient de distinguer deux groupes : l'objection physique de la pesanteur réfutée au chapitre XI puis celles des six cas particuliers réfutées aux chapitres XXV à XXVIII.

L'objection physique de la pesanteur qualifiée de « savante » par H.-I. Marrou² est réfutée par Augustin de la manière la plus savante qui soit . En effet, il remonte tout d'abord au principe platonicien³ sur lequel repose cette objection : celui de la hiérarchie des quatre éléments

—« Ils ont [...] appris de Platon, leur maître, que les deux corps les plus grands, situés aux extrémités du monde, sont joints et unis par deux éléments intermédiaires, l'air et l'eau. Et c'est pourquoi, disent-ils, si en allant de bas en haut la terre vient en premier lieu, en second l'eau que porte la terre, en troisième l'air supérieur à l'eau et, au-dessus de l'air, en quatrième lieu, le ciel, il est évident qu'un corps terrestre ne peut avoir sa place au ciel. »⁴—

pour mieux le contredire ensuite par des faits naturels comme la capacité de l'oiseau à soutenir dans l'air son corps terrestre⁵, l'eau des nuages ou des cascades suspendue dans l'air, le feu des volcans caché dans la terre⁶, le contre-exemple de l'âme au-dessus des quatre éléments selon Platon et Aristote mais incluse dans un corps terrestre⁷ et, surtout, la remise en cause de ce principe par des prodiges païens dont celui d'une Vestale qui a porté à ses juges un crible rempli d'eau du Tibre sans qu'une seule goutte l'ait traversé⁸.

La réfutation systématique, après leur exposé⁹ ordonné, de six cas

¹ Voir *supra*, « Chapitre II : *AETERNITAS* : Une mémoire totalisante », « 2° ... mais non du temps : L'*extensio* : L'éternité de la perpétuité soustraite à toute successivité ».

² Voir H.-I. Marrou et A.-M. La Bonnardière, « Le dogme... », art. cit., p. 115 : « La résurrection de la chair « heurte la réflexion savante » (p. 115) avec sa « disqualification métaphysique du corps » (p. 117).

³ Voir en effet Platon *Timée*, 32.

⁴ *C. D.*, XXII, XI, 1 : « magistro Platone didicerunt mundi duo corpora maxima atque postrema duobus mediis, aere scilicet et aqua, esse copulata atque coniuncta. a per hoc, inquiunt, quoniam terra abhinc sursum uersus est prima, secunda aqua super terram, tertius aer super aquam, quartum super aera caelum, non potest esse terrenum corpus in caelo ».

⁵ Voir *C. D.*, XXII, XI, 1.

⁶ Voir *C. D.*, XXII, XI, 4.

⁷ Voir *C. D.*, XXII, XI, 2.

⁸ Voir *C. D.*, XXII, XI, 3.

⁹ Voir *C. D.*, XXII, XII, 1.

particuliers parmi les objections « populaires »¹ contre le dogme de la résurrection de la chair—le cas des avortons² qui pose le problème plus général de la taille des corps ressuscités³ dont celui des enfants⁴ ; le cas des ongles et des cheveux⁵, de la maigreur et de l'obésité⁶, des martyrs mutilés⁷, des cadavres détruits⁸ et des victimes d'anthropophagie⁹ dont Augustin nous a avertis dès la liste initiale qu'il était le plus difficile— est difficile à commenter dans le détail. Mais quelques remarques d'ordre général s'imposent. D'abord, est remarquable, là où il aurait pu se laisser aller comme il sait le faire à la riposte par l'ironie mordante, le sérieux avec lequel Augustin examine les « arguties » de ces cas soulevés pour ridiculiser la foi en la résurrection¹⁰ :

—« *nos adversaires aiment soulever des arguties pour railler notre foi en la résurrection de la chair* »¹¹—

sérieux visible dans l'ordre mis par Augustin lui-même dans ces questions regroupant celles qui touchent à la taille et réservant l'examen en dernier de la plus difficile. Ensuite, le recours à l'autorité des Écritures —à des versets précis comme l'expression de la *Lettre aux Éphésiens* « la mesure de la plénitude de l'âge du Christ »¹² pour trancher les questions de l'âge et de la taille du corps ressuscité ou comme la parole de Jésus « À la résurrection, on ne prendra ni mari ni femme »¹³ pour appuyer l'idée d'un corps ressuscité sexué— et pas seulement à l'autorité des autorités païennes comme Cicéron cité pour sa définition de Dieu¹⁴—suggère qu'Augustin répond ici au moins autant à des objections

¹ Selon l'expression de H.-I. Marrou et A.-M. La Bonnardière dans « Le dogme... », art. cit., p. 115.

² Voir *C. D.*, XXII, XII.

³ Voir *C. D.*, XXII, XV-XVI. XVIII.

⁴ Voir *C. D.*, XXII, XIV,

⁵ Voir *C. D.*, XXII, XIX, 1.

⁶ Voir *C. D.*, XXII, XIX, 2.

⁷ Voir *C. D.*, XXII, XIX, 3.

⁸ Voir *C. D.*, XXII, XX, 1.

⁹ Voir *C. D.*, XXII, XX, 2.

¹⁰ Voir P. Courcelle, « Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin », *Recherches augustiniennes* I, Paris, Études Augustiniennes, 1958, p. 149-186.

¹¹ *C. D.*, XXII, XII, 1 : « *Sed scrupulosissime quaerere et fidem, qua credimus resurrecturam carnem, ita quaerendo adsolent inridere.* »

¹² *Ep.* 4, 13 cité en *C. D.*, XXII, XV : « *de mensura aetatis plenitudinis Christi* ».

¹³ *Mt.* 22, 30 cité en *C. D.*, XXII, XVII : « *In resurrectione [...] neque nubent neque uxores ducent* ».

¹⁴ Voir Cicéron, *Tusculanes*, I, XXVII, 66 cité en *C. D.*, XXII, XX, 1 : « *C'est un esprit libre et indépendant, dégagé de tout agrégat périssable, connaissant tout et mettant tout en mouvement,*

chrétiennes qu'à des objections païennes contre la résurrection de la chair. Enfin, le critère de beauté parfaite du corps des élus sur laquelle il conclut d'ailleurs toute cette section¹ dirige sa réflexion même dans l'imagination la plus débridée ; ainsi par exemple les ongles et les cheveux sont censés grâce à la mutabilité de la matière, redevenir la même chair en n'importe quelle partie du corps, sans rompre l'harmonie des parties !

4° L'ordre caché de la prédestination

On voit bien, dans cette justification des élus, la réalisation d'un « ordre de la justice » dépassant, par la grâce, l'ordre de la nature. Mais qu'en est-il des damnés, infiniment plus nombreux d'après Augustin ? Alors que nous avons fait d'*ordo* la notion centrale qui permet à Augustin de penser le mystère du mal, les damnés du fait de leur mal échapperaient-ils à toute notion d'ordre et à toute action ordonnatrice de Dieu ? Tant s'en faut.

D'une part, en effet, ils ne sont pas soustraits à l'ordre de la justice puisque, même avec leur caractère éternel, leur peine est très juste comme Augustin le montre en réponse à ceux qui soulignaient l'injustice qu'il y avait à condamner l'homme à une peine éternelle pour des péchés commis en si peu de temps². L'« *ordinatio* pénale » s'applique donc à leur peine éternelle et ce nouvel ordre peut, comme pour les corps ressuscités des élus, passer par un dépassement de l'ordre de la nature avec un changement de nature des corps qui les rend sensibles au feu sans qu'ils se consomment³. Concrètement si l'on peut dire, on se souvient que, selon Augustin, les damnés conservent de la première résurrection une union définitive de l'âme et du corps dans laquelle l'âme n'abandonne pas le corps mais, étant abandonnée de Dieu qui la vivifie, ne conserve qu'un reste de vie suffisant —c'est en quoi on peut la dire immortelle— pour assurer la

doué lui-même d'un mouvement éternel (*mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et mouens ipsaque praedita motu sempiterno*) ».

¹ Voir *C. D.*, XXII, xx, 3.

² Voir *C. D.*, XXI, xi.

³ *C. D.*, XXI, v-viii.

sensibilité à la douleur du châtement. Seul le corps des impies conserve vraiment la vie¹ si bien qu' « on parle plus de mort que de vie »² puisqu'il n'y a de sensibilité possible ni à la volupté ni au repos dont l'union fait la vraie vie³.

Surtout, sans qu'on puisse parler de prédestination à la damnation mais seulement au salut, il faut reconnaître que la prédestination de certains élus au salut a, pour le moins, des conséquences sur les autres. Or, comme le suggère Anne-Isabelle Bouton à partir d'autres œuvres que la seule *Cité de Dieu*, en tant qu'elle « produit de la distinction au sein de l'humanité »⁴, on peut parler d'un « ordre caché de la prédestination et de la grâce »⁵.

De ce second parcours des livres XI à XXII de *La Cité de Dieu*, il ressort que la notion d'*ordo* est bien celle qui permet à Augustin de penser le mystère du mal tant dans son origine —comme rupture de l'ordre fondamental Créateur-créature— que dans ses conséquences, l'esprit charnel étant cette inversion du rapport d'ordre entre la chair et l'esprit conduisant à la mort puisque c'est « le supérieur qui vivifie l'inférieur » et dans la pensée de sa fin, soit que Dieu par l'*ordinatio-utilitas* tire profit de ce mal pour proposer la grâce qui dépasse la nature et fasse déboucher dans l' « ordre de la justice », soit que par l' « *ordinatio pénale* » il condamne éternellement les impies et, par l'ordre caché de sa prédestination, opère une distinction entre les élus et les damnés. Le christianisme étant ainsi capable de penser dans l'histoire le mal dans son origine, ses conséquences et sa fin sans en annuler le mystère, quelle supériorité cette mémoire ouverte sur le mystère du mal se trouve-t-elle avoir sur la mémoire partielle du paganisme qui oblitérait le mal matériel de son histoire ainsi que le mal moral tandis qu'il s'insinuait en elle, œuvre de démons malfaisants ! C'est du moins le message à portée apologétique que recèlent les livres II et III de *La Cité*

¹ Voir *C. D.*, XIII, II : « la vie des impies n'est pas une vie de l'âme mais du corps (*inpiorum namque in corporibus uita non animarum, sed corporum uita est*) »

² Voir *C. D.*, XIII, II : « ce n'est donc pas sans raison qu'on parle de mort plutôt que de vie (*non immerito mors est potius appellata quam uita*) ».

³ Sur cette condition d'existence des damnés, voir *C. D.*, XIII, II et *supra*, « 3° *Non posse non mori : Natura in deterius mutata* ».

⁴ Voir A.-I. Bouton-Touboulic, *L'Ordre caché, Op. cit.*, « B. La prédestination produit de la distinction au sein de l'humanité pécheresse », p. 411.

⁵ Voir A.-I. Bouton-Touboulic, *L'Ordre caché, Op. cit.*, « I. — L'ordre issu de la prédestination et de la grâce », p. 408 et « C. Un ordre caché ? », p. 424.

CHAPITRE IV. *ORDO* : UNE MEMOIRE OUVERTE

de Dieu si on les met en rapport avec les livres XI à XXII.

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN « HISTOIRE, LANGUES ET
CIVILISATIONS ANTIQUES »

La Cité de Dieu
de Saint Augustin :
une œuvre de mémoire

(Tome 2)

Présentée et soutenue publiquement le 08 décembre 2011 par

Philippe Cournault

Sous la direction de Patrice Cambronne

Membres du jury

Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, Maître de Conférences H.D.R, Université Bordeaux III.

Patrice Cambronne, Professeur émérite, Université Bordeaux III.

Philippe Curbélié, Recteur de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Toulouse.

Lucienne Deschamps, Professeur émérite, Université Bordeaux III.

Laurence Gosserez, Maître de Conférences, Université Grenoble III.

Carlos Lévy, Professeur, Université Paris IV-Sorbonne.

DEUXIEME PARTIE :
DEUX PRODUITS DE LA MEMOIRE

On se souvient que l'hypothèse d'interprétation générale de *La Cité de Dieu* que nous cherchons à vérifier est que son unité est dialectique en même temps que progressive puisqu'elle oppose dans les livres XI à XXII une relecture (ou « mémoire ») chrétienne de l'histoire à la lecture (ou « mémoire ») païenne dont elle aura mis en évidence des livres I à X les défauts dénoncés successivement et progressivement dans son fonctionnement, ses produits et son référent. Ainsi dans une première partie avons-nous montré qu'Augustin proposait dans les livres XI à XXII de *La Cité de Dieu* une mémoire totalisante et une mémoire ouverte sur le mystère du mal pour répondre respectivement aux deux défauts qu'il avait dénoncés dans le fonctionnement de la mémoire païenne de l'histoire : son caractère partiel et son caractère partial. Dans cette deuxième partie, nous chercherons à montrer qu'Augustin oppose à deux produits de la mémoire païenne —son idéologie politique et son idéologie religieuse— la supériorité de la mémoire chrétienne de l'histoire, seule capable, selon lui, d'échapper à ces deux écueils.

Première section : Une idéologie politique versus Une ecclésiologie mystique

À l'idéologie politique païenne de l'*Imperium*, il oppose une ecclésiologie mystique : celle de la *Ciuitas*.

CHAPITRE V : UNE IDEOLOGIE POLITIQUE : LIVRES IV ET V

Chapitre V : *IMPERIVM* : Une idéologie politique : Livres IV et V

Les livres IV et V de *La Cité de Dieu* forment une indéniable unité autour de la critique de l'idéologie politico-religieuse de l'*Imperium* selon laquelle l'accroissement de l'Empire est censé avoir été donné par les dieux païens, soit que l'on considère le livre IV qui dénonce l'incapacité des dieux païens à donner cet accroissement comme le livre central —le livre V qui démontre que seul le Dieu unique a pu accorder cet accroissement n'étant qu'une manière d'enfoncer le clou—, soit que l'on considère, à l'inverse, le livre V comme le livre central —le livre IV n'étant qu'un préalable indispensable.

A. *La critique de l'idéologie politique par la critique de la religion : Livre IV*

Tandis que les Païens ont, en effet, développé une idéologie politique de l'accroissement de l'Empire et aussi —mais sans qu'il y ait de lien direct entre les deux— connu une évolution religieuse vers l'hénothéisme, Augustin fait comme si les Païens avaient développé une idéologie politico-religieuse construite ce qui lui permet d'en dénoncer les incohérences. Après avoir ainsi successivement éclairci les points de vue païen et augustinien en conflit dans ce livre IV, nous nous interrogerons, pour prendre un peu de recul et conformément à la méthode adoptée pour ces livres de la première partie de *La Cité de Dieu*, sur la compréhension qu'a Augustin de l'hénothéisme stoïcien.

a) Une idéologie politique séparée d'une évolution religieuse vers l'hénothéisme

Prises séparément, les évolutions romaines, en matière politique vers l'idéologie politique de l'accroissement de l'Empire, et en matière religieuse du

polythéisme vers l'hénothéisme, sont deux évolutions historiquement confirmées et vérifiables dans des textes qu'Augustin connaissait bien.

1° L'idéologie politique de l'accroissement de l'Empire: ... *nec metas rerum pono*

Bien sûr les seuls mots « *Je ne mettrai point de bornes* »¹, mis par Virgile dans la bouche de Jupiter s'adressant à Vénus à propos de l'Empire romain promis à Énée et à sa descendance suffisent à attester qu'au moins à partir d'Auguste s'était développée toute une idéologie politique justifiant l'extension de l'Empire romain jusqu'aux limites du monde connu, idéologie politique elle-même appuyée par une idéologie religieuse puisque la promesse est faite par Jupiter. Cette idéologie politique de l'accroissement de l'Empire n'est d'ailleurs que le volet spatial correspondant au volet temporel que constitue le mythe de *Roma aeterna*. Ainsi chez Virgile l'hémistiche cité est-il immédiatement suivi de la promesse par Jupiter du don du pouvoir éternel : « *J'ai donné un pouvoir sans fin* »². Le fait que ces vers se trouvent dans l'*Énéide*, œuvre de propagande de tous les aspects de l'idéologie augustéenne suffit à prouver que cette idéologie de l'accroissement de l'Empire était largement véhiculée à l'époque augustéenne. Et le fait que ces deux vers soient régulièrement cités par Augustin dans toute son œuvre mais plus fréquemment encore dans le *Contra Paganos* que constitue *La Cité de Dieu*³ comme invoqués par les Païens atteste que cette idéologie était transmise de génération en génération par les Romains jusqu'à l'époque d'Augustin, transmission facilitée par le fait que l'*Énéide* de Virgile constituait alors la base de l'éducation⁴.

Mais l'on⁵ a pu aussi remarquer que le catalogue des hommes politiques

¹ Virgile, *Énéide*, I, 278 : « *nec metas rerum [...] pono* ».

² Virgile, *Énéide*, I, 279 : « *Imperium sine fine dedi* ».

³ Voir *C. D.*, II, XXIX, 1 ; III, XIII ; V, XI, 2.

⁴ Voir H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil.

⁵ Voir P. Cambronne, « Note sur le catalogue des hommes politiques dans le discours d'Anchise (Virgile, *Æn.*, 6, 756-854) », *Orphea Voce* 1, Bordeaux 3, 1980, pp. 11-22 et « *Princeps*. Esquisse d'une histoire d'une idéologie. Du Principat au Dominat », *Images européennes du Pouvoir* dont

présenté aux Enfers par Anchise à son fils Énée au chant VI de la même *Énéide* faisait défiler des figures de rois et de héros auxquels il attribuait le pouvoir sur un espace. Ainsi, si l'on rétablit l'ordre chronologique qui n'est pas respecté par Anchise,

À	Dardanos	correspond	le pouvoir sur Troie
Aux	Rois d'Albe	correspond	le pouvoir sur Albe
Aux	Rois de Rome	correspond	le pouvoir sur Rome

le pouvoir se contentant de se déplacer de Troie à Albe puis d'Albe à Rome. Mais si l'on fait précéder cette correspondance du pouvoir — naturel — de Jupiter sur l'Univers et la suivre de la promesse faite à Auguste d'un pouvoir sur l'Univers conformément à la parole précédemment citée de Jupiter à Vénus¹,

À	Jupiter	correspond	le pouvoir sur l'Univers
À	Dardanos	correspond	le pouvoir sur Troie
Aux	Rois d'Albe	correspond	le pouvoir sur Albe
Aux	Rois de Rome	correspond	le pouvoir sur Rome
À	Auguste	est promis	le pouvoir sur l'Univers ²

on ne peut pas ne pas remarquer que, partant de l'immensité de l'Espace, le pouvoir se rétrécit pour de nouveau s'élargir vers l'immensité de l'Espace originel.

Si nous nous permettons de résumer ici les analyses de P. Cambronne, c'est qu'en dégagant les structures de l'imaginaire à l'œuvre dans des textes, elles sont aptes à faire comprendre comment ils nourrissent l'imaginaire sur des générations. Or, toute idéologie et en l'occurrence l'idéologie politique se nourrit de l'imaginaire.

Mais en dehors de Virgile, et plus proche des contemporains d'Augustin, Ammien Marcellin avait renouvelé cette idéologie en suggérant dans ses *Res Gestae* que la croissance de Rome venait d'un pacte entre Vertu et Fortune³, deux abstractions divinisées, ce qui explique peut-être qu'Augustin consacre dans ce

les lignes qui suivent ne sont qu'une présentation résumée.

¹ Virgile, *Énéide*, I, 278 : « *nec metas rerum [...] pono* ».

² Tableau reproduit de P. Cambronne, « *Princeps*. Esquisse d'une histoire d'une idéologie. Du Principat au Dominat », *Images européennes du Pouvoir*.

³ Voir Ammien-Marcellin, *Res Gestae*, 14, 6, 3.

livre IV tout autant de pages à dénoncer l'impuissance de Jupiter¹ qu'à dénoncer celle des abstractions divinisées² à accorder à Rome l'accroissement de son Empire. L'affirmation d'Ammien Marcellin s'opposait certes à l'idée traditionnelle que les Romains devaient à leur *Pietas* leur Empire, mais Augustin avait déjà lui aussi contesté cette idée en s'opposant au principe du *do ut des* dès les premiers livres de *La Cité de Dieu*³.

2° La critique de la *superstitio* : Vers l'hénothéisme de la *uera religio*

Lorsqu'Augustin entame au chapitre VIII l'enquête pour déterminer à quels dieux les Romains peuvent attribuer l'accroissement de leur Empire

—« *Et maintenant, cherchons, si vous le voulez bien, parmi cette foule énorme de dieux adorés par les Romains, quel est celui ou ceux à qui ils se croient tout particulièrement redevables de l'accroissement et de la conservation de cet empire* »⁴—,

il se réfère explicitement à ces catalogues des noms divins des *numina* connus sous le nom d'*Indigitamenta*⁵

—« *Mais, comment pourrais-je énumérer en un seul chapitre de ce livre tous les noms des dieux et des déesses que peuvent à peine contenir de gros volumes où sont réparties les fonctions des divinités propres à chaque objet en particulier ?* »⁶—

du moins pour cette première catégorie de dieux que sont les *numina*, puisqu'il poursuit, dès le chapitre suivant, la même enquête en parcourant une autre catégorie de dieux : les dieux majeurs⁷.

Pourtant, si nous pouvons nous permettre ici de formuler une hypothèse

¹ Voir *C. D.*, IV, X-XIII.

² Voir *C. D.*, IV, XIV-XXV.

³ Voir *supra*, « 1° Le *do ut des* : Une caractéristique de la religion romaine ».

⁴ *C. D.*, IV, VIII : « *Deinde quaeramus, si placet, ex tanta deorum turba, quam Romani colebant, quem potissimum uel quos deos credant illud imperium dilatasse atque seruasse.* »

⁵ Voir Bibliothèque Augustinienne n°33, n. 1, p. 552.

⁶ *C. D.*, IV, VIII : « *quando autem possunt uno loco libri huius commemorari omnia nomina deorum et deorum, quae illi grandibus uoluminibus uix comprehendere potuerunt singulis rebus propria dispertientes officia numinum?* »

⁷ *C. D.*, IV, IX : « *Mais laissons là, pour quelque temps du moins, cette tourbe de dieux minuscules et recherchons, comme il se doit, le rôle des dieux majeurs grâce auxquels Rome est devenue si grande qu'elle domine depuis si longtemps tant de nations (Omissa igitur ista turba minorum deorum uel aliquantum intermissa officium maiorum deorum debemus inquirere, quo Roma tam magna facta est, ut tam diu tot gentibus imperaret).* »

personnelle, nous avançons l'idée que c'est un autre livre qu'Augustin a sous les yeux et qui structure toute l'écriture de ce livre IV de *La Cité de Dieu* : Le livre II du *De Natura deorum* de Cicéron. En effet, en y cherchant les origines de la religion populaire ou *superstitio*, Lucilius Balbus lui trouve successivement trois origines : premièrement, la divinisation de réalités physiques¹ parmi lesquelles des « entités matérielles à fonction utilitaire »² comme le blé et le vin et de réalités cosmiques ; deuxièmement, la divinisation de réalités morales ou psychologiques³ parmi lesquelles Victoria et Virtus ; troisièmement, la divinisation des bienfaiteurs de l'humanité⁴ comme Hercule, Esculape et Romulus. Or, il est plus que frappant de constater que cette typologie des divinités structure l'enquête que mène Augustin au livre IV pour déterminer quel dieu du panthéon romain a pu être capable de permettre l'accroissement de l'Empire. Comment, en effet, ne pas reconnaître, dans son examen des *numina* au chapitre VIII, les « entités matérielles à fonction utilitaire », tant dans la garde des portes que dans la maturation — depuis la semence jusqu'au fauchage— de ce blé déjà cité par Lucilius Balbus, dans son examen des dieux majeurs aux chapitres IX et X, les réalités cosmiques dont les quatre éléments et, dans sa revue des abstractions divinisées du chapitre XIV au chapitre XXIII, les réalités morales et psychologiques ? Quant à la divinisation de bienfaiteurs de l'humanité, la référence faite au chapitre XXVII à la tripartition de Scaevola y fait allusion puisque la deuxième catégorie de cette tripartition (les dieux des philosophes) contient des affirmations nuisibles au peuple telles que l'idée qu'Hercule, Esculape, Castor ou Pollux ne sont pas des hommes mais des dieux.

Quant à la seconde partie du discours de Lucilius Balbus opposant à cette *superstitio* la *vera religio* qui consiste à déchiffrer le dieu répandu dans la Nature⁵ et sous quelque nom qu'on lui donne, non seulement Augustin y fait explicitement référence et la cite au chapitre XXX ; mais il y a fait aussi implicitement référence

¹ Voir Cicéron, *De Natura deorum*, II, XXIII, 60 puis XXVI, 66.67 ; XXVII, 69.

² Selon la reformulation de P. Cambronne, *Chants d'Exil II, Histoire et Théologie mystique*, Bordeaux, William Blake & Co., p. 287-290.

³ Voir Cicéron, *De Natura deorum*, II, XXIII, 61.

⁴ Voir Cicéron, *De Natura deorum*, II, XXIII, 62.

⁵ Voir Cicéron, *De Natura deorum*, II, XXVIII, 71 : « Mais une fois toutes ces fables rejetées avec mépris, on pourra reconnaître le dieu répandu dans toutes les parties de la Nature (*Sed tamen, his fabulis spretis ac repudiatis, deus pertinens per Naturam cuiusque rei [poterit] intelligi*) ».

au chapitre XI déjà puisque la phrase

« *Qu'il soit donc Jupiter dans l'éther et Junon dans l'air ; qu'il soit Neptune dans la mer, Salacia dans les parties inférieures de la mer [...]* »¹

renvoie à l'hénothéisme, c'est-à-dire à l'idée que sous des noms multiples, c'est un seul et même principe divin confondu avec la Nature qui est honoré.

Loin donc de renvoyer à un paganisme primitif depuis longtemps perdu, tout entier fait de *numina* inventés au fur et à mesure des besoins de l'homme, Augustin intègre au livre IV de *La Cité de Dieu* l'évolution du paganisme vers l'hénothéisme telle qu'elle avait été initiée déjà à la Haute Époque Prolémaïque² puis au premier siècle avant notre ère par des Stoïciens comme Lucilius Balbus et telle qu'elle avait largement gagné les élites cultivées du paganisme de l'époque d'Augustin, grâce à la diffusion de ces textes dans l'enseignement.

Tant sur la question de l'idéologie politique de l'accroissement de l'Empire que sur celle de l'évolution religieuse des Romains vers l'hénothéisme, loin de caricaturer les positions de ses contemporains païens, Augustin semble donc les présenter de manière fidèle dans le livre IV de *La Cité de Dieu* et cela d'autant plus facilement qu'en tant que professeur de rhétorique, il maîtrisait parfaitement le contenu de ces textes (*l'Énéide*, le *De Natura deorum*) qui jusqu'à son époque avaient contribué, chez les élites cultivées, à véhiculer l'idéologie impériale et à faire évoluer les mentalités religieuses. Mais là où il semblerait qu'Augustin force les positions de ses adversaires, c'est lorsqu'il cherche à lier³ absolument l'idéologie politique de l'accroissement de l'Empire avec tel ou tel dieu du Panthéon romain y compris en intégrant l'évolution vers l'hénothéisme. Car, même s'il ne faut pas oublier que la *ciuitas* antique est une réalité indissolublement politique *et* religieuse⁴, il semble bien que l'idéologie politique

¹ C. D., IV, XI : « *ipse in aethere sit Iuppiter, ipse in aere Iuno, ipse in mari Neptunus, in inferioribus etiam maris ipse Salacia [...]* ».

² Voir P. Cambronne, *Voyage I*, *Op. cit.*, p. 100.

³ L'emploi des modalisateurs sous la plume d'Augustin est particulièrement révélateur de son hésitation à établir ce lien et signe de son caractère forcé. Ainsi lit-on :

- C. D., IV, IX : « *Voilà sans doute le travail de Jupiter (Nimirum ergo Iouis hoc opus est)*. » (en parlant de la domination de Rome sur tant d'autres nations).

- C. D., IV, XII : « *Et comme Jupiter les commande en qualité de roi, c'est à lui, j'imagine, que l'on attribue la fondation et l'accroissement de l'empire romain (quorum Iuppiter quia rex praesidet, ipsum credo ab eis putari regnum constituisse uel auxisse Romanum)*. »

⁴ Voir J. Ratzinger, « *Origine et signification de la doctrine d'Augustin sur la Ciuitas* », in M. Caron (dir.), *Saint Augustin*, « *Les Cahiers* », *Op. cit.*, p. 367-368.

impériale se soit transmise séparément de l'évolution profonde des mentalités religieuses — par le relais de la divinisation des empereurs à travers la numismatique, l'architecture et le culte impérial —, ce en quoi elle trahissait précisément son caractère d' « idéologie », la religion étant plus pour elle une instrumentalisation qu'autre chose. Mais bien sûr Augustin ne fabrique le lien entre l'idéologie politique et les conceptions religieuses que pour mieux dénoncer les *incohérences* de cette idéologie prétendument politico-religieuse.

b) La dénonciation de l'incohérence d'une idéologie politico-religieuse

Et le but ultime de la dénonciation de cette idéologie politico-religieuse païenne est de conclure que seul le Dieu du monothéisme peut permettre des conquêtes y compris celles du peuple romain ce qui assurera la transition avec le livre V. Une étape importante est de dénoncer à l'œuvre dans cette idéologie une tromperie des démons. Mais Augustin insiste sur un préalable capital à savoir qu'on ne peut parler de faveur divine que s'il s'agit d'une bonne conquête.

1° Un préalable : On ne peut parler de faveur divine que s'il s'agit d'une bonne conquête.

Après une introduction qui résume le contenu des livres I à III¹ après leur édition séparée en 413, Augustin ouvre à proprement parler le livre IV par une question préalable comme l'indique l'emploi de l'adverbe « *prius* » — « *Mais je voudrais d'abord (prius), brièvement, examiner une question* »² — : si la conquête est toujours bonne, étant sous-entendu que, dans le cas contraire, on ne saurait parler de faveur divine. Cette question est l'occasion pour lui d'assurer la transition avec la thématique dominant le livre III : l'horreur des guerres³. Mais

¹ Voir *C. D.*, IV, I.II.

² *C. D.*, IV, III : « *quamquam uellem prius paululum inquirere* ».

³ Voir *C. D.*, IV, III : « Quelle raison, quelle sagesse y a-t-il à vouloir se glorifier de l'étendue et de la grandeur de l'empire romain, alors qu'on ne peut démontrer que les hommes soient heureux en vivant dans les horreurs de la guerre, en versant le sang de leurs concitoyens ou celui des ennemis,

une question encore plus fondamentale se pose : Y a-t-il nécessairement un lien entre faveur divine et accroissement de l'empire ? Augustin répond par la négative à l'aide de deux contre-exemples. Tout d'abord, pour montrer que l'accroissement ne suit pas nécessairement la faveur résultant du culte aux dieux, il trouve trois démentis historiques au présage rapporté par Tite-Live¹ que Mars, Terminus et Juventas ont refusé de céder leur place au temple à Jupiter² et interprété par Varron comme le signe que la race de Mars, la jeunesse romaine (symbolisée par Juventas) et les frontières romaines (symbolisées par Terminus) ne reculeront devant personne³ : la race de Mars a cédé devant les Gaulois ; la jeune armée romaine a été à plusieurs reprises dispersée ; quant aux frontières, elles ont reculé en plusieurs occasions : lors de la défection de plusieurs cités qui passèrent à Hannibal pendant les Guerres puniques, lors de la perte de l'Arménie, de la Mésopotamie et de l'Assyrie sous Trajan, lorsque Julien décida de brûler les navires qui portaient des vivres en Orient⁴. À l'inverse, il existe des exemples de grande conquête sans le soutien des dieux, exemples qui brisent, dans l'autre sens, la nécessité du lien entre faveur divine et accroissement de l'empire. C'est le cas de l'extraordinaire extension spatiale et temporelle de l'empire assyrien inaugurée par Ninus et dont on ne peut gratifier les dieux assyriens puisqu'il faudrait alors expliquer la chute de cet empire par le passage de ces dieux aux Mèdes puis aux Perses, peuples vainqueurs de l'Assyrie⁵.

Cette question du lien entre faveur divine et accroissement de l'empire quelle que soit sa qualité morale nous est apparue encore plus fondamentale que celle-ci dont Augustin fait un préalable à la dénonciation de l'incohérence de l'idéologie politico-religieuse de l'accroissement de l'empire : Peut-on encore parler de faveur divine dans le cas de conquêtes moralement condamnables ? À cette question préalable, la réponse d'Augustin est encore négative et les exemples

sang humain toujours, et sous le coup de sombres terreurs et de sauvages passions (*quae sit ratio, quae prudentia, cum hominum felicitatem non possis ostendere, semper in bellicis cladibus et in sanguine ciuili uel hostili, tamen humano cum tenebroso timore et cruenta cupiditate uersantium*) ? »

¹ Voir Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, I, 55.

² Voir *C. D.*, IV, XXIII.

³ Voir *C. D.*, IV, XXIX.

⁴ Voir *C. D.*, IV, XXIX.

⁵ Voir *C. D.*, IV, VII.

qu'il donne, tous liés par l'appellation de « brigandage » (*latrocinium*), sont la constitution de l'empire assyrien dont le résumé par Justin suivant Trogue Pompée¹ permet de la dénoncer comme « un immense brigandage »² et la révolte de Spartacus, qui n'a pas pu parvenir à faire trembler l'empire romain déjà grand sans l'aide de dieux³ ..., ou plutôt de démons puisqu'il s'agit d'une conquête immorale.

En effet, on ne peut parler de faveur divine que s'il s'agit d'une bonne conquête. Pour démontrer l'immoralité de certaines conquêtes, Augustin reprend au livre III du *De Republica* de Cicéron l'anecdote du pirate tombé entre les mains d'Alexandre le Grand et qui critique la conquête d'Alexandre comme étant le fait d'un brigand (*latro*) :

« Le roi lui ayant demandé : 'À quoi penses-tu d'infester les mers ?' il riposta avec une franche audace : 'Ce que tu penses en infestant l'univers ! Mais parce que j'opère avec un petit navire, on m'appelle brigand (*latro*) ; toi, parce que tu opères avec une grande flotte, Empereur !' »⁴

Mais, puisque la différence d'échelle n'y change rien, au nom de quel absolu impératif Augustin peut-il ramener les conquêtes d'Alexandre à une forme de brigandage et faire sienne la leçon que tirait Laelius de l'anecdote qu'il rapporte dans le *De Republica* ? Augustin la nomme expressément en tête du chapitre IV qui contient cet apologue : c'est la *Iustitia* :

« Supprimée dès lors (*itaque*) la justice (*iustitia*), que sont les royaumes, sinon de vastes brigandages ? »⁵

La liaison « *itaque* » qui ouvre ce chapitre IV nous avertit qu'il est à mettre en lien avec le chapitre précédent et, en particulier, avec la fable qu'il contient du

¹ Voir *C. D.*, IV, VI.

² Voir *C. D.*, IV, VI : « Or faire la guerre à ses voisins, s'élançant de là vers de nouvelles conquêtes, écraser et soumettre par pur appétit de domination des peuples inoffensifs, cela mérite-t-il un autre nom que celui d'un immense brigandage (*inferre autem bella finitimis et in cetera inde procedere ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate contere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est*) ? »

³ Voir *C. D.*, IV, V : « Qu'on le dise : avec l'aide de quels dieux, d'un si obscur et misérable brigandage sont-ils parvenus à un empire capable de faire trembler les forces et les citadelles si importantes des Romains (*dicant, quis istos deus adiuerit, ut ex paruo et contemptibili latrocinio peruenirent ad regnum tantis iam Romanis uiribus arcibusque metuendum*) ? »

⁴ *C. D.*, IV, IV : « *cum idem rex hominem interrogaret, quid ei uideretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia id ego exiguo nauigio facio, latro uocor; quia tu magna classe, imperator* ».

⁵ *C. D.*, IV, IV : « *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia ?* »
- R. H. Barrow, « *Remota ... iustitia* », *Vigiliae Christianae*, 15, 1961.

Riche et du Pauvre, comme il convient de l'appeler, tout entière sortie de l'imagination d'Augustin, cette fois, même si elle rappelle des vers d'Horace¹ :

« Imaginons seulement deux hommes [...]. De ces deux hommes, supposons l'un pauvre, ou plutôt de condition moyenne, et l'autre extrêmement riche. Le riche est rongé de crainte, dévoré de soucis, brûlant de cupidité [...] L'homme de condition moyenne, au contraire [...] jouit de la paix la plus douce »².

Et en effet le même absolu de la *Iustitia* y est énoncé comme principe de moralité s'imposant à quelque degré qu'on se situe :

« Or il en va de deux familles, de deux peuples, de deux royaumes comme de ces deux individus, ils sont soumis à la même règle d'équité »³

On aura reconnu dans cet isomorphisme entre les valeurs de la morale individuelle et celles de la morale sociale⁴ un héritage stoïcien de même que dans l'affirmation d'une norme éthique unique : la *Iustitia*. Il n'est donc pas étonnant qu'Augustin ait pensé à rapporter, au chapitre IV suivant, l'apologue de Laelius cherchant, au troisième livre du *De Republica* de Cicéron, à réfuter au nom de l'absolu de la *Iustitia*, le point de vue de Philus qui, reprenant les thèses de l'académicien Carnéade, nie l'existence même du droit naturel qu'est la *Iustitia* au profit du seul droit positif (*Ius*) établi selon le critère de l'utilité. Ainsi Augustin retrouve-t-il dans *La Cité de Dieu* la vigueur de ses attaques du *Contra Academicos* contre le doute systématique en matière épistémologique et, en matière éthique, contre la relativité des Académiciens.

¹ Voir Horace, *Epistulae*, I, 7 et P. Cambronne, « Le Pauvre et le Riche. D'Horace à Augustin, *La Cité de Dieu*, IV ou : La Métamorphose d'une fable », *Orpheus Voce*, 5, Bordeaux 3, 1998, p. 191-206.

² - C. D., IV, III : « *sed duos constituamus homines [...] quorum duorum hominum unum pauperem uel potius mediocrem, alium praediuitem cogitemus; sed diuitem timoribus anxium, maeroribus tabescentem, cupiditate flagrantem[...] mediocrem uero illum [...] dulcissima pace gaudentem* ».

- On voudra bien nous excuser de ne pas citer en entier cette belle fable augustiniennne.

³ C. D., IV, III : « *ut ergo in his duobus hominibus, ita in duabus familiis, ita in duobus populis, ita in duobus regnis regula sequitur aequitatis* ».

⁴ Cf. C. D., IV, III : « il en est de chaque homme comme d'une lettre dans une phrase : il constitue pour ainsi dire un élément de la cité et du royaume, si vaste qu'en soit le territoire (*nam singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est ciuitatis et regni, quantalibet terrarum occupatione latissimi*). ».

2° Des incohérences dans le panthéon païen, signe d'impuissance

L'examen du panthéon païen par Augustin —qu'il s'agisse d'ailleurs des « *minuscules* » *numina* recensés dans les *Indigitamenta* ou des « dieux majeurs » du panthéon classique— est l'occasion pour lui de remarquer ses faiblesses. Ainsi le motif qui revient le plus, sous ce nom de « *turba* » qui connote à la fois le grand nombre et le désordre, est celui de la foule de ces dieux, ce qui est en soi à ses yeux un signe d'impuissance. Mais il note aussi des doublets ou davantage, disons : des empiètements des attributions d'une divinité sur l'autre, signes d'une incohérence au nom de laquelle il relève aussi ironiquement quelques oublis.

« On connaît le tableau ou plutôt l'horrible fresque sans cesse retouchée et surchargée tout au long des dix premiers livres de la *Cité de Dieu* », écrit A. Mandouze¹ commentant les interminables catalogues des divinités païennes. La formule s'applique particulièrement bien à trois passages du livre IV. Traitant avec une extrême désinvolture² la tendance hénothéiste du paganisme romain selon laquelle les multiples divinités ne sont que des noms d'un principe divin unique, Augustin écrit :

« *qu'il soit donc Jupiter dans l'éther et Junon dans l'air ; qu'il soit Neptune dans la mer, Salacia dans les parties inférieures de la mer ; dans la terre Pluton [...]* »³

Si l'on excepte le subjonctif de concession particulièrement désinvolté, l'assertion épouse assez bien le point de vue hénothéiste, à cette réserve près qu'aux correspondances entre les dieux du panthéon et les quatre éléments —Jupiter pour l'Air, Junon pour l'Air, Neptune pour la Mer et Pluton pour la Terre⁴—, Augustin commence à intercaler des attributions de détail comme Salacia. Surtout, après l'énumération des dieux majeurs qui seraient eux aussi les porte-noms de Jupiter, Augustin continue la même phrase anaphorique (« qu'il soit [*ipse sit*] [...]) avec pas moins de trente noms de *numina* présidant à la croissance d'un enfant depuis

¹ A. Mandouze, « Saint Augustin et la religion romaine », *Recherches Augustiniennes*, I, p. 197.

² Voir *C. D.*, IV, XI : « Que les païens, en se fondant sur des raisons d'ordre physique et sur leurs discussions affirment donc ce qu'ils voudront (*Quotlibet igitur physicis rationibus et disputationibus adserant*) ».

³ *C. D.*, IV, XI : « *ipse in aethere sit Iuppiter, ipse in aere Iuno, ipse in mari Neptunus, in inferioribus etiam maris ipse Salacia, in terra Pluto [...]* ».

⁴ Celles là-même, qui étaient justifiées, en grec, par l'étymologie.

l'émission séminale de son père sous l'égide de Liber jusqu'au jour de sa propre nuit de noces placée sous l'invocation de Tutunus « *le Priape des Grecs* »¹. Bien sûr, affirmer que toutes ces divinités sont Jupiter est strictement conforme à la conviction hénothéiste, mais c'est ridiculiser cette conviction que de la décliner sur tant de pages et avec autant de noms de dieux aux fonctions plus spécialisées les unes que les autres jusqu'à « *la Fortune barbue qui fait pousser la barbe aux adolescents* »². Dans une moindre mesure, le chapitre XVI succombe à cette tentation du catalogue puisqu'Augustin y énumère dans un style anaphorique cinq exemples pour illustrer l'idée que

« *les Romains ont attribué un dieu particulier à chaque objet et presque à chaque mouvement* »³,

avant de regretter ironiquement que Quies n'ait pas fait l'objet d'un culte particulier. Enfin, lorsqu'au chapitre XXI, Augustin cherche à démontrer que les divinités se ramènent toutes à la Vertu et à la Félicité —et plus encore à la seule Félicité puisque « *la Vertu est aussi une grande Félicité* »⁴—, il ne peut s'empêcher, avec l'anaphore de « *Quel besoin (Quid opus erat)* » ou « *Quelle nécessité y avait-il (Quid necesse erat)* », d'énumérer les dix-neuf *numina* qui visent à la félicité des enfants depuis leur enfantement jusqu'à leur accès aux richesses, à la santé des humains ou des cultures.

Cette foule de dieux païens est, pour Augustin, un signe de leur impuissance puisqu'il considère qu'on a créé un nouveau culte chaque fois qu'un besoin s'est fait sentir, ce qui signe l'impuissance des dieux aux compétences englobantes chaque fois qu'on a créé un culte dédié à une attribution comprise dans ces compétences⁵. Aussi fait-il à l'envi remarquer les empiètements des attributions. Ainsi, si l'on pose avec Virgile que « *Tout est plein de Jupiter* »⁶, il ne peut y avoir qu'empiètement, et l'on peut légitimement se demander

« *pourquoi unir comme épouse à Jupiter Junon qu'on donne 'pour être sa*

¹ Voir *C. D.*, IV, XI.

² *C. D.*, IV, XI : « *Fortuna barbata, quae adultos barba induat* ».

³ *C. D.*, IV, XVI : « *eos singulos singulis rebus et paene singulis motibus adtribuerent* ».

⁴ *C. D.*, V, XXI : « *etiam uirtutem consequi felicitas magna est* ».

⁵ Plus généralement, A. Mandouze souligne qu'« Augustin ne s'intéresse qu'au terminus ultime d'une chronologie consacrant le triomphe du syncrétisme, ce qui lui donne tout loisir pour souligner les emplois ou les contradictions. » (« Saint Augustin et la religion romaine », art. cit., p. 197).

⁶ Virgile, *Bucoliques*, III, 60 cité en *C. D.*, IV, IX.X.

sœur et son épouse' ? »¹.

Répondra-t-on

« Parce que [...] d'après la tradition, Jupiter est dans l'éther, Junon dans l'air et que les deux éléments, l'un supérieur, l'autre inférieur, sont unis. »² ?

Augustin retrouve l'objection de l'empiètement :

« Il ne s'agit plus de celui dont il a été dit : 'Tout est plein de Jupiter', puisque Junon en remplit elle aussi une partie. »³

qui se renouvelle à chaque nouvelle subdivision, si bien qu'Augustin feignant d'oublier la division classique de l'univers en quatre éléments et ignorant (volontairement ?) la correspondance étymologique du nom grec des dieux avec ces quatre parties se demande

« Pourquoi dès lors attribuer l'éther à Jupiter et l'air à Junon ? Après tout, ces deux divinités⁴ suffiraient : Pourquoi attribuer la mer à Neptune et la terre à Pluton ? »⁵

Mais, semble concéder Augustin, même si l'on admettait ces identifications des quatre éléments à quatre divinités majeures, il reste que l'adjonction de Salacia à Neptune et de Proserpine à Pluton *« pour qu'eux aussi ne restent pas sans épouses »⁶* et sous prétexte que

« de même que Junon réside dans l'air, c'est-à-dire dans la partie inférieure du ciel, de même Salacia occupe la partie inférieure de la mer et Proserpine la partie inférieure de la terre »⁷,

est source d'empiètements inutiles aux yeux d'Augustin qui a oublié les subdivisions de la cosmologie antique car

« l'eau, supérieure ou inférieure, [...] , n'en est pas moins de l'eau. Imaginez une différence : l'empêchera-t-elle d'être de l'eau ? Et la terre 'inférieure' peut-elle être autre chose que de la terre, de quelque façon qu'on la distingue ? »⁸

¹ C. D., IV, X : « Cur illi etiam Iuno uxor adiungitur, quae dicatur soror et coniux ».

² C. D., IV, X : « quia Iouem [...] in aethere accipimus, in aere Iunonem, et haec duo elementa coniuncta sunt, alterum superius, alterum inferius. »

³ C. D., IV, X : « non est ergo ille, de quo dictum est Iouis omnia plena, si aliquam partem inplet et Iuno. »

⁴ C'est-à-dire Jupiter et Junon.

⁵ C. D., IV, X : « cur ergo aether datur Ioui, aer Iunoni? postremo ipsi duo satis essent: quid est quod mare Neptuno tribuitur, terra Plutoni? »

⁶ C. D., IV, X : « ne ipsi quoque sine coniugibus remanerent ».

⁷ C. D., IV, X : « sicut inferiorem caeli partem, id est aerem, inquit, Iuno tenet, ita inferiorem maris Salacia et terrae inferiorem ».

⁸ C. D., IV, X : « aqua uero siue superior siue inferior utique aqua est; puta quia dissimilis: numquid in tantum ut aqua non sit? et inferior terra quid aliud potest esse quam terra quantalibet diuersitate distincta? »

Plus particulièrement, l'élément terre a donné lieu à la multiplication de divinités et de cultes redondants aux yeux d'Augustin puisque les différences établies selon lui, loin d'être exigées par la nature elle-même, sont voulues par les seuls Païens (*uolunt*) :

« On veut (*uolunt*) qu'ici encore il y ait quelque différence. On croit que dans la terre même, autre est Terra, autre Tellus, autre Tellumo, chacune de ces divinités ayant son nom, ses fonctions, ses autels et son culte [...] On veut (*uolunt*), au surplus, que cette même terre soit Cérès et aussi Vesta. »¹

De même, pour Augustin, la coexistence de Fortune et de Félicité constitue un doublet. Et qu'on ne vienne pas lui répondre que « la Fortune peut être mauvaise, tandis que la Félicité, quand elle est mauvaise, n'est plus la Félicité »², car il rétorquera que, si la Fortune venait à être mauvaise, elle ne saurait être une divinité³. Qu'on ne vienne pas non plus faire une différence entre la Félicité qui « est le bonheur dont jouissent les gens de bien en vertu des mérites acquis »⁴ et la Fortune qui « échoit fortuitement aux bons comme aux méchants sans avoir aucun égard pour leurs mérites »⁵, car, répond Augustin, il est alors inutile d'adorer la Fortune si elle n'obéit qu'au hasard⁶ et, si elle a parlé sous la figure de la Fortune féminine, il n'y a pas lieu de voir là un prodige mais seulement une tromperie puisque la prétendue déesse ne peut être mue que par le hasard⁷.

Après toutes ces réflexions d'Augustin dénonçant la foule des divinités païennes dont les attributions empiètent les unes sur les autres, on pourrait s'attendre à ce qu'il exhorte les Païens à une plus grande sobriété en matière religieuse. Or, il déplore des oublis dans ce panthéon. Ces passages sont donc parfaitement ironiques et utilisés pour continuer de critiquer l'incohérence du panthéon romain. Ainsi Augustin fait-il remarquer que, dans la correspondance entre les quatre éléments du monde et les dieux, il n'y pas de place pour Minerve qui trône pourtant au Capitole au même titre que Jupiter ou Junon. Et, si, continue

¹ C. D., IV, X : « *et hic aliquas differentias uolunt esse atque in ipsa terra aliud Terram, aliud Tellurem, aliud Tellumonem putant [...], sed etiam mater est Iouis. eandem terram Cererem, eandem etiam Vestam uolunt* ».

² C. D., IV, XVIII : « *fortuna potest esse et mala; felicitas autem si mala fuerit, felicitas non erit.* »

³ Voir C. D., IV, XVIII.

⁴ C. D., IV, XVIII : « *quam boni habent praecedentibus meritis* ».

⁵ C. D., IV, XVIII : « *sine ullo examine meritorum fortuito accidit hominibus et bonis et malis* ».

⁶ Voir C. D., IV, XVIII.

⁷ Voir C. D., IV, XIX.

Augustin en imaginant, comme il aime à le faire, la réponse de ses adversaires, c'est par crainte de mettre la fille plus haut que le père (c'est-à-dire dans la partie supérieure de l'éther) ce qui serait logique puisqu'elle est née de son cerveau, cela encore serait incohérent puisqu'on n'a pas eu la même hésitation lorsqu'on a mis Jupiter, le fils au-dessus de son père Saturne¹. Au nom de cette même exigence de cohérence, à côté de Victoire, Augustin verrait bien deux autres dieux : Triomphe² et, dans une toute petite phrase du chapitre XIV qui semble anodine mais est peut-être pleine de sous-entendus : l'empire lui-même... :

« Je pose ici une question : pourquoi l'empire lui-même n'est-il pas un dieu ? Pourquoi pas, puisque la Victoire est une déesse ? »³

Un dernier ironique regret de la part d'Augustin et sincère reproche d'incohérence à l'endroit des Païens est de ne pas voir la Force, la Prudence et la Tempérance être l'objet d'un culte alors même qu'elles sont reconnues par les Païens eux-mêmes comme les quatre vertus classiques (avec la Justice) et qu'ils ont comme entamé ce processus de divinisation des vertus avec Fides (qui se rattache à Justice)⁴.

3° La *falsitas* des démons

Un argument définitif sur lequel nous aurons à revenir⁵ est donné par Augustin au chapitre XXV : le fait que les Païens ont appelé une divinité Félicité à laquelle se ramènent toutes leurs abstractions divinisées est le signe qu'ils ignoraient le vrai Dieu qui dispensaient cette félicité. À partir de là, le lecteur pourrait donc aller directement à la conclusion du chapitre XXXIII selon laquelle, puisque ce n'est ni Jupiter englobant tous les autres dieux ni Félicité englobant les autres abstractions divinisées qui peuvent donner et agrandir les royaumes

¹ Voir *C. D.*, IV, x.

² Voir *C. D.*, IV, xvii : « si la Victoire est une déesse, pourquoi le Triomphe n'est-il pas lui aussi un dieu et n'est-il pas lui aussi un dieu et n'est-il pas adjoint à la Victoire comme mari, ou frère, ou fils (*cur non deus est et triumphus, et uictoriae iungitur uel maritus uel frater uel filius*)? »

³ *C. D.*, IV, xiv : « *Hic primum quaero, cur non etiam ipsum regnum aliquis deus est? cur enim non ita sit, si Victoria dea est?* »

⁴ Voir *C. D.*, IV, xx.

⁵ Voir *infra*, « 4° Seul le Dieu du monothéisme permet les conquêtes ».

terrestres, ce ne peut être que le vrai et unique Dieu. Quelle est donc la fonction des chapitres XXVI à XXXIII ? Selon nous, sous prétexte de résoudre une ultime question qui se pose alors — pourquoi donc les infâmes jeux scéniques si tout cela n'est qu'ignorance du vrai Dieu de la part des Païens ? —, Augustin en profite pour renchérir sur ce qui est un de ses principaux arguments contre le paganisme : qu'il est le fait de démons trompeurs.

Le chapitre XXVI redit à nouveau, après l'avoir longuement développé au livre II et longuement rappelé dans l'introduction à ce livre IV¹ qui résume les livres précédents², que si les jeux scéniques quoique reconnus comme immoraux par les savants comme Cicéron³ sont mis au nombre des choses divines par d'autres comme Varron, c'est que les dieux qui les exigent trompent ces penseurs⁴. Et, comme une autre preuve de cette tromperie des démons à l'œuvre dans l'exigence de jeux scéniques, Augustin rapporte en l'empruntant à Tite-Live⁵ l'histoire de Titus Latinus qui avait d'abord refusé de recommencer les Jeux romains interrompus par l'exécution le jour même d'un criminel, puis avait perdu son fils et était tombé lui-même gravement malade avant de faire recommencer les Jeux et de guérir aussitôt⁶. Le propos n'est pas nouveau, mais Augustin sait le faire servir à la démonstration qu'il est en train de mener au livre IV à savoir que Jupiter n'a pas pu agrandir l'Empire romain. En effet, Jupiter devait prendre plaisir à ces jeux, spectacles immoraux censés l'apaiser.

« Mais s'il prenait plaisir au spectacle de ces jeux même fictifs, comment honorer Jupiter sans servir le diable ? Voilà donc celui qui aurait fondé,

¹ Voir *C. D.*, IV, 1 : « il fallait aussi enseigner que les faux dieux [...] sont [...] des démons tout à fait malfaisants et trompeurs, qui [...] ont voulu qu'on les représentât solennellement dans leurs fêtes (*et simul docendum deos falsos [...] esse [...] malignissimos ac fallacissimos daemones [...] quae sibi celebrari per sua festa uoluerunt*) ».

² D'ailleurs le but de cette introduction exceptionnellement longue est-elle seulement de répondre aux réactions des premiers lecteurs après la publication séparée en 413 des trois premiers livres ou aussi de réintroduire ce thème majeur de la tromperie des démons ?

³ Cicéron s'exclame dans les *Tusculanes* (I, 26) à propos des fables qui sont mises en scène : « Fictions d'Homère que tout cela [...] il transportait chez les dieux les faiblesses humaines ; j'aurais mieux aimé qu'il transportât chez nous les vertus divines (*findebat haec Homerus [...] Jet humana ad deos transferebat: diuina mallem ad nos*) » comme le rapporte Augustin en *C. D.*, IV, XXVI.

⁴ Voir *C. D.*, IV, XXVI.

⁵ - Voir Tite-Live, II, 36.

- Cf. aussi Cicéron, *De Diuinatione*, I, 26 ; Macrobe, *Saturnales*, I, 11, 13.

⁶ Voir *C. D.*, IV, XXVI.

agrandi, conservé l'empire romain ...! »¹

Aux chapitres XXVII, XXX et XXXI suivants, Augustin convoque trois des plus grands savants du paganisme, consacrant à chacun un chapitre : à Mucius Scaevola Pontifex, le chapitre XXVII ; à Cicéron, le chapitre XXX et à Varron, le chapitre XXXI. Tous trois ont en commun de bien différencier dans le paganisme des niveaux de sentiments religieux : le premier par sa tripartition des dieux rapportée au début du chapitre XXVII

—« Certains livres relatent que Scaevola, le très docte pontife, a distingué trois catégories de dieux, introduites l'une par les poètes, l'autre par les philosophes, la troisième par les chefs de l'État »²—,

le deuxième par la distinction entre superstition et religion rappelée au chapitre XXX et le troisième par sa tripartition des théologies dont on sait qu'elle est une reprise et un approfondissement de celle de Scaevola. Tous trois ont aussi en commun de rejeter les fables mythologiques des poètes qui sont à la base des jeux scéniques. C'est vrai de Scaevola lorsqu'il exprime ce jugement sur la première catégorie de dieux dans sa tripartition :

« D'après lui, la première est sans valeur aucune, car elle comporte nombre de fictions indignes des dieux. »³ ;

c'est vrai aussi de Cicéron, si l'on considère que Quintus Lucilius Balbus est son interprète, lorsqu'au livre II du *De Natura Deorum*, il dénigre les légendes mythologiques et le traitement anthropomorphique des dieux avant de conclure par cette phrase :

« Voilà ce qu'on a la folie de raconter et de croire, en quoi il n'y a que frivolité et souveraine légèreté. »⁴ ;

quant à Varron, s'il n'a pas exposé toutes les fables de la mythologie dans tous ces aspects, il

« fait assez comprendre [...] qu'il n'a pas tout exposé, car bien des détails non seulement provoqueraient son dédain, mais risqueraient de provoquer aussi le mépris du vulgaire s'ils n'étaient passés sous silence. »⁵

¹ C. D., IV, XXVI : « *si autem suis criminibus etiam fictis delectabatur, quando coleretur, nisi diabolo seruiretur? ita ne iste Romanum conderet dilataret conseruaret imperium [...]!* »

² C. D., IV, XXVII : « *Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaeuolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus ciuitatis.* »

³ C. D., IV, XXVII : « *primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de dis fingantur indigna.* »

⁴ C. D., IV, XXX : « *haec et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt uanitatis summaeque leuitatis.* »

⁵ C. D., IV, XXXI, 1 : « *satis indicat non se aperire omnia, quae non sibi tantum contemptui essent,*

Il est donc inutile pour Augustin de leur rappeler les inepties contenues dans les fables des poètes¹ mais pour convaincre Scaevola que ces dieux exigeant les jeux ne sont que des démons, il l'enjoint fictivement de supprimer ces jeux, imagine que le peuple s'y oppose et en conclut que le peuple est trompé par les dieux-démons : « *Mais ils ne t'écoutent pas : ce sont des démons* ».

Mais qu'en est-il des dieux de deuxième catégorie dans la tripartition de Scaevola? Augustin s'emploie à montrer que ce sont les mêmes démons trompeurs qui dupent les philosophes et même nos trois savants païens aussi facilement que le peuple amateur de grossièretés dont ils exigent des jeux scéniques. Cette démonstration par Augustin que les dieux des philosophes sont aussi des démons trompeurs est progressive. Ainsi Scaevola lorsqu'il admet que sa deuxième catégorie de dieux « *comprend des choses [...] dont la connaissance est nuisible aux peuples* »² parmi lesquelles qu' « *Hercule, Esculape, Castor et Pollux ne sont pas des dieux* »³ et que « *les cités n'ont pas de vraies représentations des dieux réels, car un vrai dieu n'a ni sexe, ni âge, ni membres corporels définis* »⁴ — toutes choses qu'il tient pour vraies mais ne veut pas faire connaître au peuple— admet le principe d'une tromperie ou d'un mensonge en matière de religion dont « *il est avantageux* » que le peuple soit victime :

« *Il estime donc avantageux pour les cités d'être trompées en matière de religion.* »

L'insinuation d'une tromperie des démons à l'œuvre dans les dieux des philosophes est un peu plus grave chez Cicéron, chez qui Augustin décèle une sorte de mensonge à soi-même puisque, si ses ancêtres ont fait preuve de superstition en instituant le culte des idoles, il fait preuve lui-même de la même superstition selon Augustin en affirmant la nécessité de perpétuer cette vénération

sed etiam ipsi uulgo despicienda uiderentur, nisi tacerentur. »

¹ Ce qu'Augustin ne peut pourtant s'empêcher de faire avec ces quatre exemples en *C. D.*, IV, XXVII : « Trois déesses se disputent le prix de la beauté : les deux qui sont vaincues par Vénus détruisent Troie ! Jupiter lui-même se métamorphose en bœuf ou en cygne pour s'unir à une femme, une déesse épouse un homme, Saturne dévore ses enfants (*tres inter se deas certasse de praemio pulchritudinis, uictas duas a Venere Troiam euertisse; Iouem ipsum conuerti in bouem aut cygnum, ut cum aliqua concumbat; deam homini nubere; Saturnum liberos deuorare*). »

² *C. D.*, IV, XXVII : « *habeat aliqua [...] quae obsit populis nosse* ».

³ *C. D.*, IV, XXVII : « *non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem* ».

⁴ *C. D.*, IV, XXVII : « *eorum qui sint di non habeant ciuitates uera simulacra, quod uerus deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra.* »

des idoles :

« quand il accuse tout cela de superstition, la faute englobe les ancêtres qui ont institué et honoré les idoles, et elle l'englobe aussi ; car, malgré tous les efforts d'éloquence qu'il déploie pour se libérer de ces idoles, il n'en jugeait pas moins nécessaire de les vénérer. »¹

Chez Varron, la duplicité est encore plus complète que chez Scaevola puisqu'il déclarait ouvertement

« qu'il y a nombre de vérités dont il est inutile que le peuple soit instruit, et nombre aussi d'erreurs qu'il est avantageux pour lui, malgré leurs faussetés de prendre pour des vérités. »²

Or, cette duplicité de Varron est, selon Augustin, représentative des sages païens en général³, trompeurs du peuple parce qu'ils ont d'abord été trompés eux-mêmes par les dieux-démons des Païens :

« C'est là, pourtant, une tromperie dont se délectent merveilleusement les esprits de malice, car ils tiennent également en leur pouvoir les trompeurs et les trompés »⁴.

De la duplicité à la complicité, il n'y a qu'un pas et Augustin finit par faire des sages du paganisme les complices des démons :

« De même, en effet, que les démons ne peuvent s'emparer des gens qu'ils trompent par leurs mensonges, ainsi des hommes de haut rang qui furent loin d'être justes, mais semblables aux démons, persuadaient aux peuples sous le nom de religion comme véritables des opinions qu'ils savaient vaines ; ils les enchaînaient ainsi, pour ainsi dire, plus parfaitement à la société civile, afin de les subjuguier par les mêmes moyens que les démons. »⁵

¹ C. D., IV, XXX : *« implicat ista culpa maiores talium simulacrorum institutores atque cultores; implicat et ipsum, qui, quantolibet eloquio se in libertatem nitatur euoluere, necesse habebat ista uenerari ».*

² C. D., IV, XXXI, 1 : *« multa esse uera, quae non modo uulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat ».*

³ C. D., IV, XXXI, 1 : *« Ici certainement Varron a livré toute la politique des soi-disant sages, préposés au gouvernement des peuples et des cités (hic certe totum consilium prodidit uelut sapientium, per quos ciuitates et populi regerentur). »*

⁴ C. D., IV, XXXI, 1 : *« hac tamen fallacia miris modis maligni daemones delectantur, qui et deceptores et deceptos pariter possident ».*

⁵ C. D., IV, XXXII : *« sicut enim daemones nisi eos, quos fallendo deceperint, possidere non possunt, sic et homines principes, non sane iusti, sed daemonum similes, ea, quae uana esse nouerant, religionis nomine populis tamquam uera suadebant, hoc modo eos ciuili societati uelut aptius adligantes, quo similiter subditos possiderent. »*

4° Seul le Dieu du monothéisme permet les conquêtes.

Toute l'argumentation apologétique du livre IV converge vers cette conclusion que seul le Dieu du monothéisme permet les conquêtes. En effet, à la recherche du ou des dieux « à qui <les Païens> se croient tout particulièrement redevables de l'accroissement et de la conservation de cet empire »¹, Augustin exclut tout d'abord les *numina* trop spécialisés², puis se penche vers les dieux majeurs³ ; après avoir rejeté tout hénouthéisme en le réduisant aux impasses du panthéisme ou de l'immanentisme⁴, il en conclut que

*« tous les dieux ont leur vie propre [et que] [...] comme Jupiter les commande en qualité de roi, c'est à lui [...] que l'on attribue la fondation et l'accroissement de l'empire romain. »*⁵

Mais, très vite⁶, dans l'enquête et les préférences d'Augustin, les abstractions divinisées viennent remplacer Jupiter comme la première citée : la Victoire

*—« quel besoin a-t-on en cette affaire, de Jupiter, puisque la Victoire favorable et propice va toujours à ceux qu'elle veut rendre vainqueurs ? »*⁷—

et, surtout, la dernière citée parce qu'elle englobe toutes les autres : la Félicité. Si bien qu'Augustin se demande longuement pourquoi ni Romulus, ni Titius Tatius, ni Numa, ni Hostilius ne l'ont introduite⁸, pourquoi surtout son culte n'a pas été instauré au temps de l'accroissement de l'Empire⁹ alors qu'on aurait dû lui céder la place et, en tout premier lieu, Jupiter comme les dieux antérieurs lui ont laissé leur place sur le Capitole¹⁰. On aurait alors oublié complètement Jupiter comme on a oublié Summanus, le tonnerre de nuit au profit de Jupiter, tonnerre de jour. Dans son enquête pour savoir à quels dieux les Païens peuvent attribuer l'accroissement de leur Empire, on comprend bien la raison qui fait aboutir

¹ C. D., IV, VIII : « *quem potissimum uel quos deos credant illud imperium dilatasse atque seruasse* ».

² Voir C. D., IV, VIII.

³ Voir C. D., IV, IX-XIII.

⁴ Voir *infra* « 2° L' incompréhension de l'hénouthéisme stoïcien ».

⁵ C. D., IV, XIII : « *omnes deos suas habere uitas [...]. quorum Iuppiter quia rex praesidet, ipsum [...] ab eis putari regnum constituisse uel auxisse Romanum.* »

⁶ Voir C. D., IV, XIV-XXIII.

⁷ C. D., IV, XIV : « *quid ipso Ioue in hac causa opus est, si Victoria faueat sitque propitia et semper eat ad illos, quos uult esse uictores?* »

⁸ Voir C. D., IV, XXIII, 1.

⁹ Voir C. D., IV, XXIII, 2.

¹⁰ Voir C. D., IV, XXIII, 3.

Augustin aux abstractions divinisées et, en particulier, à la Félicité : c'est qu'il lui est facile d'en faire des dons du vrai Dieu :

« Si, par contre, la Félicité n'est pas une déesse, puisqu'elle est en réalité un don de Dieu, qu'on cherche donc ce dieu qui peut la donner »¹.

Il reste à suggérer aux Païens que cette divinité qu'ils ont appelé « Félicité » est en réalité le Dieu des Chrétiens. Pour ce faire, Augustin a recours à une remarque curieuse : tandis que les Païens, ne pouvant découvrir le nom du dieu qui leur faisait tant de dons, ont eu tendance à l'appeler d'un nom tiré par dérivation du nom du don (ainsi « *Pomona et non Poma* »², pour le dispensateur des fruits),

« parce que ces hommes ignoraient le nom du Dieu dispensateur de la félicité [...] ils ont voulu l'appeler du nom même de la faveur dont ils étaient les bénéficiaires »³.

D'ailleurs, Varron — autre jalon qui converge en cette fin du livre IV vers la conclusion que c'est le Dieu monothéiste qui donne les conquêtes— était tout proche de la vérité selon Augustin lorsqu'il définissait Dieu comme « *une âme dirigeant l'univers par le mouvement de la raison* »⁴ :

« Et ainsi il ne resterait sur ce point qu'une question à débattre avec lui, à savoir son affirmation que Dieu est une âme plutôt que créateur de l'âme. »⁵

Par ailleurs, regrettant l'aniconisme primitif, Varron désirait un culte sans idoles⁶.

Il n'en faut pas davantage pour qu'Augustin se prenne à rêver :

« S'il avait eu quelque pouvoir contre l'antiquité d'une si grande erreur, sans aucun doute il aurait cru en un Dieu unique gouvernant le monde et aurait pensé qu'on doit l'adorer sans idoles. De plus, se trouvant si près de la vérité, il aurait peut-être facilement constaté la mutabilité de l'âme, et cela l'aurait amené à concevoir que le vrai Dieu est, par essence, immuable et par suite, créateur de l'âme elle-même. »⁷

Mais avant qu'Augustin ne puisse conclure que seul le Dieu monothéiste

¹ C. D., IV, XXIII, 4 : « *si autem felicitas dea non est, quoniam, quod uerum est, munus est dei: ille deus quaeratur, qui eam dare possit* ».

² C. D., IV, XXIV : « *Pomonam, non Pomum* ».

³ C. D., IV, XXV : « *quia nomen eius, a quo daretur felicitas, ignorabant, ideo ipsius rei nomine, quam credebant ab illo dari, eum appellare uoluerunt* ».

⁴ C. D., IV, XXXI, 2 : « *animam motu ac ratione mundum gubernantem* ».

⁵ C. D., IV, XXXI, 2 : « *ut ea cum illo de hac re quaestio remaneret, quod eum diceret esse animam, non potius et animae creatorem.* »

⁶ Voir C. D., IV, XXXI, 2.

⁷ C. D., IV, XXXI, 2 : « *si enim aliquid contra uetustatem tanti posset erroris, profecto et unum deum, a quo mundum crederet gubernari, et sine simulacro colendum esse censeret; atque in tam proximo inuentus facile fortasse de animae mutabilitate commoneretur, ut naturam potius incommutabilem, quae ipsam quoque animam condidisset, deum uerum esse sentiret.* »

peut donner un accroissement par des conquêtes, il reste à revenir au préalable¹ : On ne peut parler de faveur divine que s'il s'agit d'une bonne conquête. Or, on se souvient que sans la *Iustitia*, norme éthique transcendante, les conquêtes ne sont que des brigandages, ce à quoi Augustin a tendance à réduire les victoires romaines dont nombre ont été remportées à la suite de guerres « justes » au sens où elles répondaient à l'injustice d'ennemis, si bien qu'il peut ironiser et faire de cette Injustice une déesse qui a favorisé l'accroissement de l'Empire romain au même titre que Victoire². Or, précisément, pour Augustin, la *Iustitia* qui se définit par le respect de l'*Ordo dilectionis* comme principe de subordination sur le modèle des équivalences cicéroniennes du « Songe de Scipion »³ ne trouve son référent ultime qu'en Dieu⁴ c'est ce qui explique qu'Augustin ait pu écrire dès le chapitre III :

« Quand on honore le vrai Dieu [...] il est avantageux que les bons étendent loin et longtemps leur empire »⁵ :

Ce préalable converge donc lui aussi vers l'affirmation du monothéisme et que seul Dieu peut accorder l'accroissement de l'Empire.

C'est d'ailleurs, tout naturellement, la conclusion du livre II qui met l'accent sur l'argument que nous avons appelé décisif, selon lequel la Félicité devant laquelle même Jupiter doit se retirer n'est qu'un don du vrai Dieu, comme le suggère le fait que les Païens n'ont pas su lui donner d'autre nom, pas même dérivé :

« C'est donc Dieu, auteur et dispensateur de la félicité, parce qu'il est le seul vrai Dieu, qui donne lui-même les royaumes terrestres »⁶.

Et si nous précisons qu'il s'agit du Dieu du monothéisme, ce n'est pas seulement pour l'opposer à la multiplicité des dieux du paganisme polythéiste, c'est aussi parce le fait qu'il permet les conquêtes se vérifie dans le Premier Testament. Et Augustin de parcourir les livres de l'*Exode* et des *Juges* pour montrer, non sans

¹ Voir *supra*, « 1° Un préalable : On ne peut parler de faveur divine que s'il s'agit d'une bonne conquête ».

² Voir *C. D.*, IV, xv.

³ Voir Cicéron, *De Republica*, VI, xvii, 17.

⁴ Voir P. Cambronne, « La *Iustitia*... », art. cit., p. 9-23.

⁵ *C. D.*, IV, III : « *si uerus deus colatur[...], utile est ut boni longe lateque diu regnent* ».

⁶ *C. D.*, IV, xxxiii : « *Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est uerus deus, ipse dat regna terrena* ».

un certain malin plaisir, que les Juifs ont obtenu la conquête de la Terre Promise sans les *Numina* ni les dieux majeurs des Romains : la croissance de leurs enfants en Égypte sans *Educa*, le passage de la Mer Rouge sans Neptune et les victoires sur les occupants de la terre sans Mars¹ !

c) L'incompréhension de la part d'Augustin de l'hénothéisme stoïcien

Derrière toute cette dénonciation de l'idéologie politique de l'accroissement de l'empire par l'intermédiaire de la critique religieuse du polythéisme, il est assez facile de montrer l'incompréhension de la part d'Augustin de l'hénothéisme stoïcien. Quant à déterminer dans quelle mesure cette incompréhension est volontaire, nous ne nous y hasarderons pas.

1° Une incompréhension de la démarche de l'allégorèse physique stoïcienne

Rappelons l'esprit de la démarche qui sous-tend certains propos stoïciens tels que celui tenu par Balbus au livre II du *De Natura deorum* de Cicéron et dont nous avons cru montrer qu'il structurait l'examen par Augustin des dieux du panthéon païen dans ce livre IV de *La Cité de Dieu*². Pour les Stoïciens, toute la φύσις est Dieu — et il s'agit non seulement de la nature et de ses trois règnes mais de l'homme et de sa psychologie— dans la mesure où elle est pénétrée d'un principe divin comme l'âme anime le corps. Cette vérité théologique est à déchiffrer dans les noms des multiples dieux et dans les légendes —au sens étymologique— qui leur sont attachées. Cette démarche stoïcienne qui, bien sûr, préfère la *uera religio* qui a dévoilé la présence de dieu dans la nature à la *superstitio* qui la cache derrière les noms des multiples dieux de la religion populaire, ne dénigre pas pour autant cette dernière puisqu'elle y lit la vérité. Au

¹ Voir C. D., IV, xxxiv.

² Voir Cicéron, *De Natura deorum*, II, xxiii, 60-xxviii, 71 et *supra*, « 2° La critique de la *superstitio* : Vers l'hénothéisme de la *uera religio* ».

contraire, faire de la *superstitio* une sorte de cryptage à déchiffrer de la *uera religio* de la Nature qui est Dieu, est une façon de la réhabiliter et même de donner une assise populaire solide à la *uera religio* des philosophes puisque cette *superstitio* constitue un ciment identitaire puissant pour le peuple romain.

Donc, chaque fois qu'Augustin, appliquant le principe selon lequel « *on n'aurait pu n'adorer qu'un seul Dieu, dont les autres dieux [...] sont des parties* »¹ dans un souci d'efficacité cultuelle, pourrait-on dire, il méconnaît l'esprit de la démarche de l'allégorèse stoïcienne. Or, la formule « Que les païens adorent Jupiter plutôt que... » revient comme un refrain sous la plume d'Augustin dans ce livre IV, que ce soit pour le voir préféré à Victoire² ou à Félicité³ ou aux divers *numina*, ce qui présenterait l'avantage d'un « raccourci (*compendium*) », image qui rejoint le souci de l'efficacité cultuelle :

« *S'il en est ainsi, que perdraient les païens si par un raccourci (*compendio*) plus sage ils n'adoraient qu'un seul dieu ?* »⁴

Il est significatif à cet égard qu'Augustin ne comprend pas la prétendue utilité du travail de Varron, utilité revendiquée par le savant lui-même lorsqu'il a cherché à préciser la fonction et la spécialité de chaque dieu du paganisme jusqu'au plus petit⁵.

2° L'incompréhension de l'hénothéisme stoïcien

On l'aura remarqué : tout se passe comme si Augustin percevait l'hénothéisme à l'aide de la théorie des ensembles — même s'il n'a pas pu la connaître bien sûr —, théorie dans laquelle un élément englobant est substituable aux parties qu'il englobe. En effet, il distingue au chapitre XI comme deux

¹ *C. D.*, IV, XX : « *ergo posset et unus deus coli, cuius partes ceteri di putantur.* »

² Voir *C. D.*, IV, XVII.

³ *C. D.*, IV, XVIII.

⁴ - *C. D.*, IV, XI : « *quod quale sit [...] quid perderent, si unum deum colerent prudentiore compendio?* »

- Cf. *C. D.*, IV, XI : « Si d'autre part on honore tous les astres en adorant Jupiter, puisqu'il les contient tous, il serait possible par ce *raccourci* de les invoquer tous en la personne de ce seul dieu (*si autem stellas omnes ideo colunt, quia in Ioue sunt quem colunt, isto compendio possent in illo uno omnibus supplicare*). »

⁵ Voir *C. D.*, IV, XXII.

interprétations de l'hénothéisme des savants païens : soit comme une division du Dieu unique en plusieurs dieux qui seraient ses parties (sous prétexte que les Stoïciens font correspondre un dieu majeur à chacun des quatre éléments de l'univers) :

« que Jupiter [...] soit à lui seul tous les dieux et toutes les déesses, ceux-ci étant ses parties comme le veulent certains [...] »¹,

soit comme une diffusion du principe divin dans le monde :

« [...] ou ses puissances, comme le pensent d'autres à qui il plaît de voir en lui l'âme du monde, opinion professée d'ailleurs par de grands savants et docteurs »².

Mais cette dernière interprétation, en gardant un sens très littéral à la métaphore de l'âme et du monde, Augustin la tire vers une compréhension qui ramène le rapport de Dieu au monde au rapport d'un ensemble à ses parties, ce qui lui permet de ramener cet immanentisme à un panthéisme que l'hénothéisme païen n'était pas :

« si Dieu est l'âme du monde et le monde le corps de cette âme, Dieu est donc un être vivant unique composé d'un corps et d'une âme. D'autre part si ce Dieu, au sein même de la nature, contient en soi toutes choses de sorte que, de son âme principe vivificateur de toute cette masse, dérivent la vie et l'âme de tous les êtres vivants, selon le sort échu à chacun lors de sa naissance, il suit de là qu'il ne reste rien qui ne soit une partie de Dieu. S'il en est ainsi, qui ne voit quelle impiété et quelle irréligion en découlent ! Quiconque en effet foulerait aux pieds un objet, piétinerait une partie de dieu ! »³

¹ C. D., IV, XI : *« hi omnes di deaque sit unus Iuppiter, siue sint, ut quidam uolunt, omnia ista partes eius [...] ».*

² C. D., IV, XI : *« [...] siue uirtutes eius, sicut eis uidetur, quibus eum placet esse mundi animum, quae sententia uelut magnorum multumque doctorum est. »*

³ C. D., IV, XII : *« si mundi animus deus est eique animo mundus ut corpus est, ut sit unum animal constans ex animo et corpore, atque iste deus est sinu quodam naturae in se ipso continens omnia, ut ex ipsius anima, qua uiuificatur tota ista moles, uitae atque animae cunctorum uiuentium pro cuiusque nascendi sorte summantur, nihil omnino remanere, quod non sit pars dei. quod si ita est, quis non uideat quanta impietas et inreligiositas consequatur, ut, quod calcauerit quisque, partem dei calcet, et in omni animante occidendo pars dei trucidetur? »*

*B. D'IMPERIVM à CIVITAS : Un dépassement de l'idéologie politique :
Livre V*

Le livre V a ceci de particulier dans la première partie de *La Cité de Dieu* qu'il prolonge le livre IV qui constituait une critique de l'idéologie politique de l'accroissement de l'Empire en proposant un dépassement de cette idéologie, l'accroissement de l'*imperium* concédé aux Romains par le Dieu trinitaire en récompense de leurs vertus étant resitué par Augustin dans son ordre temporel par rapport à l'ordre éternel de la *ciuitas*. Plus que jamais, la méthode que nous avons choisie pour ce travail —à savoir l'opposition entre une mémoire païenne critiquée dans les dix premiers livres et une mémoire chrétienne proposée dans les onze derniers— se justifie donc puisque ce cinquième livre se présente comme une transition entre les deux : entre l'idéologie politique de l'*imperium* et l'ecclésiologie mystique de la *ciuitas*. Bien qu'il soit, en ce sens, particulier, nous pouvons rendre compte de ce livre V selon la méthode adoptée pour tous ces livres de la première partie : en exposant tout d'abord le point de vue des Païens c'est-à-dire leur théologie de la rétribution temporelle avant de montrer qu'elle est critiquée par Augustin qui en propose une reprise mais aussi un dépassement. Un peu de recul nous permettra de mettre en évidence le rôle de transition de ce livre V en montrant que cette critique permet à Augustin d'orienter les pensées de son lecteur vers la *Ciuitas Dei*.

a) La théologie de la rétribution temporelle

À la recherche d'un principe divin supérieur à qui attribuer, selon

l'idéologie païenne, la faveur de l'accroissement de l'empire comme rétribution temporelle des vertus des Romains, Augustin qui a longuement refusé au livre IV cette attribution aux dieux du panthéon païen¹, ne pouvant l'attribuer au seul hasard

—« *La cause de la grandeur de l'empire romain n'est donc [pas] fortuite [...] au sens où emploient ce [...] mot [...] ceux qui appellent fortuits les événements qui n'ont pas de cause ou qui ne proviennent pas d'un ordre rationnel* »²—,

se tourne vers la croyance païenne en un *Fatum*, que celui-ci désigne l'influence de la position des astres

—« *dès qu'ils entendent ce mot [Fatum] les hommes le prennent dans son sens usuel et ne pensent qu'à l'influence de la position des astres* »³—

ou la théologie stoïcienne du Destin :

—« *Quant aux philosophes qui appellent destin non la position des astres telle qu'elle est au moment où chaque être est conçu, naît et prend essor, mais l'enchaînement de toutes les causes par lesquelles se réalise tout ce qui arrive [...]* »⁴—

probablement parce qu'il prévoit qu'il pourra à partir de cette dernière et par l'intermédiaire de la notion commune de Providence, passer à l'affirmation de la Providence du Dieu trinitaire.

1° *Fata* : Les fatalismes astraux

De la même façon qu'Augustin avait distingué deux croyances distinctes sous le même vocable de « *fatum* » —le fatalisme astral et la théologie stoïcienne du Destin—, de même subdivise-t-il à nouveau en deux tendances la croyance dans le fatalisme astral si bien qu'il convient de parler plutôt des « fatalismes

¹ Voir *supra*, « b) La dénonciation de l'incohérence d'une idéologie politico-religieuse ».

² C. D., V, I : « *Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est [...] secundum eorum sententiam siue opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae uel nullas causas habent uel non ex aliquo rationabili ordine uenientes* ».

³ C. D., V, I : « *nam id homines quando audiunt, usitata loquendi consuetudine non intellegunt nisi uim positionis siderum* ».

⁴ C. D., V, VIII : « *Qui uero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur uel nascitur uel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant* ».

astraux »¹.

Sous la première tendance, celle de « *ceux pour qui les astres, en dehors de la volonté de Dieu, décident de nos actes, des biens dont nous jouissons et des maux que nous subissons* »², nous pouvons deviner des comportements frénétiques et irrationnels de consultation des horoscopes à tous propos tels qu'Augustin à la suite de Cicéron dans le *De Divinatione* les caricature au chapitre VII :

« Ô l'étrange sottise ! On choisit tel jour pour se marier, pour ne pas tomber, je suppose sur un mauvais jour et faire un mariage malheureux. [...] pour éprouver le talent des astrologues, des gens leur apportent couramment les constellations d'animaux muets dont ils ont chez eux soigneusement observé la naissance en vue de cette consultation. [...] on les consulte même sur la destinée des chiens et leurs réponses soulèvent de grands cris d'admiration. »³

Pourrait-on qualifier ce fatalisme astral de « populaire » ? Quoi qu'il en soit, Augustin qui n'oublie jamais la visée apologétique des livres de cette première partie de *La Cité de Dieu*, néglige ce premier fatalisme en ce qu'il va à l'encontre même du culte des dieux de ses adversaires :

« Mais, pour l'instant, ce n'est pas contre cette opinion que notre discussion est dirigée, mais contre ceux qui, pour défendre leurs prétendus dieux, attaquent la religion chrétienne. »⁴

En revanche, Augustin s'attarde à réfuter⁵ une seconde tendance du fatalisme astral : celle des « gens qui font dépendre de la volonté de Dieu la position des étoiles »⁶ contraire à la première en ce qu'elle respecte le culte et le pouvoir des dieux, du moins s'ils disent en « emprunt[ant] aux philosophes leur manière de parler »⁷ que

¹ Voir W. Rordorf, « Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste, à propos de 'De civitate Dei' », 5, 1-11 », *Revue des Études Latines*, 51, 1973, p. 23-24.

² C. D., V, 1 : « qui sine dei uoluntate discernere opinantur sidera quid agamus uel quid bonorum habeamus malorumue patiamur ».

³ C. D., V, VII : « o stultitiam singularem. eligitur dies ut ducatur uxor; credo propterea, quia potest in diem non bonum [...] solent tamen homines ad tentandam peritiam mathematicorum adferre ad eos constellationes mutorum animalium, quorum ortus propter hanc explorationem domi suae diligenter obseruant [...] . nam et ad canina fata tentantur et cum magnis admirantium clamoribus ista respondent. »

⁴ C. D., V, 1 : « contra quos modo nobis disputatio non est instituta, sed contra hos qui pro defensione eorum, quos deos putant, Christianae religioni aduersantur. »

⁵ Voir C. D., V, II-VII.

⁶ C. D., V, 1 : « qui positionem stellarum [...] ex dei uoluntate suspendunt ».

⁷ C. D., V, 1 : « a philosophis accipere [...] sermonis regulam ».

« les étoiles signifient des événements plutôt qu'elles ne les produisent, de sorte que leur position serait comme un langage qui prédirait l'avenir sans le faire (opinion en effet, d'hommes très instruits) »¹

Il convient ici de saluer l'honnêteté intellectuelle d'Augustin qui, pour réfuter le fatalisme astral, s'attaque à sa tendance la plus philosophique, sans doute néanmoins pour parvenir de ce fatalisme astral à la théologie stoïcienne du Destin qu'il lui serait plus aisé à convertir en foi en la Providence chrétienne. En effet, on sait que dès l'Ancien Stoïcisme, les maîtres du Portique, fascinés par le regard sur l'ordonnance du monde sous-jacent au fatalisme astral, tentèrent de lui donner une assise rationnelle², tout particulièrement Posidonius d'Apamée cité par Augustin dans ce livre V et dont P. Cambronne résume ainsi la démarche : *« L'ordre du monde —tel qu'il est lu dans les astres— étant divin, cela justifie pleinement le recours à l'astrologie par l'horoscope ainsi que la divination »³.*

2° *Fatum* : La théologie stoïcienne du Destin

Curieusement, tandis que la tendance philosophique —et pourtant plus précisément stoïcienne, nous venons de le voir— du fatalisme astral est très longuement réfutée par Augustin⁴, il adopte tout de suite non sans une christianisation hâtive la théologie stoïcienne du Destin⁵ qu'il découvre en signalant une autre acception du nom « *fatum* » :

« Quant à ceux qui appellent destin non la position des astres telle qu'elle est au moment où chaque être est conçu, naît et prend essor, mais l'enchaînement de toutes les causes par lesquelles se réalise tout ce qui arrive, il n'y a pas à s'attarder contre eux à une inutile querelle de mots. Car cet ordre même et cet enchaînement de causes, ils l'attribuent à la volonté et à la puissance d'un Dieu suprême »⁶.

¹ C. D., V, 1 : *« quodsi dicuntur stellae significare potius ista quam facere, ut quasi locutio quaedam sit illa positio praedicens futura, non agens - non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia ».*

² Voir Chrysippe, *Le Destin*, traité dont Diogène Laërce, VII, 149, nous a transmis le titre.
- Voir P. Cambronne, « L'Universel et le Singulier. L'Hymne à Zeus de Cléanthe. Notes de lecture » et *Saint Augustin. Un Voyage 1, Op. cit.*, p. 141-143.

³ P. Cambronne, *Saint Augustin. Un Voyage 1, Op. cit.*, p. 143.

⁴ Voir C. D., V, II-VIII.

⁵ Voir *supra*, « 1° La *Providentia* stoïcienne christianisée ».

⁶ C. D. V, VIII : *« Qui uero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur uel*

La première citation par laquelle Augustin illustre cette position philosophique sur le « *fatum* » étant des vers de Sénèque¹, on peut se douter qu'il évoque la théologie stoïcienne du Destin. Mais il y renvoie explicitement lui-même un peu plus loin en commentant ainsi une seconde citation — celle de vers d'Homère² — tendant à montrer que ce « *fatum* » des philosophes est bien la volonté d'un Dieu et Père souverain :

*« Une opinion de poète serait de peu de poids dans cette question. Mais comme, au dire de Cicéron, les Stoïciens se réclamaient souvent de ces vers d'Homère pour affirmer la puissance des destins, il s'agit là non de l'opinion d'un poète, mais de celle de ces philosophes »*³.

Et même si Augustin n'était pas si explicite, on aurait reconnu dans cette définition du « *fatum* » — « *l'enchaînement de toutes les causes par lesquelles se réalise tout ce qui arrive* » — un écho de celle que donne Cicéron dans le *De Diuinatione* :

*« l'enchaînement des causes successives, dans lequel la cause, dépendant elle-même d'une cause, engendre à son tour un effet »*⁴

et, dans un contexte encore plus nettement stoïcien, de celle de Chrysippe :

*« <Le Destin> est un certain arrangement de toutes les choses s'enchaînant de toute éternité les unes aux autres »*⁵.

D'ailleurs, si d'une part on se souvient de ces affirmations du même Chrysippe selon lesquelles

*« aucun temps n'est entièrement présent ; car puisque la division des continus va à l'infini, et que le temps est continu, chaque temps aussi comporte la division à l'infini ; en sorte qu'aucun temps n'est rigoureusement présent »*⁶

et si, d'autre part, on les rapproche des célèbres paradoxes de Zénon d'Élée⁷ dont

nascitur uel inchoatur, sed omnium conexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant: non multum cum eis de uerbi controuersia laborandum atque certandum est, quandoquidem ipsum causarum ordinem et quandam conexionem dei summi tribuunt uoluntati et potestati ».

¹ Voir Sénèque, *Epistulae*, 107, 11 traduisant Cléanthe, fragment 527 et cité en *C. D.*, V, VIII.

² Homère, *Odyssée*, XVIII, 136-137 cités en *C. D.*, V, VIII.

³ *C. D.*, V, VIII : « *nec in hac quaestione auctoritatem haberet poetica sententia; sed quoniam Stoicos dicit uim fati adserentes istos ex Homero uersus solere usurpare, non de illius poetae, sed de istorum philosophorum opinione tractatur* ».

⁴ Cicéron, *De Diuinatione*, I, 55, 125 : « *ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat* ».

⁵ Chrysippe cité par Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, 7, 2.

⁶ Arius Didyme, 26 (*Doxographi Graeci*, 461) cité par Stobée, *Eclogae*, I, p. 105,5W (= S.V.F. , II, 509) ; trad. Victor Goldschmidt, *Le Stoïcisme et l'idée de temps*, p. 30-31.

⁷ Notamment l'« Achille » et la « Flèche ». Voir Aristote, *Physique*, VI, 9, 239.

la leçon est bien que la tension d'un mouvement ne saurait se confondre avec sa trajectoire, on pourra en déduire cette intuition fondamentale de la conception stoïcienne du temps : « la tension dynamique d'une vie ne se confond pas avec la suite des événements successifs qui la jalonnent »¹. Du moins cette intuition explique-t-elle que le Destin stoïcien loin d'être une fatalité tragique irrationnelle, se confond avec la Raison du monde². Nous comprenons mieux aussi l'empressement d'Augustin à christianiser cette théologie stoïcienne du Destin, si propice à fonder une théologie de l'histoire.

Quant à savoir dans quelle mesure les Païens attribuaient à ce Destin l'accroissement de l'Empire romain, il n'est que de citer cette phrase de Tite-Live au début de son *Histoire romaine* pour montrer à quel point le projet de toute son œuvre était de voir dans l'accroissement de l'Empire une volonté du Destin :

« l'enchaînement des destins (fatis) exigeait sans doute la fondation de la grande ville et l'avènement de la plus grande puissance (imperii) du monde après celle des dieux »³.

Or, on sait la place prise par Tite-Live dans les programmes d'enseignement jusqu'à l'époque d'Augustin...

3° La théologie de la rétribution temporelle : L'*imperium*, récompense des *uirtutes*

Si l'on suit la classification des historiographies romaines proposées par H. Inglebert en histoires urbaine, latine et impériale⁴, l'historiographie urbaine avec comme représentant contemporain d'Augustin Symmaque développait la thèse selon laquelle l'accroissement de l'Empire avait été accordé à Rome en récompense soit des *uirtutes* soit de la *pietas* des Romains. Cette historiographie s'appuyait essentiellement sur l'œuvre de Tite-Live⁵ et sur la célèbre maxime

¹ Pour reprendre la reformulation de P. Cambronne, *Saint Augustin. Un Voyage 1, Op. cit.*, p. 142.

² Voir Chrysippe, *Du Destin*, cité par Stobée, *Eclogae*, I, 79, 1 (= *S.V.F.*, II, 913).

³ Tite-Live, I, IV : « *sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum opes imperii principium* ».

⁴ Voir H. Inglebert, *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.*

⁵ Voir H. Inglebert, *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.*, p. 471 : « Augustin combat le point de vue urbain et païen exprimé chez Tite-Live et repris par Volusien, qui lie les victoires de Rome et les dieux de l'*Urbs* ».

d'Ennius :

« C'est sur ses mœurs antiques que repose l'État romain et sur ses grands hommes. »¹

Mais après le livre IV qui avait ruiné l'idée que quelque dieu du panthéon païen ait pu favoriser l'empire en échange de la *pietas* des Romains et reprenant sur ce point la distinction de Tertullien et de Lactance², Augustin dans ce livre V ne peut envisager la théologie païenne de la rétribution temporelle que comme récompense des *uirtutes* et non plus de la *pietas* du peuple romain.

Pourtant, ce n'est pas chez les « urbains » Tite-Live ou Symmaque qu'Augustin reprend cette thèse d'un accroissement de l'empire accordé en récompense de *uirtutes* mais chez Salluste dont il cite cette phrase :

« Une fois la liberté conquise, la cité — fait incroyable dans l'histoire — se développa avec une extrême rapidité, si grande était la passion de la gloire qui l'animait. »³

qu'il complète par d'autres pour montrer que cette passion de la gloire était alors motivée par la seule vertu si bien qu'Augustin peut ainsi résumer la position de Salluste :

« Après maintes réflexions, il se déclare convaincu que tous ces hauts faits étaient dus à l'éminente vertu d'un petit nombre de citoyens »⁴.

Or ce choix d'Augustin de s'appuyer sur Salluste peut paraître surprenant dans la mesure où, toujours selon la classification d'H. Inglebert, Salluste serait plutôt un représentant de l'histoire latine et que, loin d'adopter l'idée stoïcienne d'une Providence divine qui aurait attribué à Rome son accroissement, il serait plutôt « matérialiste ou agnostique » selon les adjectifs d'H. Inglebert⁵. Cette non pertinence de Salluste pour illustrer la théologie du don de l'Empire en récompense des *uirtutes* selon le principe de la rétribution temporelle explique qu'Augustin prête le flanc aux reproches de contradictions. Ainsi il faut

¹ « *Moribus antiquis res stat Romana uirisque* » cité par Cicéron, *De Republica*, V, 1 et Augustin lui-même dans *La Cité de Dieu* (II, XXI, 3).

² Voir H. Inglebert, *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.*, p. 475 : « Augustin reprend donc la position classique de la grandeur de Rome, celle qu'avait énoncée Ennius, mais il la relie aux *uirtutes* et non à la *pietas* des Romains, reprenant la distinction de Tertullien et de Lactance ».

³ Salluste, *Catilina*, VII, 3 cité en *C. D.*, V, XII : « *ciuitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum breui creuerit ; tanta cupido gloriae inceserat.* »

⁴ *C. D.*, V, XII : « *sibique multa agitantī constare dixit, paucorum ciuium egregiam uirtutem concta patrauisse* ».

⁵ H. Inglebert, *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.*, p. 418.

reconnaître avec H. Inglebert que, si l'on suit Augustin, d'après Salluste, c'est avant 146 avant notre ère que les Romains se seraient montrés vertueux et c'est après que Dieu leur aurait donné l'extension territoriale (!) et même que « chez Augustin, Dieu favorise le plus l'expansion de Rome alors que les *uirtutes* ont disparu et que les démons dominent la vie politique en favorisant les séditions et les guerres civiles, ce qui est inconciliable avec l'idée de récompense divine. »¹ Pourquoi donc ce choix étrange de la part d'Augustin de Salluste pour défendre l'idée que l'*imperium* a été accordé comme récompense aux *uirtutes*? On le devine : c'est qu'Augustin peut trouver chez Salluste des éléments qui lui permettent de critiquer la théologie de la rétribution temporelle et, partant, tout en feignant de la reprendre, d'en proposer un dépassement. Dans cette nouvelle perspective, ces vertus auront leur récompense dans leur ordre mais des vertus supérieures introduiront à un autre ordre de récompense.

b) Reprise et dépassement de la théologie de la rétribution temporelle

Dans une certaine mesure, Augustin reprend la théologie païenne de la rétribution temporelle mais en la christianisant puisque c'est la vraie Providence et non plus ni les *fata* astraux ni le *Fatum* stoïcien qui récompense les Romains pour leurs vertus. Mais surtout, en distinguant deux ordres de vertus et de récompenses, il en propose un dépassement au point que Dieu, dans sa pédagogie, a pu utiliser les vertus qui ont valu aux Romains l'*imperium* terrestre : comme un aiguillon en vue de l'édification de la *Ciuitas Dei*.

1° Contre les *fata* et le *Fatum*, la vraie *Prouidentia*, respectueuse du libre arbitre des volontés

Ceci avait déjà été démontré au livre IV, comme c'est rappelé dans le

¹ H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, p. 475.

« Préambule » de ce livre V : la Félicité dont fait partie l'octroi d'un empire « *n'est pas une déesse mais un don de Dieu* »¹. Pourtant, Augustin en reprend la démonstration à nouveaux frais en ce début du livre V : le seul principe divin à qui attribuer l'accroissement de l'Empire romain n'est à chercher ni dans l'astrologie des *fata* même dans sa tendance philosophique d'expression astrale de la volonté divine ni dans le *Fatum* stoïcien, ou plutôt si : dans ce dernier mais au sens où, loin d'annuler, il fonde le libre arbitre des volontés, autrement dit dans la Providence-Préscience du Dieu trinitaire.

La longue réfutation par Augustin du fatalisme astral² dans sa tendance la plus philosophique s'articule bien sûr autour du contre-exemple des jumeaux dont on se souvient qu'il avait arraché Augustin lui-même à cette croyance³. En effet, selon Augustin, l'argument du potier de Nigidius Figulus ne permet pas de rendre compte de la destinée différente de jumeaux puisqu'ou bien l'intervalle marqué sur la roue par deux marques noires aussi rapprochées que possible et figurant l'écart des constellations est trop grand pour rendre compte de l'identité de certains points communs entre les jumeaux, ou bien il est trop petit pour rendre compte de leur diversité⁴, parfois plus qu'insignifiantes comme celles d'Esau et de Jacob, jamais cités mais bien reconnaissables dans les portraits contrastés du chapitre IV⁵. De même, la réponse des astrologues faisant remarquer, pour expliquer les différences chez les jumeaux, que, si le moment de leur conception est identique, il n'en est pas de même du moment de leur naissance ne convainc pas Augustin surtout s'ils limitent au domaine de la santé ces influences du moment de la conception ; plus généralement, Augustin souligne l'illogisme de cette réponse : la conception simultanée de jumeaux n'a pas empêché des naissances différées et des naissances simultanées de non-jumeaux ne pourraient empêcher des destinées différentes!⁶ Les partisans de l'astrologie ne parviennent donc pas, selon Augustin, à rendre compte des différences majeures qui peuvent exister entre des jumeaux : non seulement les différences corporelles comme les

¹ C. D., V, PRAEFATIO : « *felicitatem, quae non dea est, sed donum Dei* ».

² C. D., V, II-VIII.

³ Voir Augustin, *Confessions*, VI, 8-10.

⁴ C. D., V, III.

⁵ C. D., V, IV.

⁶ C. D., V, v.

différences de sexe alors qu'Augustin reconnaît bien volontiers un déterminisme physique dans l'influence des astres, mais plus encore les différences de choix d'état de vie —et Augustin de nous citer deux jumeaux de ses connaissances dont l'un est marié et l'autre, vierge consacrée¹. La faiblesse majeure du fatalisme astral aux yeux d'Augustin est donc, en fin de compte, son incapacité à rendre compte du libre arbitre des volontés.

C'est aussi la faiblesse que Cicéron voit dans l'autre grande acception du nom « *fatum* » : la théologie stoïcienne du Destin. Selon lui, comme il l'explique dans le *De Fato* et non dans le *De Divinatione* comme le dit sans doute par erreur Augustin², admettre la théologie stoïcienne du Destin-Dieu et la prescience divine qui lui est inhérente, c'est supprimer le libre arbitre des hommes, comme à l'inverse maintenir le libre arbitre des hommes revient à supprimer la prescience divine selon un principe logique d'exclusion réciproque :

« Il <Cicéron> enserme l'âme religieuse dans un angoissant dilemme : De deux choses l'une, ou notre volonté a quelque pouvoir, ou il existe une prescience de l'avenir. Elle s'excluent, estime-t-il : admettre l'une, c'est nier l'autre ; choisir la prescience, c'est supprimer le libre arbitre ; choisir le libre arbitre, c'est supprimer la prescience. »³

¹ C. D., V, VI.

² C. D., V, VI.

³ - C. D., V, IX, 2 : « *in has angustias coartat animum religiosum, ut unum eligat e duobus, aut esse aliquid in nostra uoluntate, aut esse praescientiam futurorum, quoniam utrumque arbitratur esse non posse, sed si alterum confirmabitur, alterum tolli ; si elegerimus praescientiam futurorum, tolli uoluntatis arbitrium; si elegerimus uoluntatis arbitrium, tolli praescientiam futurorum.* »

- Voir aussi plus loin mais toujours en C. D., V, IX, 2 l'explicitation par Augustin de cette exclusion réciproque soutenue par Cicéron : « S'il y a une prescience de l'avenir, toute la suite des événements ainsi liés entre eux aboutira à ne rien laisser en notre pouvoir. Par contre, si quelque chose dépend de notre vouloir, en retournant le raisonnement, on aboutit à supprimer la prescience de l'avenir. Voici comment se fait ce renversement : s'il y a un libre arbitre, tout n'arrive pas par l'effet du destin ; si tout n'arrive pas par l'effet du destin, l'ordre des causes n'est pas entièrement déterminé ; si l'ordre des causes n'est pas entièrement déterminé, l'ordre des événements non plus n'est pas déterminé dans la prescience divine, car ils ne peuvent se réaliser sans causes qui les précèdent et les produisent ; si l'ordre des événements n'est pas déterminé pour la prescience divine, ils n'arrivent pas tous comme Dieu a prévu qu'ils arriveraient : il n'y a pas en Dieu, d'après lui, de prescience universelle (*si est praescientia futurorum, sequentur illa omnia, quae conexa sunt, donec eo perueniatur, ut nihil sit in nostra uoluntate. Porro si est aliquid in nostra uoluntate, eisdem recursis gradibus eo peruenitur, ut non sit praescientia futurorum. Nam per illa omnia sic recurritur : si est uoluntatis arbitrium, non omnia fato fiunt ; si non omnia fato fiunt, non est omnium certus ordo causarum ; si certus causarum ordo non est, nec rerum certus est ordo praescienti Deo, quae fieri non possunt, nisi praecedentibus et efficientibus causis ; si rerum ordo praescienti Deo certus non est, non omnia sic ueniunt, ut ea uentura praesciuit ; porro si non omnia sic ueniunt, ut ab illo uentura praescita sunt, non est, inquit, in Deo praescientia omnium futurorum*). »

Pris dans ce dilemme, Cicéron effrayé par la perspective d'une négation du libre arbitre qui aboutirait à la mort de l'éthique et par suite des sociétés

—« si l'ordre des causes [...] est déterminé, [...] il n'y a plus de libre arbitre. Que si nous le concédons, ajoute-t-il, toute la vie humaine est bouleversée. En vain on fait des lois, en vain on a recours aux reproches, aux louanges, aux blâmes, aux exhortations. Il n'y a plus aucune justice à établir des récompenses pour les bons et des châtimens pour les méchants. »¹—,

préfère nier la prescience divine sous le nom de Cotta dans le *De Natura deorum*² —même s'il se range lui-même du côté de Balbus— et en son nom propre dans le *De Divinatione*³. Augustin assimile à une profession d'athéisme cette réfutation par Cicéron de la prescience divine au point d'appliquer à Cicéron le verset du psaume 13 « L'insensé a dit en son cœur : il n'y a point de Dieu ! »⁴. En soi-même, ce puissant repoussoir de l'athéisme sacrilège suffit à rejeter l'argumentation de Cicéron mais, puisqu'elle reposait sur le principe de l'incompatibilité de la prescience divine et du libre arbitre —du moins telle qu'il la reconstitue—, Augustin la réfute à son tour en montrant la compatibilité des deux notions, ce qui lui permet de christianiser la Providence stoïcienne comme nous le verrons plus loin⁵. Il nous suffit pour l'instant de dégager les deux arguments utilisés par Augustin pour établir la compatibilité de la prescience divine et du libre arbitre humain. Dans le premier, Augustin conjugue très habilement l'affirmation cicéronienne selon laquelle rien n'arrive sans cause efficiente⁶ et sa classification tripartite des causes en causes fortuites, naturelles et volontaires⁷ pour ramener ces trois causes à la volontaire et, posant que Dieu est « le dispensateur de tous les pouvoirs, mais non de tous les vouloirs »⁸, réaffirmer

¹ C. D., V, IX, 2 : « si autem certus est ordo causarum [...] nullumque est arbitrium uoluntatis ; quod si concedimus, inquit, omnis humana uita subuertitur, frustra leges dantur, frustra obiurgationes laudes, uituperationes exhortationes adhibentur, neque ulla iustitia bonis praemia et malis supplicia constituta sunt. »

² Voir Cicéron, *De Natura deorum*, III.

³ En fait, le *De Fato*.

- Voir C. D., V, IX, 1.

⁴ Ps. 13, 1 cité en C. D., V, IX, 1 : « Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus ».

⁵ Voir *supra*, « 1° La *Providentia* stoïcienne christianisée ».

⁶ Voir C. D., V, IX, 4 et Cicéron, *De Fato*, 10-11, 23-26.

⁷ Voir C. D., V, IX, 4, Cicéron, *De Fato*, 15, 34 et I. Bochet, « Le Livre V du *De Ciuitate Dei* », *Lectura del De ciuitate Dei di Agostino d'Ipbona. Libri I-X, Lectio Augustini XV-XVI-XVII. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum (coll. « *Studia Ephemeridis Augustinianum* », 86), p. 121.

⁸ C. D., V, IX, 4 : « *omnium potestatum dator, non uoluntatum* ».

le libre arbitre des volontés tout en maintenant le rôle de Dieu dans l'histoire. Le second argument joue sur les multiples sens de la nécessité dans l'expression « il est nécessaire (*necesse est*) » par exemple et, glissant du sens de nécessité contraignante à celle de nécessité logique, parvient à rendre possible une affirmation comme celle-ci

« il est nécessaire, lorsque nous voulons, que nous voulions par notre libre arbitre. »¹

qui fait plus que réconcilier la nécessité de la prescience divine avec le libre arbitre de la volonté puisqu'elle fonde la seconde sur la première. Dès lors, l'éthique et la morale sociale retrouvent une place

—« ce n'est pas en vain qu'il y a des lois, des réprimandes, des exhortations, des louanges et des blâmes »²—

et, surtout, la réfutation de la Providence-Prescience stoïcienne par Cicéron étant elle-même réfutée, Augustin peut y revenir mais au cours de cette argumentation, il l'aura insensiblement christianisée et peut donc désormais avancer que c'est le Dieu trinitaire —*retorsio* suprême de l'attaque initiale de ses adversaires païens— qui a accordé aux Romains l'accroissement de leur Empire en récompense de leurs vertus.

2° Le Dieu trinitaire « *donne les empires aux bons comme aux méchants* » en récompense de leurs vertus.

Ou plutôt : de leur vertu. Car il y a bien une vertu supérieure aux autres dont ont fait preuve les Romains et qui leur a valu d'être récompensés d'un grand Empire. C'est, bien qu'elle soit un « vice (*uitium*) »³, le désir de gloire. Et Augustin n'hésite pas, pour accrédi-ter cette assertion selon laquelle les Païens « *sont rendus meilleurs du moins par le désir de gloire et de la louange*

¹ C. D., V, X, 1 : « *necesse esse, ut, cum uolumus, libero uelimus arbitrio* ».

² C. D., V, X, 2 : « *non frustra sunt leges, obiurgationes exhortationes laudes et uituperationes* ».

³ Comme Augustin la qualifie non sans paradoxe, dans cette conception toujours très dialectique qu'il a des vertus des païens : C. D., V, XIII : « *<Les Romains> n'hésitèrent pas à mettre le salut <de leur patrie> au-dessus de leur propre salut, étouffant la passion de l'argent et de bien d'autres vices en faveur de ce vice unique : l'amour de la louange (<Romani> salutemque eius [i.e. : patriae] saluti suae praeponere non dubitauerunt, pro isto uno uitio, id est amore laudis).* »

humaine»¹, à s'appuyer sur l'autorité de Cicéron qui, dans la *République*, à propos de la formation du chef de l'État, « déclare qu'il faut le nourrir de gloire »² et, dans les *Tusculanes*, que « la gloire [...] enflamme tous les hommes pour l'étude »³ qui doit elle-même être poursuivie en vue du bien véritable. En effet, c'est pour ce désir de gloire que bien des Romains « ont sacrifié leurs intérêts privés à l'intérêt général »⁴. Et c'est grâce à ces sacrifices motivés par le désir de gloire que les Romains se débarrassèrent des rois au profit de « consuls » renouvelables tous les ans et dont la fonction n'était plus de dominer (*regnare*) mais de « conseiller (*consulere*) »⁵. Après la libération de la tutelle royale, le développement de Rome est dû, lui aussi, à cette même passion de la gloire ; et Augustin de citer Salluste :

« Une fois la liberté conquise, la cité — fait incroyable dans l'histoire — se développa avec une extrême rapidité, si grande était la passion de la gloire qui l'animait. »⁶

avant de le paraphraser, dans l'unique dessein de mieux mettre en avant le rôle positif de la passion de la gloire :

« Ce fut donc cette (*ista*) avidité de louange et cette passion de la gloire qui lui firent accomplir tant de merveilles, dignes précisément de louanges et de gloire au jugement des hommes ».⁷

Dans cette dernière citation, l'emploi par Augustin de l'adjectif démonstratif à connotation péjorative « *ista* » nous avertit qu'il considère comme ambivalente cette « vertu » que serait la passion de la gloire. D'ailleurs, il n'est pas le seul et Salluste qui attribuait tout à l'heure à cette passion romaine de la gloire le développement de Rome est maintenant cité par Augustin pour attester l'ambivalence du désir de gloire :

« Car l'honnête homme et l'homme sans volonté convoitent également la gloire, les honneurs, le pouvoir ; mais le premier y tend par la voie légitime (*uera uia*) ; le second, dépourvu de moyens honnêtes, s'efforce d'y arriver

¹ C. D., V, XIII : « *melius saltem cupiditate humanae audis et gloriae* ».

² C. D., V, XIII : « *quem dicit alendum esse gloria* » - Voir Cicéron, *De Republica*, V, 7, 9.

³ Cicéron, *Tusculanes*, I, 2, 4 : « *omnesque accenduntur ad studia gloria* » cité en C. D., V, XIII.

⁴ C. D., V, XV : « *priuatas res suas pro re communi [...] contempserunt* »

⁵ Voir C. D., V, XII.

⁶ Salluste, *Catilina*, VII, 3 cité en C. D., V, XII, 1 : « *ciuitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum breui creuerit ; tanta cupido gloriae incesserat* ».

⁷ C. D., V, XII : « *Ista ergo laudis auditas et cupido gloriae multa illa miranda fecit, laudabilia scilicet atque gloriosa secundum hominum existimationem* ».

par la ruse et la fourberie. »¹

Mais justement, selon Salluste, les anciens Romains n'ont pas manqué qui ont suivi cette seule vraie voie pour atteindre la gloire qu'est la vertu. Caton, dont Salluste disait « Moins il désirait la gloire, plus elle venait à lui »² en est un témoin par ses actes mais aussi dans un de ses discours longuement rapporté par Salluste³ et qu'Augustin résume ainsi :

*« C'est donc la vertu d'un petit nombre de citoyens s'efforçant de parvenir à la gloire, à l'honneur, au pouvoir par la voie véritable c'est-à-dire par la vertu elle-même qui est louée par Caton [...] »*⁴

et qui explique l'accroissement de Rome accordé par le Dieu trinitaire en récompense de cette vertu.

Car c'est bien le Dieu trinitaire qui au fil de la réfutation de la critique cicéronienne de la Providence stoïcienne a pris le visage de cette Providence et dont Augustin affirme donc qu'il détient le pouvoir d'accorder royaumes et empires :

*« Dans ces conditions, attribuons le pouvoir de donner royaumes et empires au seul vrai Dieu. »*⁵

Son argumentation s'appuie alors sur des listes d'exemples : de peuples qui ont bénéficié d'empires particulièrement importants comme les Perses et les Assyriens⁶, d'hommes romains de pouvoir⁷, de guerres dont la durée comme celle des empires et des règnes sont aux mains de Dieu⁸. Le chapitre suivant du livre V⁹ rappelant l'intervention récente de Dieu dans la défaite du Païen Radagaise devant Rome et imaginant les attaques qu'auraient alors lancées les Païens contre les Chrétiens ramène soudain le lecteur au livre I et à l'occasion de la rédaction de

¹ Salluste, *Catilina*, XI, 1s. cité en *C. D.*, V, XII, 3 : « Nam gloriam honorem imperium bonus et ignavus aeque sibi exoptant ; sed ille, inquit, uera uia nititur, huic quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit. »

² Salluste, *Catilina*, LIV, 6 cité en *C. D.*, V, XII, 4 : « Quo minus petebat gloriam, eo illum maius sequebatur ».

³ Voir Salluste, *Catilina*, LII, 19-24 cité en *C. D.*, V, XII, 5.

⁴ *C. D.*, V, XII, 6 : « *Paucorum igitur uirtus ad gloriam honorem imperium uera uia, id est ipsa uirtute, nitentium etiam a Catone laudata est.* »

⁵ *C. D.*, V, XXI : « *Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi uero Deo.* ».

⁶ Voir *C. D.*, V, XXI.

⁷ Voir *C. D.*, V, XXI.

⁸ Voir *C. D.*, V, XXII.

⁹ Voir *C. D.*, V, XXIII.

l'ouvrage¹. À bien y réfléchir, on comprend que cette affirmation du livre V selon laquelle c'est le Dieu des Chrétiens qui a permis l'accroissement de l'empire romain est bien la *retorsio* suprême de l'attaque païenne qui imputait au christianisme et à l'abandon des cultes païens le sac de Rome de 410.

S'il y a donc reprise par Augustin de la théologie païenne de la rétribution temporelle, c'est donc au prix d'une christianisation. Mais —et nous commençons à partir d'ici à envisager le dépassement par Augustin de cette théologie—, un autre écart consiste dans le fait que, là où les Païens voyaient dans l'octroi par leur Providence de l'empire aux Romains le signe d'un don exceptionnel en proportion des mérites exceptionnels de leurs vertus, Augustin voit dans le don par le Dieu trinitaire des empires une faveur courante, presque indifférente aux mérites des peuples qui en sont bénéficiaires : « *Dieu donne les empires aux bons comme aux méchants* » comme aime à le répéter Augustin, faisant allusion au verset de l'Évangile de Matthieu : « *Il fait lever le soleil sur les bons comme sur les méchants* »². C'est sinon le sens ultime, du moins dans la perspective argumentative et apologétique dans laquelle nous lisons ici le livre V, le sens de l'extraordinaire hymne du chapitre XI. En effet, celle-ci après une première strophe d'invocation tout autant métriquement ternaire que théologiquement trinitaire —« *Dieu souverain et véritable qui, avec son Verbe et son Esprit-Saint, sont Trois en Un* »³— met en parallèle la présence du Dieu trinitaire dans la création

—« *Lui qui a fait de l'homme / un être raisonnable / composé d'un corps et d'une âme [...]* »⁴—

et cette même présence dans l'histoire :

« *[...] et qui n'a pas voulu, quand cet homme eut péché / ni lui permettre d'être impuni, / ni l'abandonner sans miséricorde [...]* »⁵.

Or, Augustin poursuit cette hymne en déclinant longuement sur neuf strophes la

¹ Comme le souligne I. Bochet qui signale au début de son article « Le livre V... », art. cit. des correspondances entre le début du livre I et la fin du livre V (p. 109).

² Mt. 5, 45.

³ C. D., V, XI : « *Deus [...] summus et uerus cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt* ».

⁴ C. D., V, XI : « *qui fecit hominem / rationale animal / ex anima et corpore [...]* ».

⁵ C. D., V, XI : « *[...] qui eum peccantem / nec impunitum esse permisit / nec sine misericordia dereliquit [...]* ».

présence de la Trinité dans la création dans des triades qui ne sont pas sans rappeler le *De Trinitate* et qui commencent par ce vers : « [...] *Lui qui aux bons comme aux méchants a donné l'être comme aux pierres* »¹. Lorsqu'il reprend ensuite le parallèle² entre la création et l'histoire en écrivant cette dernière strophe :

« *ce Dieu, il serait absolument inconcevable qu'il ait voulu laisser les royaumes des hommes, leurs dominations et leurs servitudes, hors des lois de sa Providence.* »³,

il affirme bien sûr la présence de Dieu dans l'histoire au même titre que dans la création, mais on peut comprendre un sous-entendu : de même que le don qu'il fait de l'être à la création est gratuit « *aux bons comme aux méchants* », de même, le don qu'il accorde aux peuples des empires est indépendant de leurs mérites⁴, ce qui constitue une critique radicale de la théologie de la rétribution temporelle⁵ dont il propose un réel dépassement au sens où il distingue deux ordres de vertus et de récompenses.

3° Deux ordres de vertus et de récompenses

Les empires étant, comme tout bien terrestre, accordés par Dieu indifféremment « *aux bons comme aux méchants* », il n'y pas à s'étonner que, si Augustin a reconnu dans le désir de gloire des Romains la vertu qui explique

¹ *C. D.*, V, XI : « [...] *qui bonis et malis essentiam etiam cum lapidibus [...] dedit* ».

² Pour une mise en évidence de la structure parallèle de cette hymne, voir la disposition a – b – a' – b' dans P. Cambronne, *Voyage 2, Op. cit.*, p. 56-57.

³ *C. D.*, V, XI : « *nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse uoluisse* ».

⁴ Voir aussi *C. D.*, V, XXVI, 1, très proche de cette hymne du chapitre XI : « Quant aux autres biens de cette vie [*i.e.* : les biens terrestres], honneurs ou richesses, Dieu les donne aux bons comme aux méchants comme il leur donne le monde lui-même, la lumière et l'air ; la terre, les eaux et les fruits ; l'âme et le corps de l'homme ; les sens, l'intelligence et la vie ; parmi lesquels figure aussi l'étendue, si grande soit-elle, de l'Empire, qu'Il dispense suivant les lois du gouvernement des temps (*Cetera uero uitae huius uel fastigia uel subsidia, sicut ipsum mundum lucem terras aquas fructus ipsiusque hominis animam corpus, sensus mentem uitam, bonis malisque largitur ; in quibus et etiam quaelibet imperii magnitudo, quam pro temporum magnitudine dispensat.*) ».

⁵ C'est l'interprétation que donne I. Bochet de cette hymne, « Le livre V », art. cit., p. 124 : « L'inscription de l'homme dans le cosmos est rappelée à dessein : elle vise à mettre le pouvoir politique sur le même plan que les biens de la nature et à en faire par conséquent un bien que Dieu donne aux bons comme aux méchants, à la différence du vrai bonheur qu'il réserve aux bons ».

qu'ils aient reçu un grand empire en récompense, cette vertu ne soit pas parfaite. Et de fait, l'ambivalence¹ est constante dans le regard que porte Augustin sur cette « vertu » qu'il qualifie même de « vice (*uitium*)»². Ainsi, dès qu'il la nomme au chapitre XII pour reconnaître en elle avec Salluste le moteur de la conquête par les Romains de la liberté par rapport aux rois³, Augustin ajoute que cette même passion de la gloire fut le moteur d'un immense appétit de domination dont on sait quelles connotations négatives il a dans son esprit

—« Mais quand ils eurent conquis la liberté, une passion si ardente de la gloire les envahit que la seule liberté leur parut peu de chose, à moins de lui adjoindre la domination »⁴—,

s'appuyant cette fois sur l'autorité de ces fameux vers de l'*Énéide* qui font de la domination le destin spécifique du peuple romain :

« Quant à toi, Romain, souviens-toi de soumettre les peuples à ton empire ! Ton art à toi, sera d'imposer les lois de la paix, d'épargner les nations soumises, de dompter les superbes. »⁵

Plus loin, dans les portraits que Salluste dresse de Caton et de César, à César qui semble chercher l'occasion de faire éclater sa gloire

—« Or, il fait l'honneur à César d'avoir convoité un grand commandement militaire, une armée et une guerre nouvelle où pût briller son talent »⁶—,

il semble, à ce que rapporte Augustin, préférer Caton dont il dit :

« Moins il désirait la gloire, plus elle venait à lui. »⁷

Mais même Caton n'est pas parfait aux yeux d'Augustin qui corrige Salluste en écrivant :

¹ Sur le jugement que porte Augustin sur les vertus des Païens, voir J. Wang Tch'ang-Tché *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, Beauchesne, 1938.

² C. D., V, XIII : « <Les Romains> n'hésitèrent pas à mettre le salut <de leur patrie> au-dessus de leur propre salut, étouffant la passion de l'argent et de bien d'autres vices en faveur de ce vice unique : l'amour de la louange (<Romani> *salutemque eius [i.e. : patriae] saluti suae praeponere non dubitauerunt, pro isto uno uitio, id est amore laudis*). »

³ Voir Salluste, *Catilina*, VII, 3 cité en C. D., V, XII, 1 : « Une fois la liberté conquise, la cité —fait incroyable dans l'histoire— se développa avec une extrême rapidité, si grande était la passion de la gloire qui l'animait (*ciuitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum breui creuerit ; tanta cupido gloriae incesserat*). »

⁴ C. D., V, XII, 2 : « *Sed cum esset adepta libertas, tanta gloriae cupido incesserat, ut parum esset sola libertas, nisi et dominatio quareretur*. »

⁵ Virgile, *Énéide*, I, 851-853 cité en C. D., V, XII, 2 : « *Tu regere imperio populos, Romane, memento / (Haec tibi erunt artes) pacique imponere morem, / Parcere subiectis et debellare superbos*. »

⁶ C. D., V, XII, 2 : « *In laudibus autem Caesaris posuit, quod sibi magnum imperium, exercitum, bellum nouum exoptabat, ubi uirtus enitescere posset*. »

⁷ Salluste, *Catilina*, LIV, 6 cité en C. D., V, XII, 4 : « *Quo minus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur*. »

« même les honneurs qu'a brigüés Caton, il n'aurait pas dü les briguer : la cité, sans qu'il le demandät, devait les décerner à sa vertu. »¹

Enfin, pour discréditer plus globalement ces prétendues vertus qui auraient valu aux Romains leur grand Empire, Augustin, qui utilise Salluste depuis le début de ce chapitre XII, ne peut s'empêcher d'avoir recours à cette affirmation déjà citée de Salluste selon laquelle les vertus des Romains n'ont réussi à combattre les dissensions internes au peuple que tant qu'ils ont eu à redouter le retour de Tarquin et la domination des Étrusques ; dès que ces craintes eurent disparu, ce ne fut que discordes notamment entre plébéiens et patriciens².

Plus loin, au chapitre XIX, dans cette oscillation dialectique caractéristique de l'ambivalence de son jugement sur les vertus païennes, Augustin semble réhabiliter le désir de gloire humaine en ce qu'il peut tempérer le désir de domination de celui qui cherche celle-ci en passant par celle-là, tandis que celui qui, comme Néron, vise la domination sans se soucier de sa réputation, s'avère un monstre³. Mais un niveau supérieur se rencontre de la gloire humaine : c'est lorsqu'elle est servie par la vertu⁴. Et, puisque

« sans le véritable culte du vrai Dieu, personne n'est capable de posséder la vraie vertu et que la vertu n'est pas vraie quand elle se met au service de la gloire humaine »⁵,

comme tient à le dire Augustin aux Païens nourris de stoïcisme⁶, retournant contre eux la caricature traditionnelle chez les Stoïciens des Vertus esclaves de la Volupté⁷ épicurienne et suggérant que

« si l'on faisait un tableau représentant les vertus au service de la gloire humaine, il n'aurait pas non plus la beauté qu'il mérite »⁸,

alors, un niveau encore supérieur de gloire humaine se rencontre lorsque cette

¹ C. D., V, XII, 4 : *« et honores, quos petiuit Cato, petere non debuit, sed eos ciuitas ob eius uirtutem non petenti dare. »*

² Voir C. D., V, XII, 6 et Salluste, *Histoires*, fragm. I, 11.

³ Voir C. D., V, XIX.

⁴ Voir C. D., V, XIX.

⁵ C. D., V, XIX : *« neminem sine uera pietate, id est ueri Dei uero cultu, ueram posse habere uirtutem, nec eam ueram esse, quando gloriae seruit humanae ».*

⁶ Ou aux Chrétiens pélagiens ou aux deux catégories en même temps puisque les thèses pélagiennes se réalimentaient volontiers aux sources stoïciennes.

⁷ Voir C. D., V, XX.

⁸ C. D., V, XX : *« Sed non existimo satis debiti decoris esse picturam, si etiam talis fingatur, ubi uirtutes humanae gloriae seruiunt ».*

gloire humaine est rapportée à la gloire de Dieu¹ comme le font les martyrs chrétiens qui, en cela, « ont surpassé les Scaevola, les Curtius, les Décius »².

Mais, bien sûr,

« parce que ces Romains appartiennent à la cité terrestre et que la fin de tous leurs devoirs envers elle était son salut et son règne, non dans le ciel mais sur la terre [...], que pouvaient-ils aimer d'autre que la gloire grâce à laquelle ils désiraient vivre en quelque sorte après leur mort dans la bouche de leurs admirateurs ? »³,

Ils ont donc avec cet empire terrestre « reçu leur récompense », l'expression évangélique⁴ n'étant pas nécessairement reprise par Augustin avec sa connotation négative, mais au sens où ils l'ont reçu comme récompense terrestre de leurs vertus terrestres⁵ : dans leur ordre⁶.

4° Une utilisation en vue de la Cité Céleste par la pédagogie divine

Comme appartenant à un ordre inférieur, la cité terrestre est de l'ordre de l'*uti* tandis que la Cité Céleste est de l'ordre du *frui*. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'Augustin puisse envisager que Dieu dans sa pédagogie divine utilise la Cité terrestre en vue de l'édification de la Cité céleste. C'est ainsi que nous comprenons le long chapitre XVIII dans lequel Augustin déroule un catalogue de dix *exempla* des plus classiques de l'historiographie romaine⁷ —Lucius Junius

¹ Voir C. D., V, XIV.

² C. D., V, XIV : « Scaeuolas et Curtios et Decios [...] superarunt ».

³ C. D., V, XIV : « cum illi essen in ciuitate terrena, quibue propositus erat omnium pro illa officiorum finis incolumitas eius et regnum non in caelo, sed in terra [...] quid aliud amarent quam gloriam, qua uolebant etiam post mortem tamquam uiuere in ore laudantium ? »

⁴ Voir Mt. 5, 45 cité en C. D., V, XV.

⁵ Ce qui n'empêche pas de voir dans l'application de ce verset aux Romains qui ont reçu l'Empire en récompense une polémique par rapport à Cicéron qui, dans le *De Republica*, promettait la vie éternelle aux artisans de la grandeur de l'Empire : « Tous ceux qui ont contribué au salut, à la prospérité, à l'accroissement de leur patrie, peuvent compter qu'ils trouveront au ciel une place bien définie qui leur est assignée, pour qu'ils jouissent dans le bonheur, d'une vie éternelle. » (Cicéron, *De Republica*, VI, 13, 13). Voir I. Bochet, « Le livre V... », art. cit., p. 128.

⁶ G. Bonner, « 'Perpecerunt mercedem suam' » : The background ant Theological Implications of 'De ciuitate' V, 15 », *Studia Patristica*, n°XVIII, 5, 1990, p. 3-7.

⁷ Voir le tableau des sources de ces *exempla* du chapitre XVIII —Tite-Live et ses abrégiateurs Florus et Eutrope mais, surtout, Valère-Maxime, Virgile et Sénèque— dans P. Cambronne, « La *Prouidentia*... », art. cit., p. 36.

Brutus¹, Manlius Torquatus, Marcus Furius Camillus, Mucius Scaevola, Curtius, les Decii, Marcus Horatius Pulvillus, Attilius Regulus, Publius Valerius Publicola et Quintus Cincinnatus²— non sans ajouter après la mention de l'exploit de chacun une formule comme « *Pourquoi donc [les Chrétiens] se glorifieraient-ils?* » ou « *Pourquoi s'enorgueillira[ent]-il[s]?* »³ en accomplissant un précepte évangélique que, dans un périlleux exercice —ou jeu?— rhétorique, Augustin choisit en rapport avec l'exploit du héros païen.

En effet, un examen attentif de ce catalogue⁴ permet d'en dégager une classification qui distingue, d'un côté, les vertus de dévouement à la patrie et de sentiment du devoir placé plus haut que l'amour paternel considérées comme de fausses valeurs ou « *anti-Valeurs* » et, de l'autre, celles de pauvreté, de désintéressement et de dévouement traitées comme des « *demi-Valeurs* »⁵ sur le chemin de la Cité céleste.

Mais, au-delà de cette réelle différence d'appréciation des *exempla* de la part d'Augustin, l'ensemble du catalogue ne cherche peut-être pas tant à évaluer les différentes vertus païennes et certainement pas à les préférer au respect chrétien des préceptes du Christ—comme une lecture rapide pourrait y inciter— qu'à subordonner l'ensemble des vertus des Païens à l'édification de la Cité céleste, Dieu utilisant les vertus païennes pour aiguillonner les Chrétiens à faire mieux pour la Cité d'en-haut et dans l'humilité.

c) Vers la *Ciuitas Dei*

Transition vers la seconde partie de la *Cité de Dieu* sur la question des biens matériels dont font partie la constitution et l'accroissement d'un empire — comme le livre X constituera une transition vers cette seconde partie sur la question de la vie éternelle—, le livre V oriente insensiblement le lecteur vers la

¹ Voir *C. D.*, V, XVIII, 1.

² Voir *C. D.*, V, XVIII, 2.

³ *C. D.*, V, XVIII, 2 : « *quid se iacent* » ; *C. D.*, V, XVIII, 2 : « *cur extollatur* ».

⁴ Comme celui de P. Cambronne dans *Un Voyage I, Op. cit.*, p. 135-139.

⁵ Le nom est de P. Cambronne dans *Un Voyage I, Op. cit.*, p. 139.

Cité de Dieu d'abord en christianisant habilement la Providence stoïcienne pour faire du Dieu trinitaire le seul dispensateur d'empires, ensuite en orientant le regard du spectateur de l'histoire de l'*imperium* terrestre vers la *ciuitas* céleste.

1° La *Providentia* stoïcienne christianisée

Nous avons déjà¹ reconnu la théologie stoïcienne du destin dans celle des

*« philosophes qui appellent destin non la position des astres telle qu'elle est au moment où chaque être est conçu, naît et prend essor, mais l'enchaînement de toutes les causes par lesquelles se réalise tout ce qui arrive [...] »*².

Or, poursuit Augustin, « [...] il n'y a pas à s'attarder contre eux à une inutile querelle de mots »³, affirmation qui sous-entend que les conceptions chrétienne et stoïcienne de Dieu et de la Providence se confondent :

*« Car cet ordre même et cet enchaînement de causes, ils l'attribuent à la volonté et à la puissance d'un Dieu suprême qui, nous le croyons parfaitement et en pleine vérité, connaît toutes choses avant qu'elles arrivent et n'abandonne rien au désordre »*⁴.

Or, identifier ces deux conceptions, c'est, à l'évidence, aller vite en besogne⁵. Mais c'est le but d'Augustin au point où il en est de son œuvre apologétique, pressé qu'il est en ce livre V, d'assurer la transition vers l'idée que, loin que les Romains aient reçu leur Empire de leurs dieux païens, c'est le Dieu trinitaire chrétien qui leur a donné cet *imperium* tout en dirigeant l'histoire vers une *ciuitas* céleste. Aussi s'ingénie-t-il, tout au long de ces chapitres VIII, IX et X à trouver des rapprochements entre les conceptions chrétienne et stoïcienne de Dieu et de sa Providence. Ainsi, n'est-ce pas par hasard, semble-t-il, qu'il ait choisi au chapitre VIII, pour attester l'idée que les Stoïciens partagent avec les Chrétiens la foi en la

¹ Voir *supra*, « 2° *Fatum* : La théologie stoïcienne du Destin ».

² C. D. V, VIII : « *Qui uero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur uel nascitur uel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant [...]* ».

³ C. D. V, VIII : « *non multum cum eis de uerbi controuersia laborandum atque certandum est* ».

⁴ C. D. V, VIII : « *quandoquidem ipsum causarum ordinem et quandam connexionem dei summi tribuunt uoluntati et potestati, qui optime et ueracissime creditur et cuncta scire antequam fiant, et nihil inordinatum relinquere* ».

⁵ Voir I. Bochet, « Le livre V... », p. 118 : « peut-on, pour autant, identifier purement et simplement la Providence chrétienne au *fatum* stoïcien ? ».

volonté d'un Dieu suprême, des citations stoïciennes appelant ce Dieu suprême du nom de « Père » : celle-ci de Sénèque :

« Conduis-moi, ô Père (*pater*) souverain, maître des hauteurs du ciel, partout où il te plaît [...] . »¹

et celle-là d'Homère dont se réclamaient souvent les Stoïciens au dire de Cicéron son traducteur :

« Il en est des cœurs des hommes comme des terres fécondes : ils sont éclairés par Jupiter lui-même, Père (*pater*) des dieux. »²

Un autre rapprochement d'expressions se découvre au paragraphe 4 du chapitre IX. Augustin voulant montrer contre Cicéron la compatibilité du libre arbitre humain et de la prescience divine y utilise la classification pensée par Cicéron lui-même des causes en causes fortuites, naturelles ou volontaires et les ramène toutes aux seules causes volontaires « *procédant de cette nature qui est souffle de vie* ». ³ Le choix de ce nom de « *souffle* (*spiritus-πνεῦμα*) » qui à la fois connote la doctrine stoïcienne du *πνεῦμα* et, en même temps, renvoie au nom de la troisième personne de la Trinité est particulièrement habile. Il n'y a pas jusqu'au nom « *Fatum* » qu'Augustin ne fasse dériver étymologiquement — et à juste titre⁴ — de « *fari* » de telle sorte de la rapprocher de la Parole divine telle qu'elle s'exprime dans les Écritures⁵.

Plus profondément encore qu'au plan de ces rapprochements un peu forcés d'expressions, I. Bochet⁶ lit derrière l'affirmation au chapitre x d'une nécessité divine qui garantit la prescience divine — dernier argument d'Augustin contre l'exclusion réciproque du libre arbitre humain et de la prescience divine — et, plus particulièrement, sous cette expression « *c'est par son secours que nous sommes ou que nous serons libres* »⁷, la doctrine augustinienne de la grâce comme source

¹ Sénèque, *Epistulae*, 107, 11 : « *Duc, summe pater altique dominator poli, / Quocumque placuit [...]* ».

- Voir Cléanthe, « Hymne à Zeus » et P. Cambronne, « L'Universel et le Singulier », *L'Hymne à Zeus* de Cléanthe. Notes de lecture ».

² Homère, *Odyssée*, XVIII, 136-137 : « *tales sunt hominum mentes, quali pater ipse / Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras* ».

³ *C. D.*, V, IX, 4 : « *illius naturae scilicet, quae spiritus uitae est* ».

⁴ Voir Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 337 et Varron, *De Lingua latina*, VI, 52.

⁵ Voir *C. D.*, V, IX, 3.

⁶ Voir I. Bochet, « Le livre V... », art. cit., p. 123.

⁷ *C. D.*, V, X, 1 : « *quo adiuuante sumus liberi uel erimus* » cité par I. Bochet, « Le livre V... », art.

de la vraie liberté, qu'on ne peut pas tirer de la conception stoïcienne de Dieu et de la Providence¹. De son côté, P. Cambronne met en évidence que seule une certaine « théologie implicite du Temps et de l'Histoire » permet à Augustin de « combattre l'équivalence cicéronienne entre *praescientia* et *necessitas* » en situant « la liberté humaine [...] dans le Savoir de Dieu dont le Temps est d'un autre ordre ». Or, même si cette intuition est peut-être implicite dans la conception du temps du plus Ancien Stoïcisme comme dans le texte de Chrysippe cité plus haut, elle est nourrie de « la Théologie biblique du Temps de Dieu »² telle qu'elle se révèle dans ce verset si constant dans la méditation d'Augustin : « *Mille ans sont comme un jour à tes yeux.* »³ Aussi voit-on bien que la confusion des conceptions chrétienne et stoïcienne de Dieu et de la Providence ont été rapprochées de force : la *Providentia* stoïcienne a été christianisée.

2° De l'*Imperium* terrestre à la *Ciuitas* céleste

Comment, d'autre part, interpréter ce livre V, du point de vue de l'historiographie ? Selon nous, son objectif est de hisser l'histoire du point de vue de l'historiographie classique qui retrace l'histoire des empires terrestres au point de vue de l'édification de la *Ciuitas* céleste.

En effet, si on veut reprendre la typologie des historiographies selon H. Inglebert⁴, ce livre V se situe clairement du côté de l'historiographie latine, celle-là même qui, loin de célébrer les conquêtes romaines comme des hauts faits héroïques, rêve d'une alliance équitable entre Rome et les autres cités. C'est bien, en quelque sorte, ce que permet l'édit de Caracalla en 212. Que n'a-t-il été pris plus tôt, avant toutes ces guerres de conquêtes, s'écrie Augustin, qui, du même coup, dans ce chapitre XVII, ruine à l'avance le bénéfice pour Rome des dix

cit., p. 123.

¹ I. Bochet, « Le livre V... », art. cit., p. 123 : « On reconnaît l'allusion à la doctrine augustinienne de la grâce comme source de la vraie liberté : doctrine tout autre que la conception stoïcienne du *fatum* ».

² Voir P. Cambronne dans *Saint Augustin. Un Voyage I, Op. cit.*, p. 146.

³ *Ps.* 90 (89), 4

⁴ Voir H. Inglebert, *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.*

exempla qu'il semble pourtant mettre en exergue au chapitre suivant au point de provoquer la honte chez les Chrétiens :

« Surtout si l'on avait fait tout de suite ce qu'on fit très gratuitement et très humainement plus tard : associer à la Cité les ressortissants de l'Empire et les déclarer citoyens romains ; ainsi le privilège d'un petit nombre était étendu à tous, à charge seulement de nourrir aux frais de l'État cette plèbe qui n'avait pas de champs à elle. »¹

H. Inglebert interprète ce chapitre comme une prise de position latine d'Augustin². C'est surtout un moyen pour Augustin, nous semble-t-il, de désacraliser l'histoire républicaine : Par ses conquêtes, elle a touché au vice suprême qu'est la *dominatio*. La *Ciuitas* céleste est d'un autre ordre.

Du moins, l'Empire devenu chrétien se rapproche-t-il au moins de manière asymptotique de cet idéal de la *Ciuitas* céleste ? Peut-être, mais rien n'est moins sûr ni surtout moins automatique, semble dire Augustin par les portraits du prince chrétien idéal au chapitre XXIV, l'évocation du règne de Constantin au chapitre XXV et du règne de Théodose au chapitre XXVI³. D'abord parce qu'« un empereur chrétien ne ferait pas une cité de Dieu sur terre »⁴. Ensuite, parce que, si Augustin assure que le portrait de l'empereur chrétien du chapitre XXIV tout entier fait de treize conditions comme autant de béatitudes —« nous les appelons heureux si [...] »⁵— fera de lui un « heureux (*felix*) » au sens où il atteindra vraiment la vie éternelle et non pas la fausse éternité que s'attribuaient par imposture les empereurs avec ce titre de *Felix*, il ne le dit nullement des empereurs chrétiens historiques —et non plus idéaux— qu'ont été Constantin et Théodose. En effet, même si Augustin se plaît à souligner les qualités chrétiennes du premier, fondateur d'une ville —Constantinople— sans idoles et du second, repentant dans

¹ C. D. V, XVIII, 1 : « praesertim si mox fieret, quod postea gratissime et humanissime factum est, ut omnes ad imperium Romanum imperium pertinentes societatem acciperent ciuitatis et Romani ciues essent, ac sic esset omnium, quod era ante paucorum ; tantum quod plebs illa, quae suos agros non haberet, de publico uiueret ».

² Voir H. Inglebert, *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.*, « D. Imperium et potestas regia », p. 450-457.

³ Voir E. Cavalcanti, « 'Virtus et felicitas' » : Gli elogi degli imperatori cristiani nel V libro del 'De civitate Dei' di Agostino e i panegirici latini per Costantino e Teodosio » in G. A. Privitera (ed.), *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, scritti in onore, 2, Roma, Gruppo Editoriale Internazionale, 1994, p. 447-500.

⁴ Comme l'écrit H. Inglebert dans son ouvrage *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.* (p. 456) paraphrasant cette phrase des *Enarrationes in Psalmos*, XCIII, 19 : « Etsi christiani facti sunt imperatores, numquid diabolus christianus factus sit ? ».

⁵ C. D. V, XXVI, 1 : « felices eos dicimus si [...] »

l'affaire de Thessalonique¹ et s'il précise que

« ces bonnes œuvres et d'autres semblables [...] ont pour récompense la félicité éternelle que Dieu dispense uniquement aux âmes réellement pieuses. »²,

c'est en tant que Chrétiens, par leur foi et leurs mœurs personnelles que ces hommes ont pu mériter la cité éternelle Et cela est d'un tout autre ordre que les faveurs terrestres faites aux empereurs et qui constituent les éléments attendus de l'éloge du souverain comme genre littéraire³ ; la meilleure preuve est que ces faveurs sont faites indifféremment aux empereurs chrétiens et païens, aux « *bons comme aux méchants* » :

« Pour nous, si nous appelons heureux certains empereurs chrétiens, ce n'est pas parce qu'ils ont régné plus longtemps, ou laissé après une mort paisible le trône à leurs fils, ou dompté les ennemis de l'État, ou réussi à prévenir et à réprimer les citoyens rebelles à leur autorité. Ces succès et les autres faveurs et consolations de cette vie pleine de misère, des adorateurs des démons ont été jugés dignes eux aussi d'en bénéficier, sans appartenir comme nos empereurs au royaume de Dieu. »⁴

Si donc Augustin rappelle que Théodose a réussi à supprimer les tyrans Maxime et Eugène⁵, ce n'est certainement pas, comme le font les panégyristes chrétiens⁶, pour montrer une faveur spéciale de Dieu pour l'empereur chrétien car cette faveur toute terrestre est accordée selon Augustin aux chrétiens comme aux païens. C'est, au contraire, pour souligner qu'il a été, lors de ses victoires, à l'écoute des prophéties inspirées du moine Jean, qualité proprement chrétienne et qui, à ce titre, comme sa destruction iconoclaste des statues de Jupiter dans les Alpes, son soutien de l'Église et, surtout, sa pénitence lors de l'affaire de

¹ Voir *C. D.* V, XXVI, 1.

² *C. D.* V, XXVI, 1 : « *quorum operum merces est aeterna felicitas, cuius dator est Deus solis ueraciter piis.* »

³ Voir Pline, *Panégyrique de Trajan* ; Dion Chrysostome, *Discours*.

⁴ *C. D.* V, XXIV : « *Neque enim nos Christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus, quia uel diutius imperarunt uel imperantes filios morte placida reliquerunt, uel hostes rei publicae domuerunt uel inimicos ciues aduersus se insurgentes et cauere et opprimere potuerunt. Haec et alia uitae huius aerumnosae uel munera uel solacia quidam etiam cultores daemonum accipere meruerunt, qui non pertinent ad regnum Dei, quo pertinent isti.* »

⁵ Voir *C. D.*, V, XXVI, 1.

⁶ Voir l'article de Y.-M. Duval, « L'éloge de Théodose dans la *Cité de Dieu* (V, 26, 1). Sa place, son sens, ses sources » (*Recherches Augustiniennes*, 4, 1996, 135-179) qui montre précisément la distance que prend Augustin avec ses sources notamment Pacatus et son *Panégyrique de Théodose* et Rufin dont la théologie de l'histoire « qui continue l'œuvre d'Eusèbe de Césarée garde en effet l'idée d'un pouvoir impérial favorisé par Dieu, lorsqu'il défend la foi chrétienne. » (I. Bochet, « Le livre V... », art. cit., p. 138).

Thessalonique¹, peut lui valoir la vraie félicité : celle de la *Ciuitas* céleste.

On pourra donc voir avec H. Inglebert dans cet éloge de Théodose une preuve supplémentaire que *La Cité de Dieu* signe une « réaction anti-eusébiennne »² comme l'atteste aussi le fait que n'est jamais avancée dans ce livre V « l'hypothèse d'Origène reprise par Eusèbe, Ambroise ou Prudence selon laquelle Dieu aurait voulu l'empire romain pour favoriser l'expansion du christianisme »³ puisque le seul rôle que reconnaît Augustin à l'Empire romain dans l'économie divine de l'histoire est son utilisation par la pédagogie divine en vue de l'édification de la Cité céleste. Mais, cette prise de position anti-eusébiennne est surtout le signe qu'Augustin oriente les regards de son lecteur de l'*Imperium* terrestre vers la *Ciuitas* céleste qui ne saurait se confondre avec lui.

¹ Voir *C. D.* V, xxvi, 1.

² Voir H. Inglebert, *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.*, « Troisième partie : Les réactions anti-eusébiennes » (p. 365), « Livre VII : Augustin d'Hippone et la *Cité de Dieu* » (p. 395).

³ H. Inglebert, *Les Romains chrétiens...*, *Op. cit.*, p. 482.

Chapitre VI : *CIVITAS* : Une ecclésiologie mystique

Augustin ayant non seulement au livre IV critiqué l'idéologie de l'*imperium*—comme il avait critiqué au livre I le caractère partiel de la mémoire païenne de l'histoire et au livre II son caractère partiel— mais ayant aussi au livre V proposé un dépassement de cette idéologie en amorçant une transition vers un concept supérieur : celui de la *ciuitas*, il n'est pas étonnant qu'il propose des livres XI à XXII une relecture chrétienne de l'histoire fondée sur cette notion de *ciuitas*, exactement comme il avait opposé, à la mémoire païenne partielle, une mémoire chrétienne totalisante fondée sur la notion d'*aeternitas*¹ et, à la mémoire païenne partielle, une mémoire chrétienne ouverte sur le mystère du mal grâce à la notion d'*ordo*². Mais avant de contempler cette nouvelle notion de *ciuitas* « à l'œuvre » dans les livres XI à XXII, il convient de voir comment, de ses sources à la fois bibliques et classiques, Augustin en a fait une notion théologique capable de soutenir sa vision totalisante de l'histoire.

¹ Voir *supra*, « Chapitre II : *AETERNITAS* : Une mémoire totalisante ».

² Voir *supra*, « Chapitre IV : *ORDO* : Une mémoire ouverte ».

A. Des philosophies classiques à la théologie

Tant d'études¹ ont été publiées sur le « thème » des deux cités et, plus particulièrement sur ses « sources », depuis les premiers pas de Luras et de Rondet² jusqu'à la synthèse de Van Oort³ qu'il devient à la fois impossible et inutile de les présenter ici. Par ailleurs, d'une part, l'enquête sur les origines du thème hors de la pensée augustinienne — cherchées et trouvées aussi bien dans la Bible, le platonisme, le stoïcisme ou le manichéisme — en fait un concept presque universel⁴ tandis que, d'autre part, un examen de l'appropriation personnelle de ce thème par Augustin fait surtout ressortir comme singularité l'application de ce thème à l'histoire. En effet, à peine le thème est-il esquissé dès 390 dans le *De uera Religione*, sous l'appellation de « deux genres » et non encore de deux « cités », qu'il est appliqué à une lecture de l'histoire de l'humanité :

« Dans une certaine mesure, pris dans son ensemble, le genre humain est comme un homme unique dont la vie se déroule depuis Adam jusqu'à la fin de ce siècle. [...] Il apparaît comme divisé entre deux genres »⁵.

Plus tard dans le *De catechizandis Rudibus*, la même application du thème à l'histoire se retrouve mais cette fois avec le concept de « cités » :

« Deux Cités, celle des injustes, celle des Justes, poursuivent leur marche depuis l'origine du genre humain jusqu'à la fin du monde : mêlées dans leur corps, mais distinctes dans leurs volontés, mais destinées à être séparées de corps au jour du Jugement. »⁶

¹ Voir, entre autres études, E. Boularand, « Le Thème des deux cités chez saint Augustin », *Les Études philosophiques*, n°2, 1962, p. 212-231 ; G. Bardy, « La formation du concept de cité de Dieu dans l'œuvre de saint Augustin », *L'année théologique augustinienne*, n°12, 1952, p. 5-19.

² Voir A. Luras et H. Rondet, « Le Thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin », *Études Augustiniennes*, p. 99-162 et A. Luras, « Deux Cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du *De Civitate Dei* », *La Ciudad de Dios*, 167/2, 1954, p. 117-152.

³ Voir J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*, Leyde, Brill, 1991 ; Id., « *Ciuitas Dei — terrena cuiitas : The concept of the Two Antithetical Cities and its Sources (Books XI-XXII)* », *Augustinus, De ciuitate Dei*, Berlin, 1997, p. 157-169.

⁴ Voir P. Cambronne, *Saint Augustin, Un Voyage*, 2., *Op. cit.*, p. 47 : « Faut-il tenter de trouver des sources possibles à cette notion de 'Cité' dans *La Cité de Dieu*? L'entreprise n'est sans doute pas très utile, vu l'universalité d'un tel concept ! ».

⁵ Augustin, *De uera Religione*, XXVII.50 : « *Sic proportione uniuersum genus humanum, cuius tamquam unius hominis uita est ab Adam usque ad finem huius saeculi [...] in duo genera distributum appareat.* »

⁶ Augustin, *De catechizandis Rudibus*, XIX.31 : « *Duae itaque ciuitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae*

Enfin, l'opposition de deux amours au cœur de ces deux cités permet au *De Genesi ad litteram* d'étendre l'application du thème à l'histoire angélique :

« Ces deux amours [...] nous ont précédés dans le monde des Anges, l'un chez les Bons, l'autre chez les Mauvais traçant les frontières entre les deux cités du genre humain [...] De ces deux Cités, peut-être, s'il plaît à Dieu, en parlerai-je plus longuement, ailleurs. »¹.

« Ailleurs » c'est-à-dire dans *La Cité de Dieu* car, on le sent bien, tout est prêt dans la pensée augustinienne pour l'écriture d'une relecture chrétienne de l'histoire jusqu'à cette formule de l'*Enarratio in Psalmos* si proche de celle du livre XIV de *La Cité de Dieu* : « Deux amours fondent ces deux Cités : l'amour de Dieu fonde Jérusalem, l'amour du siècle fonde Babylone. »²

Plus qu'enquêter sur les sources du « thème » des deux cités, il nous faut donc mettre en évidence les schémas qui permettent à Augustin de l'appliquer à l'histoire puisque c'est cette application et non le thème en lui-même qui fait la spécificité de l'œuvre d'Augustin et, plus particulièrement, comme le sommet d'une longue recherche, de *La Cité de Dieu*³. Pour autant avant cela, nous parcourrons les sources possibles du thème de la « cité de Dieu » mais en tant qu'elles ont pu permettre à Augustin d'élaborer le concept d'une cité à la fois concrète et idéale — pour le dire en un mot « mystique » —, à la fois déjà réalisée et en cours de réalisation de telle sorte que l'histoire puisse être lue comme un progrès vers sa réalisation.

corporibus, sed uoluntatibus separatae, in die uero iudicii etiam corpore separandae. »

¹ Augustin, *De Genesi ad litteram*, XI, xv.20 : « *Hi duo amores [...] praecesserunt in angelis, alter in bonis, alter in malis, et distinxerunt conditas in genere humano ciuitates duas [...] De quibus duabus ciuitatibus latius fortasse alio loco, si Dominus uoluerit, disseremus. »*

² Augustin, *Enarratio in Psalmum 64*, 2 : « *Duas istas ciuitates faciunt duo amores : Jerusalem facit amor Dei, Babyloniam fecit amor saeculi. »*

- Il ne manque plus, pour décider Augustin à se lancer dans la rédaction du « *magnum opus et arduum* » que l'insolente attaque païenne lors du Sac de Rome prétendant s'appuyer sur une lecture de l'histoire — un comble, pour Augustin — et le danger que représentent pour les demi-chrétiens d'Afrique ces arguments ressassés par les sénateurs Romains, nostalgiques de la Rome païenne et réfugiés sur les côtes africaines.

³ Voir G. O'Daly, *Augustine's City of God*, *Op. cit.*, p. 62 : « La somme totale des influences possibles n'égalé pas le champ sémantique du thème des deux cités et des thèmes connexes tels que nous les trouvons dans la *Cité de Dieu*. La synthèse d'Augustin va au-delà des idées et des textes qui ont pu l'influencer. Semble tout particulièrement originale l'application du motif des deux cités à un récit du cours de l'histoire (*the sum total of possible influences does not equate with the scope of the theme of the two cities, and related themes, as we find them in the City of God. Augustine's synthesis is more than the ideas and textes that may have informed it. In particular the application of the two cities model to an account of the course of history seems novel*). »

a) À la fois concrète *et* idéale : une cité mystique

Depuis longtemps, on a relevé¹ l'emploi dans *La Cité de Dieu* de l'adverbe « *mystice* » précisant l'emploi du nom « cité » pour désigner les deux genres d'hommes : « *ceux qui vivent selon l'homme, ceux qui vivent selon Dieu. [...] :*

« [...] Au sens mystique² (*mystice*), nous les appelons aussi deux 'cités', c'est-à-dire deux sociétés d'hommes dont l'une est prédestinée à régner éternellement avec Dieu, m'autre à subir un éternel supplice avec le démon. »³

Pourquoi y voir nécessairement⁴ une référence à une interprétation « allégorique » de l'Écriture ? Marrou lui-même explique cet emploi de l'adverbe « *mystice* » en rapprochant ce concept de « cité » « des Idées [...] qu'on ne saurait identifier sans plus avec tel ou tel fragment de la réalité empirique »⁵ mais, osons-nous ajouter, dont participent —au sens platonicien— peu ou prou des réalités empiriques, si bien que la « cité » de Dieu serait à la fois concrète et idéale. C'est bien d'ailleurs ce qui en fait une cité « mystique », si l'on veut bien considérer que cet adjectif signifie que la cité ne trouve sa réalité que dans une dimension supra-historique, sans que pour autant des réalités empiriques ne signent par leur visibilité leur participation à cette réalité idéale. C'est d'ailleurs le sens du commentaire de G. Lettieri sur l'emploi de l'adverbe « *mystice* » au livre XV de *La Cité de Dieu* : « La cité se révèle dans la visibilité d'un signe, un signe mystique qui n'est pas seulement un symbole mais une réalité historique. »⁶ Plus généralement, les commentateurs se rejoignent pour souligner cette ambivalence de la Cité de Dieu « transcendante, intérieure et éternelle » mais « pas purement intérieure aussi sociale » selon J. Guitton⁷, « personne mystique, transcendante et immanente » selon G. Baget-Bozzo⁸. Bien sûr, dans ces citations, ces deux auteurs qualifient

¹ Voir H.-I. Marrou, « Rapport sur la théologie de l'histoire », *Augustinus Magister*, III, p. 200.

² Notre traduction diffère volontairement et exceptionnellement ici de la traduction de l'édition de la Bibliothèque Augustinienne qui porte, pour « *mystice* », « En langage allégorique » (Bibliothèque Augustinienne. vol. 36, p. 35).

³ *C. D.*, XV, I, 1 : « *quas etiam mystice appellamus ciuitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.* »

⁴ Avec J. Ratzinger, « Origine et signification... », art. cit., p. 367-388.

⁵ H.-I. Marrou, « Rapport... », art. cit., p. 200.

⁶ G. Lettieri, *Il Senso della storia in Agostino d'Ippona : Il 'saeculum' e la gloria nel De Civitate Dei*, Roma, Borla, 1988, p. 57.

⁷ J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité...*, *Op. cit.*, p. 363.

⁸ G. Baget-Bozzo, « *La teologia...* », *Op. cit.*, p. 78.

ainsi l'Église dans la conception augustinienne et non, à proprement parler, la Cité de Dieu ; or, précisément, l'équivalence des deux concepts a posé problème¹. Mais si l'on veut bien admettre que l'Église, pour Augustin, est, au sens plénier du terme, le rassemblement supra-historique des élus — bons anges, saints déjà mis à part en vue d'une seconde résurrection lors du Jugement, prédestinés à l'être qu'ils soient pèlerins sur cette terre ou encore à naître—, alors, elle est, incontestablement la Cité de Dieu augustinienne dont l'Église empirique n'est qu'une réalisation partielle et imparfaite en ce qu'elle est mêlée. En posant cela, nous ne cherchons à pas à éluder cette vraie question du rapport entre les concepts d' « Église » et de « Cité de Dieu » — car il resterait pour chaque occurrence du nom « *ecclesia* » dans *La Cité de Dieu* à préciser si Augustin entend l'Église eschatologique ou l'Église empirique— mais à rendre compte de l'ambivalence du concept d' « Église » chez Augustin : Église eschatologique, elle se confond avec la Cité de Dieu supra-historique ; Église empirique, elle n'en est qu'une participation éphémère et imparfaite².

Plutôt que de dresser un inventaire des sources possibles du concept somme toute assez universel de « Cité de Dieu » pour les mettre comme en concurrence et tenter de défendre une de ces sources aux dépens des autres — les sources « bibliques » contre les sources « classiques » ou les sources « judéo-chrétiennes » contre les sources helléniques—³, nous les envisagerons successivement en essayant de dégager ce qui a pu permettre à Augustin de forger le concept si complexe de « cité » : à la fois concrète et idéale, « mystique » au sens où la véritable réalité, universelle et supra-historique en est voilée sous les manifestations concrètes et historiques qui sont pourtant des participations à cette réalité supérieure.

¹ Voir É. Gilson, « Église et Cité de Dieu chez Saint Augustin », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, t. XX, 1953, p. 5-23 ; Y. Congar, « *Civitas Dei* et *Ecclesia* chez saint Augustin. Histoire de la recherche : son état présent », *Revue d'Études Augustiniennes*, n°3, 1957, p. 15-27.

² De même, lorsque H.-I. Marrou souligne que « quiconque a une saine théologie de l'Église » (*Théologie de l'Histoire*, Paris, Cerf, 2006²) ne peut qu'admettre l'équivalence de l'Église et de la Cité de Dieu, il ne cherche pas à éluder le problème.

³ C'est, visiblement, l'esprit polémique de certaines de ces enquêtes sur les « sources » du « thème » de la Cité de Dieu.

1° Le peuple de Dieu dans la Bible : concret, délimité *et* universel et spirituel

Il suffira, sans doute, ici dans le cadre de ce travail sur *La Cité de Dieu* et même si des nuances et des essais de datation historique mériteraient d'être ajoutés, de rappeler¹ que le thème du peuple élu, du peuple de Dieu a, dès le départ et les promesses faites à Abraham, été lié à un territoire concret et des filiations précises en même temps qu'il contenait en germe une ouverture à l'universalité : « en toi seront bénies toutes les familles de la terre »².

On se souviendra aussi que l'expérience de l'Exil à Babylone avec les pertes qu'il entraîne du territoire et du Temple aboutit à une spiritualisation du thème du peuple de Dieu dont le rassemblement messianique est, chez les Prophètes, décrit comme au moins salué, voire appelé et fêté par les nations³.

Aussi, même s'il faut reconnaître le tournant que constitue l'ouverture aux Païens prêchée par Paul, discutée et tranchée lors du « Concile de Jérusalem »⁴, l'on ne doit pas oublier à quel point cette ouverture était contenue dans la prédication du Christ lui-même comme lors de son dialogue avec la Samaritaine⁵ et, comme on l'a dit plus haut, dans les textes apocalyptiques et prophétiques du Premier Testament et dès les récits des Patriarches.

Le lecteur voudra bien excuser la rapidité scandaleuse de ce parcours ; malgré les simplifications inévitables, elle a pourtant cherché à éviter la lecture réductrice qui retarde à la Nouvelle Alliance l'ouverture spirituelle et universelle du concept de « peuple de Dieu ». Surtout, on se souvient que l'enquête qu'on se propose de mener ici sur les sources du thème de la « Cité de Dieu » se limite à ce qui a pu favoriser chez Augustin une conception « mystique » de celle-ci : réalité concrète participant à une réalité supérieure idéale. Ce point de vue ne permet pas d'expliquer que « pour désigner la communauté des élus , le royaume de Dieu qui sera établi la fin des temps [...] Augustin a<it> délibérément choisi le terme de '*ciuitas*', de préférence à d'autres expressions plus fréquentes dans la Bible,

¹ Voir P. Grelot, « art. 'Peuple' », *Vocabulaire de Théologie Biblique*.

² *Gn.*, 12, 3 cité en *C. D.*, XVI, XVI : « Benedicentur in te omnes tribus terrae ».

³ Voir *Es.*, 49.

⁴ Voir *Ac.*, 15.

⁵ Voir *Jn.* 4, 1-42.

comme 'populus' [...] ou 'regnum' »¹. Les sources païennes qui vont être examinées² peuvent peut-être l'expliquer mais il reste qu'Augustin a trouvé l'expression de « Cité sainte », de « nouvelle Jérusalem » de nombreuses fois dans l'*Apocalypse*³.

2° La cité idéale platonicienne : transcendance *et* participation empirique

On l'aura compris dès l'introduction faite plus haut à ce concept de cité « mystique » comprise comme étant à la fois concrète et idéale : c'est sinon la source au sens étroit du terme, du moins l'inspiration platonicienne que nous privilégions dans cette enquête sur ce qui a pu favoriser chez Augustin le concept de cité « mystique ». En effet, ce n'est pas tant le fait que l'expression « πολὺς θεοῦ » se trouverait chez Platon⁴ qui atteste une influence que le présupposé plus profond selon lequel la réalité plénière se trouve au plan des Idées et que le plan du donné empirique ne peut atteindre à l'être que par une participation nécessairement imparfaite à ces Idées. Ainsi H.-I. Marrou comprend le concept augustinien de « cité » sur le modèle des « Idées » platoniciennes : « j'ai bien le droit de rappeler que notre *Magister Augustinus* était de formation platonicienne et que rien ne devait lui paraître plus naturel que de définir sa pensée en élaborant deux Idées [...] —des Idées, dis-je, qu'on ne saurait identifier sans plus avec tel ou tel fragment de la réalité empirique, de ce que le vulgaire, qui n'est pas platonicien, appelle spontanément le 'réel' (mais pour Augustin et tout le platonisme, il est bien entendu que l'Idée est plus réelle que le donné empirique dont l'être se révèle à l'analyse résulter d'une participation toujours imparfaite,

¹ -C. Lepelley, « art. *Civis, ciuitas* », *Augustinus Lexicon*, col. 942.

-Voir Gabriel Del Estal et Juan Jose R. Rosado, « *Equivalencia de ciuitas en el De Ciuitate Dei* », *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, t. II, p. 367-454 (= *La Ciudad de Dios*, t. 167).

² Voir Domenico Pesce, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico (Platone, Cicerone, S. Agostino)*, Biblioteca del Leonardo, vol. 67, Florence, Sansobi, 1957.

³ Voir *Ap.* 21, 2 ; cf. *Ibid.*, 3, 12 ; 21, 10 ; etc.

⁴ Comme signalé par J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*, Leyde, Brill, 1991, « 2. Platonisme, Stoïcisme ou Philon comme source ? ».

hélas ! à la réalité supérieure de l'idée). »¹

Bien sûr, on se souvient, d'une part, qu'Augustin est revenu sur l'identification pure et simple de Dieu et du monde intelligible² et l'on pourra d'autre part, souligner l'écart entre la démarche de Platon dans la *République* cherchant à imaginer une constitution politique sur le modèle de la Cité idéale et celle d'Augustin dans *La Cité de Dieu* cherchant seulement —si l'on peut dire— à trouver un point de vue à partir duquel contempler l'histoire du monde se dérouler en deux fleuves³. Mais en posant ce mode de compréhension platonicien des cités comme Idées, Marrou permet d'expliquer le caractère paradoxal du concept de cité chez Augustin qui est indissolublement empirique *et* transcendante non seulement dans l'espace mais plus encore dans le temps.

3° La cité idéale stoïcienne : des comportements moraux en tension vers une communauté idéale

Les Anciens Stoïciens se sont beaucoup intéressés à la théorie du pouvoir politique et du droit, ayant « *beaucoup écrit sur le gouvernement* »⁴ —que ce soit Zénon, Cléanthe, Chrysippe ou, surtout, Sphairos et Persée— et ont, d'emblée, conçu une cité politique idéale qu'ils ont cru reconnaître dans le régime spartiate. Cette cité telle que l'Ancien Stoïcisme l'a conçue peut être qualifiée d'idéale au sens où elle est le lieu de l'exigence juridique absolue c'est-à-dire du règne du seul droit naturel nécessairement universel non seulement pour toutes les sociétés mais encore à l'intérieur des sociétés⁵ ainsi que de l'exigence morale absolue —

¹ H. - I. Marrou, « Rapport... », art. cit., p. 200.

² Voir Augustin, *Retractationes*, I, III, 2.

³ - Voir G. O'Daly, *Augustine's City of God*, *Op. cit.*, p. 60 : « Mais la cité idéale n'est pas, pour Augustin comme elle l'est pour Platon, un modèle exemplaire pour des états politiques concrets, qui se doivent d'être son image (« *But Augustine's model city is not, as Plato's is, a paradigm for actual political states, which might be its image* »).

- Cette différence fondamentale rend à l'avance peu pertinente l'*Étude comparative du de Republica de Cicéron et du de Ciuitate Dei de saint Augustin*. Ciuitas – Virtus – Iustitia de P.-A. Deproost (Louvain, 1979).

⁴ Plutarque, *Des Contradictions des Stoïciens*, II, 1033b = *S.V.F.*, I, 27.

- Voir, plus généralement sur cette question P. Cambronne, *Saint Augustin, Un Voyage 2*, *Op. cit.*, p. 48-50.

⁵ Voir Cicéron, *De Legibus*, I, xv.42 : « Il n'y a qu'un droit unique par lequel la société humaine

celle de l'*honestum* supérieure à celle, plus relative, de l'*officium*—, toute faute contre autrui étant nécessairement une faute contre soi¹.

Mais, ce droit universel étant l'expression de la commune Nature qui est Dieu présent au monde par la Providence et, par la Raison, en chaque homme qui se trouve de ce fait parcelle du *Logos*, la véritable cité est en définitive l'univers :

« [Les Stoïciens] pensent que l'univers est régi par la volonté des dieux, et qu'il est en quelque sorte la ville et la cité commune des hommes et des dieux, et que chacun de nous est une part de cet univers. »²

Mais chaque cité ou État est aussi le lieu possible de la réalisation de l'exigence juridique et morale absolues, pour peu que chacun laisse s'exprimer la Nature et la Raison dans une tension personnelle de répression des passions.

Ainsi se trouvent réconciliés l'idéal d'une communauté et le caractère concret des comportements et des choix éthiques individuels. Sans doute Augustin n'a-t-il pas été insensible à cette dualité de la cité idéale stoïcienne d'autant qu'il fonde lui aussi l'appartenance des hommes à l'une ou l'autre cité supra-historique sur des options de mœurs individuelles³ : « Ce ne sont pas les murs mais les mœurs qui font une cité »... « Deux amours ont fait deux cités »...

4° La cité classique : réalité politico-religieuse et communauté juridique

Il va de soi —et il n'est pas utile d'y insister— que la cité classique est une réalité bien concrète comme lieu de pratique politique et, indissociablement, religieuse et culturelle comme l'archéologie le laisse constater avec ses vestiges de *forum*, de *curies*, de temples, de théâtres ... et comme J. Ratzinger prend le

est liée (*Est enim unum ius quo deincta est hominum societas*) » et Id., *De Finibus*, III, XXI. 71 : « Ce droit existe par nature (*ius [...] esse natura*) ».

¹ Voir Chrysippe cité par Plutarque, *Des Contradictions des Stoïciens*, XVI, 104 1 c = S.V.F., III, 289.

² Cicéron, *De Finibus*, III, XIX. 64 : « *Mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et ciuitatem hominum et deorum et unumquemque nostrum eius mundi esse partem* ».

³ G. O'Daly souligne cette parenté dans *Augustine's City of God*, Op. cit., p. 60 : « La notion stoïcienne d'appartenance à un groupe qui est défini en termes d'idée éthique, à une communauté d'êtres rationnels et moralement bons, a plus à voir avec le concept augustinien de cité de Dieu qu'on a bien voulu le voir (*The Stoic notion of membership of a group that is defined in terms of an ethical idea, a community of rational and morally good beings, has more in common with Augustine's concept of the city of God than is often recognized*). »

temps de le rappeler alors même qu'il est à la recherche de la « signification de la doctrine d'Augustin sur la *Ciuitas* » : « On ne peut ici qu'esquisser le portrait de la *Polis*. Il s'agit dans tous les cas d'une réalité politico-religieuse, dont l'essence même exige l'unité indissociable du spirituel et du temporel. La *Ciuitas-Polis* est le lieu propre de l'existence non seulement politique et sociale, mais encore religieuse de l'homme. Elle se sait attachée par un lien foncier à des dieux dont elle est la *ciuitas sancta* ou, si on veut, *l'Église*. »¹

Mais le suffixe de substantivation abstraite « *-tas* » nous en avertit : La « *ciui-tas* » est au moins autant la « cité » que la « citoyenneté » c'est-à-dire le lien d'appartenance à une communauté juridique de droits bien concrets mais qui nous élève à une conception nécessairement plus abstraite de la *ciuitas*. Et cela d'autant plus qu'avec la Constitution antoninienne couramment appelée « Édît de Caracalla » de 212 et saluée implicitement par Augustin dans *La Cité de Dieu*², la citoyenneté romaine (*ciuitas romana*) est étendue à bien des peuples ou, plus exactement, à bien des « cités » dont les citoyens se trouvent, du coup, avoir deux citoyennetés comme le rappelle Cl. Lepelley : « un Africain contemporain d'Augustin possédait deux citoyennetés, celle de sa *c<iuitas>*, qui se voulait toujours une république autonome, et celle de Rome, qui englobait la première. »³ On devine le parti qu'Augustin pourra tirer de cette appartenance simultanée à deux cités. Encore ces deux citoyennetés sont-elles englobées l'une dans l'autre. Mais si ce n'est pas le cas, le citoyen d'une cité qui est sa patrie se trouvera en dehors de cette patrie recevoir le statut peu enviable d'« étranger domicilié ». C'est justement, sinon le sens définitif au moins le sens originel de l'adjectif « *peregrinus* » comme J.-Cl. Guy, en s'appuyant sur un relevé des occurrences des mots « *peregrinus* », « *peregrinatio* » et « *peregrinari* » dans l'ensemble de *La Cité de Dieu* le définit à propos d'Abel : « l'état de l'homme libre, vivant dans une cité de l'Empire romain, sans pourtant y jouir des droits normalement reconnus au citoyen, une sorte 'd'étranger domicilié'⁴ ». Or, on le sait,

¹ J. Ratzinger, « Origine et signification... », art. cit., p. 367-388.

² Voir C. D., V, XVII, I.

- Voir *supra*, « 2° De l'*Imperium* terrestre à la *Ciuitas* céleste ».

³ C. Lepelley, « art. *Ciuis, ciuitas* », *Augustinus Lexicon*, col. 946.

⁴ B. Kuebler, art. « *Peregrinus* » in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie...* (1937), XIX, I, pp.

« *peregrinus* » est l'adjectif utilisé par Augustin dans *La Cité de Dieu* et dans la tradition de *La Seconde Épître aux Corinthiens*² et de *l'Épître à Diognète*³ pour qualifier le croyant dans la cité terrestre et, plus largement, l'Église-Cité de Dieu dans la cité terrestre. Il est donc clair que l'acception juridique abstraite du terme de « *ciuitas* », à côté de l'acception la plus concrète a permis à Augustin d'en tirer un sens « mystique », la participation la plus concrète à un culte — celui des démons ou du vrai Dieu — donnant les droits d'appartenance (mais au sens mystique et non plus juridique) à la cité de Dieu supra-historique ou à la cité terrestre.

5° « *Deux amours ont fait deux cités* » : l'*amor*, option de la raison et visibilité historique et sociale

On l'aura compris : cet inventaire des sources possibles du concept de *ciuitas* chez Augustin — la Bible, le platonisme, le stoïcisme, la cité antique au sens juridique — ne visait pas tant à identifier une source principale dans l'espoir assez vain d'ailleurs de dégager enfin le sens de ce concept difficile qu'à découvrir qu'un point commun réunissait ces possibles influences : la dualité du concept de cité à la fois concrète et idéale, si bien que, de l'une ou de l'autre de ces influences — ou de toutes combinées —, Augustin a pu forger une conception « mystique » de la cité au sens où un choix concret, visible et historique donne l'appartenance à une société invisible et supra-historique.

Quant au « contenu » de ce choix, Augustin le trouve tout naturellement dans la notion d'« *amor* » telle que nous l'avons développée plus haut⁴ et que nous pouvons ainsi la résumer : en tant qu'être de raison, l'homme comme l'ange — mais non pas comme l'animal — est guidé par une option rationnelle qui

639-655.

¹ Voir Jean-Claude Guy, *Unité et structure...*, *Op. cit.*, p. 113

² Cf. 2 Co. 5, 6 où « ἐκδημοῦμεν (nous sommes hors de notre demeure) » est traduit dans la *Vetus Africa* par « *peregrini* ».

³ Cf. *À Diognète*, V, 5 : « Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. [...] Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère ».

⁴ Voir *supra*, « Chapitre IV. *ORDO* : Une mémoire ouverte », 2° Deux amours, deux volontés ».

discerne la fin son existence. Ce choix d'existence se ramène à deux options fondamentales appelées « *amor sui* » et « *amor Dei* ». Ce sont donc, selon la formule célèbre,

« deux amours <qui> ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste. »¹

Cette combinaison du thème des deux *amores* au thème des deux cités est tout à fait naturel, si l'on veut bien considérer que, pour Augustin, comme pour toute l'Antiquité, l'homme est un animal « social », un *πολι-τίκον* au sens fort c'est-à-dire un être qui ne se développe pleinement que dans le cadre d'une *πόλις-ciuitas* c'est-à-dire d'un cadre où chaque citoyen peut être amené à exercer une magistrature mais aussi « où pouvaient s'épanouir l'éducation et la culture »², où l'homme développe sa partie rationnelle. Or, nous l'avons vu, c'est cette même partie rationnelle de l'homme qui lui est spécifique et qui exige un choix qui discerne la fin : un *amor*.

Pour autant, tout en déterminant l'appartenance de l'homme à une *ciuitas* supra-historique, l'*amor* qu'il choisit se manifeste dans une société visible et historique de biens concrets et l'on retrouve la dualité du concept de la *ciuitas*, transcendante *et* visible historiquement et socialement. C'est ce que G. Lettieri formule en ces termes : « l'*amor sui* et l'*amor Dei* <sont> intrinsèquement sociaux et nécessairement historiques. [...] L'*amor* ne peut pas ne pas tendre à une communion visible et historique de biens finis desquels jouir. »³

b) L'application à l'histoire : Les schémas du progrès vers la réalisation de la Cité de Dieu

On comprend qu'en raison de toutes ces influences, le concept de « cité » ait été le plus approprié aux yeux d'Augustin pour traduire l'ambivalence de cette réalité « mystique » qui est supra-historique et invisible mais à laquelle des choix

¹ C. D., XIV, XXVIII : « *Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui.* »

² C. Lepelley, « art. *Ciuis, ciuitas* », *Augustinus Lexicon*, col. 944.

³ G. Lettieri, *Il Senso...*, *Op. cit.*, p. 96.

CHAPITRE VI : CIVITAS : UNE ECCLESIOLOGIE MYSTIQUE

de vie se concrétisant dans des réalités historiques et sociales signer l'appartenance. À la fois donc cette Cité est non réalisée et, en même temps, de réalités sociales et historiques peuvent participer à sa réalisation. Il reste donc à Augustin, qui cherche à appliquer le concept de « cité » à l'histoire¹ en ce qu'il voit l'histoire s'accomplir dans la réalisation de la Cité de Dieu, à trouver des schémas qui lui permettent de penser le progrès vers cette réalisation. Sur la question épineuse de déterminer par quel schéma de pensée Augustin conçoit le progrès que constitue pour lui dans la réalisation de la Cité de Dieu, l'Église par rapport à Israël, nous mettrons en avant, faute de mieux, le schéma *Signum - Res* emprunté à la linguistique. Pour ce qui est du progrès que constitue l'Église eschatologique par rapport à l'Église empirique, nous oserons soutenir qu'il est pensé sur le schéma séparation – mélange – séparation et que la prégnance de ce schéma d'origine manichéenne s'étend aussi au temps anté-diluvien au point de devenir, peut-être, le schéma global de la lecture augustinienne de l'histoire, du moins telle qu'elle est entreprise à la lumière du concept de cité.

1° Le « progrès » (*procurus*) que constitue l'Église par rapport à Israël : Le schéma *Signum - Res*

Dans la division tripartite des livres XI à XXII de la seconde partie de *La Cité de Dieu* telle qu'elle est explicitement annoncée une première fois dès le livre I², et reexposée régulièrement³, la seconde section qui correspond aux livres XV à

¹ La spécificité d'Augustin dans le traitement du concept de « cité » utilisé par d'autres — comme Ambroise, par exemple — est bien son application à une lecture de l'histoire comme le soulignent aussi bien G. O'Daly dans cette citation déjà donnée plus haut (p. 334) (« Semble tout particulièrement originale l'application du motif des deux cités à un récit du cours de l'histoire [*In particular the application of the two cities model to an account of the course of history seems novel*]. ») que J. van Oort : « Il est le seul à avoir décrit l'histoire universelle du monde comme l'histoire des deux cités (*Only he described the entire history of the world as the history of the two cities*). » (*Jerusalem and Babylon. A study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*, Leyde, Brill, 1991, p. 318).

² Voir *C. D.*, I, XXXV : « Je vais donc, dans la mesure où la grâce divine m'y aidera, exposer ce que j'estime devoir dire sur leur origine, leur *développement* (*procurus*), la fin qui les attend (*de quarum exortu et procurus et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum diuinitus adiuuabor, expediam*) ».

³ Cf. *C. D.*, X, XXXII, 4 : « je vais avec l'aide de Dieu, exposer ce que je crois devoir dire

XVIII et à l'histoire des premiers hommes et d'Israël est, la plupart du temps, désignée par le nom « *procurus* ». Si ce nom ne doit nécessairement pas s'entendre au sens de progrès matériel comme le dénonce T. E. Mommsen¹, on peut estimer qu'on peut en garder le sens de « progrès » à condition de le comprendre comme un progrès spirituel vers la réalisation de la Cité de Dieu.

Mais comment Augustin parvient-il à penser ce progrès, notamment entre Israël et l'Église ? On pourra bien sûr invoquer le thème théologique de la substitution. Il reste que, même si celui-ci informe nécessairement la pensée d'Augustin à travers sa lecture assidue de la Bible, il n'apparaît pas comme structurant dans la *Cité de Dieu* pour ce qui est de penser les rapports entre Israël et l'Église. En revanche, semble plus opérante la distinction entre *res* et *signum* telle qu'Augustin l'établit au livre II du *De Doctrina christiana* où elle est en effet appliquée à la Cité de Dieu conçue comme « *res* », l'Écriture en étant le signe² et telle que G. Baget-Bozzo la reformule : « L'Écriture est le signe de La Cité de Dieu qui est la *res* »³. Même si l'on peut regretter de la part de G. Baget-Bozzo, un manque d'appui sur des textes précis d'Augustin, il faut reconnaître que cette hypothèse selon laquelle Israël et l'Église en tant qu'ils sont les deux Alliances — si l'on peut se permettre ce glissement des Écritures aux deux Alliances — sont des signes de la Cité de Dieu qui est la *res* rend compte de bien des incompréhensions qu'on a légitimement à la lecture des livres XV à XVIII de *La Cité de Dieu*. Ainsi en va-t-il par exemple, de l'attachement d'Augustin à montrer que, tandis que Caïn a fondé une cité, Abel, lui, n'en a pas fondé⁴ : c'est qu'en tant que citoyen de la Cité de Dieu, il n'est qu'un signe d'une *res* dont la ré-

concernant l'origine, le *développement* (*procurus*) et les fins qui leur sont dues (*exortu et procuru et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum diuinitus adiuuabor, expediam*) ».

- Cf. *C. D.*, XV, I, 1 : « Mais c'est là leurs fins dont il sera question plus tard. En ayant assez dit sur leur commencement, [...] il me paraît bon d'aborder maintenant leur développement (*sed iste finis est earum, de quo post loquendum est. nunc autem quoniam de exortu earum [...] satis dictum est, iam mihi uidetur earum adgrediendus excursus*) ».

- Cf. *C. D.*, XVIII, I : « J'ai promis de décrire en cet ouvrage l'origine, le *développement* et les fins respectives des deux cités (*De ciuitatum duarum [...] exortu et procuru et debitis finibus me scripturum esse promisi*). »

¹ Voir T. E. Mommsen, « St. Augustine... », p. 265-298.

² H.-J. Sieben, « Die 'res' der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, *De doctr. christ.* I-III », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XXI, 1975, p. 72-90.

³ G. Baget-Bozzo, « *La teologia...* », art. cit., p. 58.

⁴ Voir *C. D.*, XV, I, 2.

alisation est reportée à plus tard.

Plus encore, s'avère opérante, la distinction entre les deux *signa* que sont Israël et l'Église de la *res* qu'est la Cité de Dieu. En effet, toujours d'après la terminologie de G. Baget-Bozzo, tandis qu'Israël est un signe « figuratif », l'Église est un signe efficace de la Cité de Dieu : « C'est seulement par le biais du symbole et de manière figurative qu'Israël est en relation avec la Cité de Dieu. [...] Dans l'Israël charnel, le symbole n'a pas une vertu salvifique comme il arrive en revanche dans les Sacrements, signes de la grâce invisible de la nouvelle loi. L'économie symbolique d'Israël n'est pas une économie de symboles efficaces. C'est une économie de symboles qui ne peuvent être efficaces que par l'intermédiaire de l'illumination divine : le Christ »¹ ; au contraire, pour ce qui est du temps de l'Église, « À la différence de l'économie figurative, l'économie des signes des sacrements est indéfectible. Elle ne se donne plus en une succession d'états mais dans la croissance du corps du Christ. »² Ici encore, on peut regretter que cette distinction entre deux régimes de signification — signe « figuratif » pour Israël et signe « efficace » pour l'Église — ne s'appuie pas jusque dans son vocabulaire sur une distinction augustinienne exposée dans des textes. Mais il faut reconnaître que le schéma de pensée ainsi reformulé rend au mieux compte du rapport établi dans *La Cité de Dieu* entre, d'une part, Israël et la Cité de Dieu et, d'autre part, entre l'Église et la Cité de Dieu... et même qu'entre Israël et l'Église. Et, comme tout à l'heure, cette distinction reformulée par G. Baget-Bozzo a le mérite de rendre compte de ce qui, sans cela, constituerait une véritable énigme pour le lecteur : la place anticipée, par rapport à l'ordre chronologique par ailleurs scrupuleusement observé par Augustin, de l'opposition entre Sarah et Agar au livre XV³ juste après celle qui oppose Caïn et Abel⁴ (!). En effet, du fait qu'

*« Abraham eut deux fils, l'un de l'esclave, l'autre de la femme libre <et de ce que> celui de l'esclave est né selon la chair, celui de la femme libre, selon la Promesse »*⁵,

Paul dans l'*Épître aux Galates* en propose une allégorie : « ces deux femmes sont les deux alliances », associant, d'un côté, l'esclavage et la chair avec l'Ancienne

¹ G. Baget-Bozzo, « *La teologia...* », art. cit., « Les deux cités », « E. Le temps d'Israël ».

² G. Baget-Bozzo, « *La teologia...* », art. cit., « Les deux cités », « F. *Pax ciuitatis Dei* ».

³ Voir C. D., XV, II.III.

⁴ Voir C. D., XV, I, 2.

⁵ *Ga.* 4, 22-23 reprenant *Gn.* 16, 15 ; 21, 2 ; 17, 16.

Alliance¹ et, de l'autre, la liberté dans le Christ et la Promesse avec la Nouvelle Alliance, associations pauliniennes auxquelles Augustin ajoute celle-ci qui n'est pas sans résonances anti-pélagiennes : d'un côté la nature, de l'autre la grâce². Augustin prend le temps de citer intégralement ces versets de l'Épître aux Galates au livre XV de *La Cité de Dieu*³. Mais tandis que l'objectif de Paul était d'opposer la liberté de la grâce à l'asservissement de la loi, Augustin enchaîne pour donner un tout autre sens à l'esclavage de Sarah-l'Ancienne Alliance : elle représente Israël,

« partie [...] de la cité terrestre <qui> est devenue l'image de la cité céleste, ne se désignant pas elle-même mais signe d'une autre, et c'est pourquoi elle est esclave. »⁴

Voilà un texte susceptible de confirmer l'hypothèse proposée par G. Baget-Bozzo non seulement qu'Israël et l'Église sont deux signes de la Cité de Dieu, seule vraie *res* mais aussi que ces deux signes ont un statut différent, le second assurant un progrès par rapport au premier. Le signe que constitue Israël n'est en effet qu'un signe figuratif

— « elle n'a pas été instituée pour elle-même, mais pour figurer l'autre »⁵ —

tandis que l'Église est un signe efficace de la Cité de Dieu. On comprend mieux ainsi que l'image de l'« ombre » puisse désigner ce signe figuratif et jamais le signe efficace :

« Et comme les ombres devaient se dissiper au lever de la lumière, Sara, la femme libre figurant la cité libre et dont Agar, cette ombre, était l'esclave pour la signifier d'une autre façon, s'écria : Chasse l'esclave et son fils, car le fils de l'esclave n'hériterait pas avec le fils de la femme libre »^{6,7}.

Mais on devine aussi le risque d'une telle image : Si l'ombre doit disparaître avec la lumière...

¹ Voir P. Fredriksen, « *Secundum carnem* : History and Israël in the Theology of St. Augustine » in William E. Klingshirn et M. Vessey, *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thoughts and Culture in Honor of R. A. Markus*, Michigan, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, p. 26-41.

² Voir *C. D.*, XV, III.

³ Voir *Ga.* 4, 22-23 cité en *C. D.*, XV, II.

⁴ *C. D.*, XV, II : « *pars enim quaedam terrenae ciuitatis imago caelestis ciuitatis effecta est, non se significando, sed alteram.* »

⁵ *C. D.*, XV, II : « *non enim propter se ipsam, sed propter aliam significandam est instituta* ».

⁶ *Gn.* 21, 10 repris en *Ga.* 4, 30.

⁷ *C. D.*, XV, II : « *et quoniam transiturae erant umbrae luce ueniente, ideo dixit libera Sarra, quae significabat liberam ciuitatem, cui rursus alio modo significandae etiam illa umbra seruebat : eice ancillam et filium eius; non enim heres erit filius ancillae cum filio liberae.* »

2° Le progrès que constitue l'Église eschatologique par rapport à l'Église empirique : Le schéma séparation – mélange – séparation

Si l'identification du schéma qui a permis à Augustin de penser le progrès qu'a constitué, à ses yeux, l'Église par rapport à Israël, n'a pas été facile, en revanche, il paraît plus aisé de déterminer que le schéma qui lui permet de penser le progrès que constitue l'Église eschatologique par rapport à l'Église empirique est celui qui, du mélange, fait l'objet d'une séparation. D'une part, en effet, c'est bien l'objet du livre de référence que constitue l'ouvrage de W. Kamlah *Christentum und Geschichtlichkeit*¹ que de montrer à l'œuvre dans *La Cité de Dieu* la distinction entre l'Église empirique et l'Église eschatologique. D'autre part, il est évident qu'est récurrent dans *La Cité de Dieu*, et pas seulement dans les livres XX et XXI consacrés au Jugement, le thème de la mise à part lors du Jugement des élus qui peuvent se trouver aussi bien dans l'Église empirique — dont tous les membres ne seront pas nécessairement élus — que parmi les citoyens de la cité terrestre, tant les deux cités sont « mêlées et enchevêtrées »², c'est-à-dire « inextricables ». Sans doute ce thème de la *permixtio* de l'Église empirique est-il une réponse d'Augustin aux Donatistes et à leur exigence d'une Église pure³, mais il traduit une conception plus « complexe » — c'est le cas de le dire — de l'Église que celle de Tyconius, le Donatiste excommunié avec son motif du « *corpus bipertitum* »⁴ puisque, si celui-ci posait déjà la coexistence dans l'Église de « vrais et de faux chrétiens », il n'impliquait pas une telle *permixtio*.

¹ Voir W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins Bürgerschaft Gottes*, Cologne-Stuttgart, Kolhammer, 1951.

² Pour traduire les deux adjectifs « *perplexae* » et « *permixtae* » de la célèbre formule « De fait, les deux cités sont *mêlées* et *enchevêtrées* l'une dans l'autre en ce siècle, jusqu'au jour où le jugement dernier les séparera (*perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur*) » (C. D., I, xxxv).

- Cf. C. D., XI, 1 : « les deux cités, la terrestre et la céleste qui sont, comme je l'ai dit, *enchevêtrées* et en quelque sorte *mêlées* l'une à l'autre dans le siècle présent (*duarum ciuitatum, terrenae scilicet et caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodammodo diximus inuicemque permixtas*) ».

- Cf. C. D., XIX, xxvi : « tant que *s'entremêlent* les deux cités (*quamdiu permixtae sunt ambae ciuitates*) ».

³ Voir S. d'Elia « Storia e teologia della storia del *De civitate Dei* », *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti del Convegno tenuto in Erice*, Messine, Centro di Studi umanistici, 1980, « 11. L'Église de l'espérance dans l'au-delà », « L'Église *permixta* ».

⁴ Voir Tyconius, *Liber Regularum*, « Règle 2 : *De Domini corpore bipertito* ».

De plus, chez Augustin, le thème de la *permixtio* des deux cités débord largement la question du rapport entre l'Église empirique et l'Église eschatologique puisque la Cité de Dieu, comme réalité supra-historique, débord de part et d'autre le temps de l'Église empirique. Pourtant, aux temps des sociétés angéliques, les deux cités sont parfaitement séparées. À quand dater le début de la *permixtio* des deux cités ? Nous devons à nouveau à notre lecture de G. Baget-Bozzo¹ d'avoir attiré notre attention sur un moment de rupture pas très explicite à la lecture de *La Cité de Dieu* mais à partir duquel les Cités qui étaient séparées sont mêlées : il s'agit du Déluge dû à un mélange des deux cités

—« *il se fit donc, avec le progrès et l'accroissement, un mélange (permixtio) des deux cités et, par contagion de l'iniquité, une certaine confusion des deux cités [...]* »²—

imputable lui-même au sexe féminin

—« [...] *De ce mal, le sexe féminin fut de nouveau la cause, non pas, il est vrai, de la même manière qu'au commencement* »³—

—ce rapprochement très intéressant tend à faire du Déluge comme un second péché originel— puisque

« *celles qui eurent de mauvaises mœurs dans la cité terrestre, cette société des fils de la terre, furent aimées pour leur beauté physique par les fils de Dieu, ces citoyens de l'autre cité qui est en exil dans ce siècle.* »⁴

Cette rupture constituée par le mélange des deux Cités, qui fut l'occasion du Déluge, apparaît comme d'autant plus pertinente qu'elle correspond exactement au moment —c'est-à-dire le début du livre XVI— à partir duquel Israël, peuple de Dieu préparé de Noé à Abraham⁵ est traité comme une cité terrestre visible , « signe figuratif » de la Cité de Dieu invisible. Cette cohérence est bien expliquée par G. Baget-Bozzo : « Un élément visible est toujours requis. Si cela n'arrivait pas dans les temps antérieurs au Déluge, c'était parce que les deux cités étaient alors séparées. La distinction extérieure était alors donnée par le fait même de la séparation. Mais dans les temps historiques, il n'en va pas de même. [...] Il y a

¹ Voir G. Baget-Bozzo, « *La teologia de la historia...* », *Op. cit.*

² C. D., XV, XXII : « *genere humano progrediente atque crescente facta est permixtio et iniquitate participata quaedam utriusque confusio ciuitatis [...]* ».

³ C. D., XV, XXII : « [...] *quod malum a sexu femineo causam rursus inuenit; non quidem illo modo quo ab initio* ».

⁴ C. D., XV, XXII paraphrasant Gn. 6, 2 : « *quae prauis moribus fuerant in terrena ciuitate, id est in terrigenarum societate, amatae sunt a filiis dei, ciuibus scilicet peregrinantis in hoc saeculo alterius ciuitatis, propter pulchritudinem corporis.* ».

⁵ Voir C. D., XVI, I-XI.

quelque chose de visible et d'extérieur qui préfigure le ministère du salut. »¹ Dans cette phrase de G. Baget-Bozzo, une expression est troublante : « dans les temps historiques ». Ceux-là commenceraient-ils donc pour Augustin au Déluge ? Si l'on admet que le nom privilégié par Augustin pour désigner ces « temps historiques » est « *saeculum* », ce commencement serait contradictoire avec cette définition de « *saeculum* » trouvée au début du livre XV et y situant son commencement et non pas après le Déluge, ce qui correspondrait au début du livre XVI :

*« depuis le jour où ce couple commença d'engendrer jusqu'à celui où cessera la génération humaine. En effet, tout ce temps ou le siècle (saeculum) [...] »*².

Pourtant, malgré cet écart de définition et surtout de datation, les citations données plus haut sur l'enchevêtrement des deux cités contiennent toutes l'expression « *in hoc saeculo* ». Il semble donc bien que le temps historique (« *saeculum* ») soit, pour Augustin, le temps du mélange ; c'est bien d'ailleurs la définition qu'à la suite de H.-I. Marrou, R. A. Markus donne à cette notion augustiniennne de « *saeculum* » : « non pas un no man's land entre les deux cités, mais leur vie temporelle dans leur réalité entremêlée, enchevêtrée et séparable seulement dans l'*eschaton* »³. Il est donc évident qu'Augustin, lorsqu'il écrit l'Histoire – au sens plus large que les seuls temps historiques⁴ – comme Histoire des deux Cités, la conduit selon le schéma séparation (pour les temps anté-diluviens, angéliques puis humains) – mélange (pour le *saeculum* qui va du Déluge au Jugement) – séparation (pour les temps eschatologiques qu'inaugure le Jugement).

Au risque d'être polémique, nous ne pouvons nous empêcher ici de faire remarquer que ce schéma est précisément le schéma des trois temps du mythe manichéen⁵. En effet, si l'on veut bien admettre qu'étant donné la difficulté d'accès aux sources directes, nous ayons recours à un exposé puisé à ces sources

¹ G. Baget-Bozzo, « *La teologia de la historia...* », *Op. cit.*, « Les deux cités », « E. Le temps d'Israël ».

² *C. D.*, XV, I, 1 : « *ex quo illi duo generare coeperunt, donec homines generare cessabunt. hoc enim uniuersum tempus siue saeculum* ».

³ R. A. Markus, *Saeculum : History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, University Press, 1970 : « *not as a no man's land between the two cities, but as their temporal life in their interwoven, perplexed and only eschatologically separable reality* ».

⁴ Voir H.-I. Marrou, *Théologie de l'Histoire*, *Op. cit.*, « 4. La véritable histoire », p. 24-27.

⁵ Pour une mise en rapport avec les deux cités de la *Cité de Dieu* – du moins les deux sociétés angéliques, voir P. Cambronne, *Saint Augustin, Un Voyage 2*, *Op. cit.*, « La Tradition manichéenne : les Deux Principes », p. 106-110.

dans le premier volume des *Chants d'Exil* de P. Cambronne¹, nous y trouverons en plus d'un exposé plus long de chacun des trois « moments » du mythe manichéen ces phrases qui les résument : pour le « moment initial » : « il se caractérise par un état de séparation radicale entre les deux Royaumes »² ; pour le « moment médian : « C'est ainsi que l'histoire humaine, depuis Adam, long prolongement de celle d'Adam, est celle d'un douloureux mélange entre Lumière et Ténèbres, et d'un long combat pour délivrer l'Âme vivante »³ ; et pour le « moment terminal » : « l'histoire se terminera avec la séparation définitive des Deux Royaumes »⁴. Même si, comme nous l'avons montré plus haut, le premier moment de rupture doit être situé au Déluge c'est-à-dire à la fin du livre XV⁵ et non pas au début du livre XVI qui débute le développement (*procurus*), les trois moments du mythe manichéen semblent correspondre, sinon, au découpage de l'Histoire des deux Cités selon leur naissance (« *exortus* »), leur « développement » (« *procurus* ») et leurs fins (« *debiti fines* ») comme Alfred Adam l'avait déjà fait remarquer⁶, du moins à une vraie structure de l'histoire des deux Cités. Si on est bien conscient qu'un schéma de pensée peut être repris sans véhiculer avec lui toute la théologie qui s'y déployait, on peut admettre cette influence. Ainsi, G. O'Daly peut-il, avec J. van Oort⁷, faire remarquer que le dualisme de *La Cité de Dieu* est fondamentalement différent de celui du manichéisme et que leurs ressemblances viennent d'un fonds judéo-chrétien⁸ et, quelques pages plus loin, en se focalisant sur « l'application du motif des deux cités à un récit du cours de l'histoire »⁹ considérée comme une spécificité de *La Cité de Dieu*, reconnaître que cette application a sa source dans la « mythologie

¹ Voir P. Cambronne, *Chants d'Exil. Mythe et Théologie mystique. De l'Aube de la Pensée grecque à l'Antiquité tardive. Une herméneutique du Désir*, Bordeaux, William Blake, 1998, « Une histoire du Mal », « Le 'Moment Initial' », « Le 'Moment Médian' », « Le 'Moment Terminal' », p. 202-213.

² P. Cambronne, *Chants d'Exil...*, *Op. cit.*, p. 202.

³ P. Cambronne, *Chants d'Exil...*, *Op. cit.*, p. 210.

⁴ P. Cambronne, *Chants d'Exil...*, *Op. cit.*, p. 212.

⁵ Voir *C. D.*, XV, XXII.

⁶ Voir A. Adam, « Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin », *Theolog. Literaturzeitung*, 1952 (t. LXXVII), col. 385-390.

⁷ Voir J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, *Op. cit.*, Leyde, Brill, 1991.

⁸ Voir G. O'Daly, *Augustine's City of God*, *Op. cit.*, p. 58.

⁹ G. O'Daly, *Augustine's City of God*, *Op. cit.*, p. 62 : « the application of the two cities model to an account of the course of history ».

historisante » du manichéisme. Un autre indice de cette influence *au niveau du schéma de pensée de l'histoire* est le fait que la parabole du « Bon grain et de l'Ivraie »¹, qui repose sur ce schéma du mélange et de la séparation

—« Laissez l'un et l'autre croître ensemble jusqu'à la moisson <mélange>, et au temps de la moisson, je dirai aux moissonneurs : Ramassez d'abord l'ivraie et liez-la en bottes pour la brûler ; quant au blé <séparation>, recueillez-le dans mon grenier. »²—

est aussi prégnante dans le Manichéisme que dans la pensée d'Augustin jusques et y compris dans *La Cité de Dieu*³. Peut-être même surtout dans la *Cité de Dieu* si l'on se souvient que l'Histoire des deux Cités qu'elle parcourt intègre l'histoire des sociétés angéliques contrairement au *De Catechizandis Rudibus* qui, tout en comprenant la théorie des deux cités mêlées devant être séparées le jour du Jugement⁴ et en exposant les six périodes de l'histoire biblique⁵ —ce en quoi il a pu être considéré comme une annonce de *La Cité de Dieu*⁶— n'intègre pas l'histoire des sociétés angéliques. Aussi peut-on supposer que leur intégration de *La Cité de Dieu* permet de mieux équilibrer le schéma séparation – mélange – séparation en renforçant le premier temps et, surtout, de parvenir à une mémoire vraiment totalisante structurée sur ce schéma qu'on peut qualifier de global puisque le schéma *Signum-Res* présenté plus haut comme étant celui qui permet à Augustin de penser le progrès que constitue l'Église par rapport à Israël est intégré dans celui-là.

¹ Voir Mt. 13, 24-30.

² Mt. 13, 30.

³ Voir S. Bertalot, *La Parabole du bon grain et de l'ivraie dans la pensée de saint Augustin*, Thèse de Doctorat (dir. : P. Cambronne), Université Bordeaux3-Michel de Montaigne, 2000.

⁴ Voir Augustin, *De Catechizandis Rudibus*, 31-37.

⁵ Voir Augustin, *De Catechizandis Rudibus*, 29-44.

⁶ Voir A. Luras et H. Rondet, « Le Thème... », art. cit. et A. Luras, « Deux Cités... », art. cit.

*B. La mise en œuvre : Une histoire de la révélation : Le schéma
séparation – mélange – séparation*

Ainsi donc, pour appliquer à l'histoire le thème de la Cité mystique, c'est-à-dire pour penser le progrès d'une Cité de Dieu, de ses choix visibles et concrets sur cette terre qui la font déjà participer à une réalité invisible et idéale, jusqu'à sa véritable réalisation grâce à sa fusion avec cette réalité invisible, Augustin emploie deux schémas : le schéma *Signum-Res* pour penser le progrès que constitue l'Église par rapport à Israël et le schéma séparation – mélange – séparation pour penser l'Histoire tout entière incluant celle des sociétés angéliques. Au moment de trouver un mot pour désigner l'histoire ainsi pensée, comme nous avons appelé « histoire sainte » l'histoire parcourue sur le schéma *distentio – intentio – extensio* en tant qu'elle était comme enveloppée dans l'éternité de Dieu¹ et « histoire du salut » celle que mettait en évidence le schéma *ordo naturae – rupture de l'ordre – ordinatio*², nous avons l'idée d'appeler « histoire de la révélation » ce nouveau parcours de la seconde partie de la *Cité de Dieu*. L'expression a en effet l'avantage de pouvoir s'appliquer aussi bien au progrès signalé par le schéma *Signum-Res* puisque, passant de l'ombre —ou du voile, car l'image existe aussi— à la lumière, le passage d'Israël à l'Église est bien un dé-voilement (ou ré-vélation) qu'au progrès marqué par le passage du mélange à la séparation puisque, la Cité de Dieu, rendue invisible par son inextricable mélange à la cité terrestre, est complètement révélée par ce passage et grâce au Jugement dernier.

¹ Voir *supra*, « Chapitre II. *AETERNITAS* : Une mémoire totalisante », « B. La mise en œuvre : Une histoire sainte : Le schéma *Distentio – Intentio – Extensio* ».

² Voir *infra*, « Chapitre IV. *ORDO* : Une mémoire ouverte », « B. La mise en œuvre : Une histoire du salut : Le schéma *ordo naturae – rupture de l'ordre – ordinatio* ».

a) Le temps de la séparation des deux sociétés

Durant tout ce temps anté-diluvien, seule la cité terrestre aura véritablement une cité avec celle fondée par Caïn. La Cité de Dieu ne sera qu'une filiation soigneusement séparée de celle de Caïn : celle de Seth. Quant aux temps angéliques, ils ne présentent que deux « sociétés » d'anges, parties intégrantes, certes, pour l'une, de la Cité du Diable et, pour l'autre, de la Cité de Dieu mais qui ne reçoivent pas encore l'appellation de « cité » par Augustin. Nous parlerons donc, pour cette période prise en sa globalité, de deux « sociétés » et non de deux « cités ». Ce temps — c'était notre hypothèse de schéma — est celui de la séparation. Cette séparation se vérifie d'abord, au livre XI, dans la sécession volontaire des mauvais anges puis, au livre XV, dans la distinction de deux filiations, symboles des deux cités avant qu'à la fin du livre XV, le Déluge ne vienne mettre fin à cette séparation par le mélange des deux cités qui est son occasion.

1° La sécession volontaire des mauvais anges, origine des deux cités angéliques

On pourra essayer de ramener la troisième étape du schéma séparation — mélange — séparation au thème biblique de l'élection, qui implique en effet une mise à part et à l'image de la séparation associée au Jugement (les brebis et les chèvres et les boucs¹ — l'aire à vanner), de telle sorte de garantir l'origine biblique de ce schéma. Il reste que la première étape, étape de séparation elle aussi, commence par la sécession volontaire des mauvais anges qui n'est pas un thème d'origine biblique, du moins au sens des Écritures reconnues par un Canon puisqu'il vient du *Livre* pseudépigraphique *d'Hénoch*² et, plus précisément, de la section intitulée *Livre des Veilleurs*³.

Pourtant, Augustin voulant absolument s'en tenir aux Écritures canoniques, cherche dans la *Genèse* une référence à la création des Anges. Ne l'y

¹ Voir *Mt.* 25.

² Voir *Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, p. 465 s. (édition d'André Caquot).

³ *I Hénoch*, VI-XVI. Voir P. Cambronne, *Un Voyage 2, Op. cit.*, p. 103-105.

trouvant ni implicitement comme dans ce verset du livre de *Daniel* « Toutes les œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur »¹ qui, combiné avec celui-ci du Psaume 103 « Louez-le vous tous, ses anges »² implique que les anges soient au nombre des « œuvres du Seigneur » ou comme dans ce verset du livre de *Job*

« Quand les astres ont été faits, les anges m'ont loué de leur voix puissante »³,

ni explicitement bien que la création y soit décrite comme parfaite puisqu'elle se déroule en six jours, nombre parfait⁴, culminant dans un septième jour de repos tout aussi parfait symboliquement⁵, il la trouve dans une lecture allégorique du premier verset, « les anges <étant> cette lumière qui a reçu le nom de 'jour' »⁶. Ce jour ou cette lumière désignent aussi la Cité de Dieu que les saints anges forment à eux seuls pour l'instant. Comment comprendre en effet qu'il puisse être question de « jour » alors que « les trois premiers jours se sont passés sans le soleil »⁷ sauf à admettre que « le mot lumière désigne la sainte Cité des saints anges »⁸. Mais la prédestination par Dieu comme conséquence de sa prescience absolue s'étendant aussi à cette proto-histoire angélique, certains anges étaient « prédestinés » à tomber ce qui, explique Augustin, entraîne une inégalité de leur bonheur par rapport aux anges fidèles⁹, leur chef le Diable ayant dû lui aussi connaître ce bonheur relatif avant sa chute contrairement à ce que certains versets bibliques pourraient laisser entendre¹⁰.

Quant à la séparation volontaire de certains anges — nous ne revenons pas¹¹ sur l'origine de cette chute dans la *uoluntas* des anges comparable sur ce point à la chute des hommes —, Augustin la lit dans cet autre verset de la *Genèse* : « Dieu sépara la lumière des ténèbres »¹² ce qui est parfaitement cohérent avec

¹ *Dn.* 3, 57 cité en *C. D.*, XI, IX : « Benedicite omnia opera Domini Dominum ».

² *Ps.*, 148, 2 cité en *C. D.*, XI, IX : « Laudate eum omnes angeli eius ».

³ *Jb.* 38, 7 cité en *C. D.*, XI, IX : « Quando facta sunt sidera, laudauerunt me uoce magna omnes angeli mei. »

⁴ Voir *C. D.*, XI, XXX.

⁵ Voir *C. D.*, XI, XXXI.

⁶ *C. D.*, XI, IX : « ipsi sunt illa lux, quae diei nomen accepit ».

⁷ *C. D.*, XI, VII : « illorum autem priores tres dies sine sole peracti sunt ».

⁸ *C. D.*, XI, VII : « lucis nomine significata est sancta ciuitas in sanctis angelis ».

⁹ Voir *C. D.*, XI, XI.XIII.

¹⁰ Voir *C. D.*, XI, XIV-XV.

¹¹ Voir *infra*, « Chapitre IV. *ORDO* : Une mémoire ouverte », « b) La rupture de l'*ordo* : Male uelle ».

¹² *Gn.* 1, 14 cité en *C. D.*, XI, XIX.

l'identification des anges et de la lumière. Par ailleurs, comme cette identification permettait tout à l'heure à Augustin de rappeler qu'en tant que biens ni immuables ni simples¹, les anges ne tiennent leur lumière que par participation à la Lumière qu'est le Verbe de Dieu

—« ils ont été faits lumière et appelés jour en raison de leur participation à la lumière et au jour immuable qu'est le Verbe de Dieu »²—,

de même cette lecture lui permet d'expliquer ainsi la chute de certains anges : « Il y a des anges qui, désertant la lumière éternelle sont devenus ténèbres »³ ce qui est bien une manière d'insister sur le caractère volontaire de cette sécession, de cette division dia-bolique.

Augustin a centré tout le livre XII sur cette démonstration que les deux sociétés ainsi fondées par les anges fidèles et les anges rebelles sont les mêmes dans lesquelles se laissent classer les êtres humains si bien qu'il faut compter deux et non quatre sociétés. Le fait que cette affirmation encadre le développement du livre XII, au premier chapitre

—« il n'y a nulle inconvenance et incohérence à parler d'une société commune aux anges et aux hommes, en sorte qu'il n'y a pas quatre cités, deux pour les anges et deux pour les hommes, mais deux seulement, l'une composée de bons, l'autre de méchants, chez les anges comme chez les hommes. »⁴—

comme au dernier

—« en ce premier homme créé à l'origine, ce sont deux sociétés comme deux cités qui ont pris naissance dans le genre humain. »⁵—

est bien une preuve que cette argumentation fait l'unité du livre. Ce qui fait se retrouver hommes et anges dans ces deux mêmes sociétés, c'est leur même nature d'êtres intelligents et, par suite, d'êtres capables d'un choix entre deux amores ; tout cela est rappelé dans les célèbres formules de la dernière section du livre XIV :

« Deux amours ont fait deux cités : L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la

¹ Voir C. D., XI, X.

² C. D., XI, IX : « fierent lux et uocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est uerbum dei ».

³ C. D., XI, XXVIII : « qui aeternam lucem deserentes tenebrae facti sunt ».

⁴ C. D., XII, I : « non inconueniens neque incongrua dicatur esse hominibus angelisque societas, ut non quattuor - duae scilicet angelorum totidemque hominum - , sed duae potius ciuitates, hoc est societates, merito esse dicantur, una in bonis, altera in malis non solum angelis, uerum etiam hominibus constitutae. »

⁵ C. D., XI, XXVIII, 2 : « in hoc primo homine qui primitus factus est [...] exortas fuisse existimemus in genere humano societates tamquam ciuitates duas. »

CHAPITRE VI : CIVITAS : UNE ECCLESIOLOGIE MYSTIQUE

cit  terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité de Dieu. »¹,

formules qui sont exprimées à propos des hommes mais qui auraient pu l'être à propos des anges puisque tandis que les uns choisissent de vivre dans la participation à la lumière de Dieu et à en tenir leur être au point d'en recevoir leur nom dans la Genèse (« la lumière »), les autres « *d sertant cette lumière sont devenus ténèbres* »².

2  La distinction de filiations, symboles des deux cités

Nous l'avons déjà fait remarquer : les deux premières étapes du schéma séparation – mélange – séparation ne coïncident pas tout-à-fait avec le plan tripartite des livres XI   XXI de *La Cité de Dieu* : origine, développement et fins des deux cités. Ainsi, alors que le début du livre XV entame le développement (*excursus*) des deux cit s³, il s'ouvre sur l'opposition entre Caïn et Abel⁴ non pas, comme c'est plus connu, du point de vue de leur activité – agricole ou pastorale – ou de leur sacrifice offert à Dieu, mais par ce seul fait que tandis qu'

« il est écrit de Caïn qu'il a fondé une cité [...], Abel en tant qu' étranger n'en a pas fondé. »⁵

C'est que la ligne de partage entre la cité terrestre et la Cité de Dieu se situe bien entre, d'un côté, une cité déjà réalisée (*Res*) et, de l'autre une filiation mise à part pour être –seulement– le symbole⁶ d'une Cité de Dieu non réalisée. Ainsi Abel

¹ C. D., XIV, XXVIII : « *Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui.* »

² C. D., XI, XXVIII : « *qui aeternam lucem deserentes tenebrae facti sunt* ».

³ Voir C. D., XV, 1, 1 : « il me paraît bon d'aborder maintenant leur *développement* <i.e. : des cit s> (*iam mihi uidetur earum <ciuitatum> adgrediendus excursus*) ».

⁴ Voir C. D., XV, 1, 2.

⁵ C. D., XV, 1, 2 : « *scriptum est itaque de Cain, quod condiderit ciuitatem; Abel autem tamquam peregrinus non condidit* ».

⁶ La terminologie augustinienne semble floue. Mais il semble bien qu'en plus de deux régimes de signes utilisés par Augustin pour marquer le progrès dans l'étape du mélange (*saeculum*) entre Isra el, signe figuratif et l' glise, signe efficace (voir *supra*, « 1  Le 'progrès' (*procurus*) que constitue l' glise par rapport à Isra el : Le schéma *Signum-Res* »), un troisième régime de signe intervienne dans cette étape de séparation. Nous emploierons, faute de mieux, le mot de « symbole » pour cette raison aussi que, contrairement au signe, il ne s'appuie pas toujours sur un élément visible. Comment le pourrait-il d'ailleurs puisque la cité de Dieu n'a pas encore de visibilité dans une cité terrestre même comme préparation du peuple de Dieu ? Ainsi, c'est le *fait* qu'Abel ne fonde pas de cité, le *fait* que la génération par Seth ne comporte aucun nom de femme

« symbolise »

« la cité des saints <qui> est au ciel, bien qu'elle enfante ici-bas des citoyens en qui elle habite comme à l'étranger jusqu'à ce qu'arrive le temps de son règne »¹.

Cette opposition symbolique entre la fondation d'une ville par Caïn² et la non-fondation de villes par Abel est si importante qu'Augustin y consacre toute la deuxième section de ce livre XV³ ; en effet tous les développements rassemblés dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne sous le titre « *Problèmes relatifs aux premiers hommes* »⁴ et qui comprennent des développements autour de « *Longévité et Géants avant le déluge* »⁵, « *Mathusalem et le déluge* »⁶, « *Les Septante et l'hébreu* »⁷ et « *Les familles avant le déluge* »⁸ visent en réalité à démontrer le caractère historiquement vraisemblable de cette fondation d'une cité (Énoch) par Caïn. Pour le montrer, reprenons rapidement et respectivement chacun de ces quatre longs développements qui pourraient apparaître comme des digressions techniques. Auparavant, comme en un préliminaire, Augustin répond à une critique historique moins sérieuse : il n'y aurait eu sur terre que trois hommes (Adam, Caïn et Énoch), comment dans ces conditions une ville aurait pu être fondée ?⁹ Il est facile à Augustin de répondre que bien d'autres hommes ont pu exister alors, mais que l'écrivain sacré n'était pas obligé de les nommer tous¹⁰ ; que lorsqu'il écrit « Caïn connut son épouse qui conçut et enfanta Énoch »¹¹, cela n'implique pas que ce fut le premier, et qu'enfin, la ville n'a pas nécessairement

(voir *C. D.*, XV, xvii et *infra*), le fait que dans la généalogie par Seth, l'Écriture réintercale Adam (voir *C. D.*, XV, xxi et *infra*) qui « symbolisent » la Cité de Dieu et non pas comme plus tard, au temps du mélange, un élément visible — un sacrifice, une parole de bénédiction ou de prophétie — qui « figure », par les intermédiaires du Christ et de l'Église, la Cité de Dieu.

¹ *C. D.*, XV, 1, 2 : « *superna est enim sanctorum ciuitas, quamuis hic pariat ciues, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adueniat* ».

² Voir D. X. Burt, « Cains' City : Augustine's Reflections on the Origins of the Civil Society (Book XV 1-8) in Christoph Horn, *Augustinus, De ciuitate Dei*, Band 11, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 195-210 ; F. E. Cranz, « *De Civitate Dei*, XV, 2 et l'idée augustinienne de la société chrétienne », *Speculum*, 25, 1950, p. 215-225. [adaptation fr. par Yves Congar dans *Revue des Études Augustiniennes*, 3, 1957, p. 15-27.

³ Voir *C. D.*, XV, viii-xvi.

⁴ Bibliothèque Augustinienne n°36, p. 69.

⁵ Bibliothèque Augustinienne n°36, p. 69 = *C. D.*, XV, ix-x.

⁶ Bibliothèque Augustinienne n°36, p. 77 = *C. D.*, XV, xi-xii.

⁷ Bibliothèque Augustinienne n°36, p. 87 = *C. D.*, XV, xiii-xiv.

⁸ Bibliothèque Augustinienne n°36, p. 99 = *C. D.*, XV, xv-xvi.

⁹ Voir *C. D.*, XV, viii, 1.

¹⁰ Voir *C. D.*, XV, viii, 1.

¹¹ *Gn.* 4, 25 cité en *C. D.*, XV, viii, 2 : « *cognouit Cain uxorem suam et concipiens peperit Enoch* ».

été fondée du temps d'Énoch, mais seulement au temps où une tribu suffisamment grande a pu être rassemblée sous son nom¹. Après ce préliminaire, les arguments trouvés par Augustin chez Virgile et chez Pline l'Ancien, et jusqu'à son témoignage oculaire personnel (une molaire immense trouvée sur la plage d'Utique!) en faveur de l'existence de géants à la longévité proportionnelle à leur taille², loin de constituer une digression, ont pour objectif d'accréditer la construction par Caïn d'une ville :

« Nul esprit judicieux ne saurait douter que Caïn ait pu construire non seulement une ville, mais une grande ville en un temps où la vie des mortels s'étendait si longue. »³

Il n'est pas jusqu'aux développements très techniques sur les différences de computs des âges des Patriarches entre le texte hébreu et celui des Septante — développements appelés « *Mathusalem et le déluge* »⁴ et « *Les Septante et l'hébreu* »⁵ dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne — qui ne se rattachent à cette démonstration. En effet, si on résoud le problème de Mathusalem qui est censé selon les Septante avoir 955 ans au Déluge, être mort à 969 ans et donc avoir survécu de quatorze ans au Déluge⁶ par la théorie des années courtes — dix années bibliques en valant une⁷ —, la démonstration précédente selon laquelle la longévité des géants a laissé le temps à Caïn de fonder une ville s'écroule. C'est ce qui explique qu'Augustin réfute cette théorie des années courtes⁸ et préfère imaginer, plutôt qu'un complot des Juifs ou des Septante⁹, une manœuvre du copiste qui aurait ajouté cent ans quand l'âge n'était pas suffisant pour engendrer et soustrait ensuite pour faire concorder les sommes¹⁰ ; c'est que ce retour à un comput en fonction de jours, de mois et d'années de même longueur qu'aujourd'hui¹¹ lui permet de conclure :

« celui qui le premier naquit du premier homme a pu, alors qu'on vivait si

¹ Réflexion qui fait d'Augustin un exégète historico-critique avant l'heure !

² Voir *C. D.*, XV, IX.

³ *C. D.*, XV, IX : « *nullus prudens rerum existimator dubitauerit Cain non solum aliquam, uerum etiam magnam potuisse condere ciuitatem, quando in tam longum tempus protendebatur uita mortalium* ».

⁴ Bibliothèque Augustinienne n°36, p. 77 = *C. D.*, XV, XI-XII.

⁵ Bibliothèque Augustinienne n°36, p. 87 = *C. D.*, XV, XIII-XIV.

⁶ Voir *C. D.*, XV, XI.

⁷ Voir *C. D.*, XV, XII, 1.

⁸ Voir *C. D.*, XV, XII, 2.

⁹ Voir *C. D.*, XV, XIII, 1.

¹⁰ Voir *C. D.*, XV, XIII, 2.

¹¹ Voir *C. D.*, XV, XIV, 1.

CHAPITRE VI : CIVITAS : UNE ECCLESIOLOGIE MYSTIQUE

longtemps, fonder une ville. »¹

Toute l'argumentation d'Augustin en faveur de l'historicité de la fondation par Caïn d'une ville, historicité à laquelle il tient comme ligne de partage entre Caïn fondateur d'une ville et Abel, non-fondateur et, comme tel, symbolisant la Cité de Dieu « pérégrine », repose donc sur la longévité des premiers hommes. On comprend que, partant, il ait à cœur de répondre à toutes les objections contre une lecture littérale de ces âges incroyables. Ainsi à ceux qui objectent que ces hommes n'ont pu rester cent ans sans procréer, il répond que l'âge indiqué auquel ils ont leur enfant ne correspond pas nécessairement à leur âge à la naissance du premier-né², puisque les enfants dont la naissance est mentionnée se révèlent plutôt, comme dans la généalogie du Christ dans l'*Évangile de Matthieu*, être ceux qui permettent de suivre la filiation³.

Si, le fait qu'Abel n'a pas fondé de ville symbolise la Cité de Dieu « pérégrine », de son côté, le fait que Caïn en a fondé une, « symbolise » la cité terrestre, mais non pas comme signe figuratif dont le référent et le sens est à venir, plutôt, à l'inverse, comme « archétype, ἀρχετύπον », référent et sens dont les divisions à venir de la cité terrestre ne sont que des répliques. C'est ainsi que,

« le premier fondateur de la cité <ayant été> un fratricide [...] il ne faut [...] pas s'étonner que, bien plus tard, lors de la fondation de la ville <c'est-à-dire Rome fondé par le fratricide Romulus> destinée à prendre la tête de cette cité terrestre dont nous parlons, et à régner sur tant de nations, se soit reproduite une sorte d'image (quaedam sui generis imago) de ce premier exemplaire (huic primo exemplo), cet archétype, ἀρχετύπον comme disent les Grecs (ut Graeci appellant, ἀρχετύπω) ».⁴

Mais, plus largement que la seule fondation de Rome par Romulus, fratricide de Rémus aux correspondances en effet très proches, la fondation d'Énoch par le

¹ Voir *C. D.*, XV, XIV, 2 : « *qui ex primo homine primus est natus, quando tam diu uiuebant, potuisse constitui ciuitatem* ».

- D'ailleurs au milieu de ce long développement, comme fatigué, Augustin en avait rappelé l'objectif : *C. D.*, XV, XII, 2 : « *il suffit de savoir pour la question présente que [...] les hommes de ce temps-là ont vécu assez longtemps pour qu'au cours de la vie d'un seul [...], le genre humain ait pu se multiplier pour fonder une cité (praesenti enim sufficit quaestioni [...] tam longas habuisse uitas illius aevi homines, ut posset aetate unius [...] ad constituendam etiam ciuitatem multiplicari genus humanum).* »

² Voir *C. D.*, XV, XV, 1.

³ Voir *C. D.*, XV, XV, 2.

⁴ *C. D.*, XV, v : « *Primus itaque fuit terrenae ciuitatis conditor fratricida [...]. unde mirandum non est, quod tanto post in ea ciuitate condenda, quae fuerat huius terrenae ciuitatis, de qua loquimur, caput futura et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo et, ut Graeci appellant, ἀρχετύπω quaedam sui generis imago respondit* ».

fratricide Caïn « révèle¹ les inimitiés qui opposent les deux cités, celle de Dieu et celle des hommes. »². Ainsi est-elle, selon Augustin, l'archétype de toutes les divisions de la cité terrestre par les guerres³ — « *Les méchants se combattent donc entre eux [...]* »⁴ — et de l'hostilité de la cité terrestre à l'endroit de la Cité de Dieu — « *[...] et, de même, les méchants et les bons* »⁵ —, mais pas des luttes des progressants de la Cité de Dieu entre eux, qui sont comparables aux combats intérieurs d'un homme bon mais ne sauraient avoir pour archétype la fondation d'une ville par le fratricide Caïn⁶. Car si Augustin reste indécis quant à savoir si le péché de Caïn réside plus dans son sacrifice, injuste partage selon Dieu⁷ ou dans son envie à l'égard d'Abel⁸ ou encore dans son mépris du conseil de Dieu « Calme-toi, vers toi son retour et tu le domineras »⁹, indécision perceptible dans le fait qu'il multiplie les interprétations spirituelles de ces trois faits ou paroles, ce qui est sûr, pour lui, c'est que

« Ce précepte de Dieu, Caïn le reçut en prévaricateur et, subjugué par l'envie, il tendit une embuscade à son frère et le tua. Tel fut le fondateur de la cité terrestre. »¹⁰

On comprend que, pour Augustin, dans la fondation par Caïn d'une ville, fondation indissociable de son fratricide, le plus important est non pas les interprétations de ce fait, mais le fait en lui-même et son historicité qui, opposé à la non-fondation d'une ville par Abel, crée une séparation entre les deux frères, symbolique de la séparations entre les deux sociétés.

Un préalable¹¹ à la mise en évidence de la poursuite de cette séparation

¹ Ce verbe (« *demonstravit* ») confirme qu'on est dans un tout autre régime de signe que le « signe figuratif » qui « voilerait », plutôt qu'il ne « révélerait ».

² C. D., XV, v : « *quod autem inter Cain et Abel, inter duas ipsas ciuitates, dei et hominum, inimicitias demonstravit.* »

³ Voir C. D., XV, v.

⁴ C. D., XV, v : « *pugnant ergo inter se mali et mali [...]* ».

⁵ C. D., XV, v : « *[...] item pugnant inter se mali et boni* ».

⁶ Voir C. D., XV, vi.

⁷ Voir C. D., XV, vii, 1 et Gn. 4, 6-7.

⁸ Voir C. D., XV, vii, 1.

⁹ Gn. 4, 7 cité en C. D., XV, vii, 2 : « *Quiesque [...] ad te enim conuersio eius, et tu dominaberis illius* ».

¹⁰ C. D., XV, vii, 2 : « *sed illud dei praeceptum Cain sicut praeuaricator accepit. inualescente quippe inuidientiae uitio fratrem insidiatus occidit. talis erat terrenae conditor ciuitatis.* »

¹¹ Cette interprétation comme préalable du chapitre XVI du livre XV nous conduit à le rattacher aux développements suivants sur le « Symbolisme des deux cités dans les premières générations » pour reprendre le titre de la « Troisième section » de ce livre dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne (vol. 36, p. 113), plutôt, que de le rattacher, comme elle le fait, à la « Deuxième section » des « Problèmes relatifs aux premiers hommes » (vol. 36, p. 69) dont nous avons cru

dans les filiations par Caïn et par Abel est l'objection morale cette fois-ci à l'historicité de ces filiations, d'abord résultats d'incestes et de mariages consanguins. Augustin défend d'abord les incestes et mariages consanguins comme nécessaires à la génération

—« *comme n'existaient que les hommes nés de ces deux premiers, les maris prirent leurs sœurs comme épouses.* »¹—

puis justifie leur interdit dans la Bible, d'abord comme un moyen de resserrer par un plus grand nombre le tissu de la charité², puis pour sa conformité au

« *noble et naturel sentiment de pudeur humaine <qui> nous porte à retenir à l'égard de ceux que les liens du sang nous font respecter, la passion* »³.

Après ce préalable, c'est bien dans des faits constatés dans les premières générations après Caïn et Abel qu'Augustin trouve des symboles de la Cité de Dieu tandis que plus tard, durant l'étape du mélange (« *saeculum* »), il cherchera dans des réalités visibles des signes figuratifs de cette même Cité de Dieu. Il est significatif à cet égard qu'au lieu de s'attacher au contenu et au récit du sacrifice de Caïn et d'Abel comme il le fera plus tard pour le sacrifice de l'Alliance⁴, il se contente du fait qu'il y ait eu sacrifice. C'est qu'il n'y cherche pas de « *signe corporel et visible* » :

« *Y eut-il avant le déluge un signe corporel et visible de la régénération, et dans l'affirmative, quel fut-il, comme plus tard la circoncision fut imposée à Abraham ? L'histoire sacrée n'en dit rien. Mais elle ne nous cache pas que, dès les temps les plus anciens, les hommes offrirent des sacrifices à Dieu, comme il apparaît chez les deux premiers frères* »⁵.

Il suffit à Augustin de mettre en évidence, dans ce domaine des sacrifices, une ligne de partage entre la cité de la terre chez laquelle l'absence de sacrifice symbolise le fait qu'elle « *se contente de cette génération* », tandis que la présence de sacrifice dans la cité céleste symbolise le fait qu'elle « *a besoin en*

montrer qu'ils avaient pour objectif d'attester l'historicité de la fondation d'une ville par Caïn.

¹ C. D., XV, XVI, 1 : « *nec essent ulli homines, nisi qui ex illis duobus nati fuissent, uiri sorores suas coniuges acceperunt* ».

² Voir C. D., XV, XVI, 1.

³ C. D., XV, XVI, 2 : « *humanae uerecundiae quiddam naturale atque laudabile, ut, cui debet causa propinquitatis reuerendum honorem, ab ea contineat [...] libidinem* ».

⁴ Voir C. D., XVI, XXIV, 1-4.

⁵ Voir Gn. 4, 3-4.

⁶ C. D., XV, XVI, 3 : « *utrum autem aliquod fuerit, uel si fuit, quale fuerit corporale atque uisibile regenerationis signum ante diluuium, sicut Abrahae circumcisio postea est imperata, sacra historia tacet. sacrificasse tamen deo etiam illos antiquissimos homines non tacet* ».

outre d'une régénération pour échapper au châtement de la génération. »¹ De même, c'est

« le fait que (quod)² dans les générations qui sortiront de celui qui fut appelé Seth [...] n'[...] est mentionné le nom d'aucune femme »³,

tandis que, dans la filiation de Caïn, sont mentionnées Ada et Stella⁴, qui « symbolise » :

« C'est une manière ingénieuse de nous dire (significatum est) que la cité de la terre comptera jusqu'à sa fin des générations charnelles issues de l'union d'hommes et de femmes. »⁵

Mise à part cette dernière opposition entre une filiation avec noms de femmes et une filiation sans noms de femmes, ces oppositions entre la filiation par Caïn et la filiation par Seth —avec ou sans fondation de villes ; avec ou sans sacrifice— sont davantage exploitées par Augustin pour en faire des symboles de la Cité de Dieu « pèlerine » sur cette terre ou en attente d'une régénération que pour leur symbolisation de la cité terrestre. Conscient de ce déséquilibre, Augustin fait objecter fictivement par un adversaire : « Quel était le dessein <de l'historien sacré> en rapportant <la filiation> de Caïn ? »⁶ afin de mieux répondre que c'était pour la conduire jusqu'au mélange du Déluge⁷. Et, à cette nouvelle objection fictive intégrant la réponse à la précédente :

« Pourquoi donc nommer si peu de descendants dans les générations issues de Caïn, s'il fallait parvenir par elles jusqu'au déluge ? »⁸,

il préfère, aux réponses techniques par le retard de la puberté proportionnel à la longévité et par la précision selon laquelle l'enfant succédant à son père sur le trône d'Énoch n'est pas nécessairement le premier-né⁹, la réponse par le

¹ Voir C. D., XV, XVI, 3 : « La cité de la terre se contente de cette génération ; la cité céleste a besoin en outre d'une régénération pour échapper au châtement de la génération (*terrena ciuitas generatione tantummodo, caelestis autem etiam regeneratione opus habet, ut noxam generationis euadat*). »

² Nous rajoutons intentionnellement l'expression « le fait que » au simple « que » de la traduction de l'édition de la Bibliothèque Augustinienne (vol. 36, p. 115).

³ C. D., XV, XVII : « quod in eis generationibus, quae propagantur ex illo qui est appellatus Seth, cum genuisse filios filiasque dicantur, nulla ibi genita nominatim femina expressa est ».

⁴ Voir Gn. 4, 18-22 cité en C. D., XV, XVII.

⁵ C. D., XV, XVII : « ubi eleganter significatum est terrenam ciuitatem usque in sui finem carnales habituram generationes, quae marium feminarumque coniunctione proueniunt. »

⁶ C. D., XV, XX, 1 : « quid intendebat in generationibus ex Cain [...] ? »

⁷ Voir C. D., XV, XX, 1.

⁸ C. D., XV, XX, 2 : « cur ergo tanta paucitas successionum commemoratur in generationibus ex Cain, si eas usque ad diluuium perducere oportebat [...] ? ».

⁹ Voir C. D., XV, XX, 3.

CHAPITRE VI : CIVITAS : UNE ECCLESIOLOGIE MYSTIQUE

symbolisme des nombres de générations : onze pour la filiation par Caïn, chiffre symbolisant la transgression par rapport à dix pour la filiation par Seth, chiffre symbolisant la Loi¹. C'est encore un symbole qu'Augustin voit dans le fait que les Écritures réintercalent Adam juste après Seth dans la généalogie par Seth² :

« ceci est intercalé pour permettre de recommencer par Adam lui-même le dénombrement des époques [...] Or cet homme exprime l'unité de la cité d'en-haut tout entière »³

Anticipant l'épisode du Déluge, un paragraphe du chapitre XX rappelle qu'on y passe de deux filiations soigneusement distinctes à des filiations mêlées. C'est bien ici que s'articule le passage de la première à la deuxième étape de notre schéma séparation – mélange – séparation :

« il convient de considérer et de rappeler comment les deux postérités qui, par deux séries distinctes de générations (distinctis generationibus), insinuent les deux cités, celle des fils de la terre et celle des hommes régénérés, se sont plus tard tellement mêlées (commixta) et confondues (confusa) que le genre humain tout entier à l'exception de huit personnes mérita de périr par le déluge. »⁴

3° Le Déluge, un mélange des deux cités

L'épisode du Déluge met fin à la première étape du schéma séparation – mélange – séparation, en introduisant le mélange dans ce qui était séparé. Significativement, Augustin débute d'ailleurs son évocation de l'épisode par ce motif du mélange des deux cités

—« il se fit donc, avec le progrès et l'accroissement, un mélange (permixtio) des deux cités et, par contagion de l'iniquité, une certaine confusion des deux cités [...] »⁵—

qu'il déchiffre sous le deuxième verset du sixième chapitre de la *Genèse*

¹ Voir C. D., XV, XX, 4.

² Voir Gn. 5, 1-2 et C. D., XV, XXI.

- Comme on s'en doute, ce doublet s'explique par une différence de couche rédactionnelle puisqu'on passe à ce verset d'une rédaction Jahviste à une rédaction Sacerdotale (P). Voir Bibliothèque Augustinienne, vol. 36, n. 4, p. 133.

³ C. D., XV, XXI : « quod mihi uidetur ad hoc interpositum, ut hinc rursus inciperet ab ipso Adam dinumeratio temporum [...] homo quippe ille unus totius supernae ciuitatis est unitas ».

⁴ C. D., XV, XX : « uideo considerandum et commemorandum, ista utraque progenies, quae distinctis generationibus duas insinuat ciuitates, unam terrigenarum, alteram regenerantium, quomodo postea sic commixta fuerit atque confusa, ut uniuersum genus humanum exceptis octo hominibus diluuii perire mereretur. »

⁵ C. D., XV, XXII : « genere humano progrediente atque crescente facta est permixtio et iniquitate participata quaedam utriusque confusio ciuitatis [...] ».

CHAPITRE VI : CIVITAS : UNE ECCLESIOLOGIE MYSTIQUE

—« les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles et ils prirent pour femmes celles de leur choix »¹—

sans le citer exactement mais en le paraphrasant ainsi à sa manière :

« celles qui eurent de mauvaises mœurs dans la cité terrestre, cette société des fils de la terre, furent aimées pour leur beauté physique par les fils de Dieu, ces citoyens de l'autre cité qui est en exil dans ce siècle. »²

Dans cette interprétation, les « filles des hommes » du texte de la *Genèse* associées rapidement aux « mauvaises mœurs dans la cité terrestre » en viennent à représenter la « société des fils de la terre » autrement dit la cité terrestre et cela d'autant plus facilement que l'amour dont elles sont aimées, mettant au premier rang la beauté physique et Dieu au second rang, inverse l'ordre de la charité propre à la Cité de Dieu³. Parallèlement, les « fils de Dieu » du texte de la *Genèse* représentent la Cité de Dieu du moins dans sa partie humaine : la partie angélique étant dans une séparation définitive⁴, ne peut être l'auteur et la victime d'un tel mélange. Il importe donc que ces « fils de Dieu » soient des hommes et non des anges comme on le lit plus loin :

« Dans le même texte de l'Écriture où l'on dit que les fils de Dieu aimèrent les filles des hommes, ceux-ci sont appelés 'anges de Dieu' »⁵.

Aussi, même si Augustin admet que des esprits tels que sont les anges peuvent devenir visibles, il préfère souligner que l'Écriture appelle indifféremment « anges » ou « hommes » des prophètes comme Jean ou Malachie⁶ et que, plus généralement, les Septante utilisent souvent indifféremment les deux expressions⁷. Quant à l'argument qui tire du fait que des géants sont nés de cette union des fils de Dieu aux filles des hommes la conclusion que ces « fils de Dieu » doivent être des anges, Augustin le réfute en rappelant que des géants naissent de personnes de taille normale⁸ et que, si on trouve dans le *Livre d'Hénoch*⁹, une attestation

¹ Voir Gn. 6, 2.

² C. D., XV, XXII : « quae pravis moribus fuerant in terrena ciuitate, id est in terrigenarum societate, amatae sunt a filiis dei, ciuibus scilicet peregrinantis in hoc saeculo alterius ciuitatis, propter pulchritudinem corporis. »

³ C. D., XV, XXII.

⁴ Voir *supra*, « 1° La sécession volontaire des anges, origine de deux sociétés angéliques ».

⁵ C. D., XV, XXII : « nam in eadem scriptura, ubi dicti sunt dilexisse filias hominum filii dei, idem dicti sunt etiam angeli dei. »

⁶ Voir C. D., XV, XXIII, 1.

⁷ Voir C. D., XV, XXIII, 3.

⁸ Voir C. D., XV, XXIII, 2.

⁹ Voir *Écrits intertestamentaires*, *Op. cit.*, p. 465s.

contraire, ce texte apocryphe ne présente pas de garantie sur la transmission du texte¹. Après une précision sur la « colère » de Dieu par laquelle il annonce aux hommes par cette parole « Leurs jours seront de cent vingt ans »² non pas une réduction de leur espérance de vie, mais le délai pour l'engloutissement par le Déluge³ et qui ne saurait impliquer un quelconque changement en Dieu⁴, Augustin en vient à l'Arche mais cela, nous introduit, avec cette mise à part de Noé, à l'ambivalence de la deuxième étape du schéma : encore marquée par le mélange mais scandée par des mises à part successives de la Cité en Dieu.

b) *Saeculum* : Le temps des mises à part d'une Cité de Dieu qui reste mêlée

En effet, au cours même de cette deuxième étape du mélange (le *saeculum*), Dieu opère des séparations que nous préférons appelées « mises à part » au sens où elles ne sont pas définitives puisque la Cité de Dieu reste mêlée, réservant le terme de « séparation » à celle définitive inaugurée par le Jugement Dernier et qui constituera la troisième étape du schéma. Historiquement, dans ce temps du mélange qui est aussi celui des mises à part, nous distinguerons trois mises à part de la Cité de Dieu : avec Noé d'abord, puis avec le peuple d'Israël préparé de Noé à Abraham et constitué d'Abraham à David et de David au Christ, enfin, avec l'Église elle-même et même si l'on passe avec elle d'un « signe figuratif » à un « signe efficace » de la Cité de Dieu.

1° Noé, une mise à part, figure de l'Église

À partir de l'épisode de l'Arche tout particulièrement, se vérifie le lien établi par G. Baget-Bozzo entre le mélange et le régime du signe figuratif⁵. En

¹ Voir *C. D.*, XV, XXIII, 4.

² *Gn.* 6, 3 cité en *C. D.*, XV, XXIV : « Erunt dies eorum centum viginti anni ».

³ Voir *C. D.*, XV, XXIV.

⁴ Voir *C. D.*, XV, XXV.

⁵ Voir *infra*, p. 354 et G. Baget-Bozzo, « *La teologia de la historia...* », *Op. cit.*, « Les deux cités »,

effet, avec l'Arche, on est bien —même cent vingt ans après si du moins il y eu cette durée entre le mélange des deux cités par l'union des fils de Dieu avec le filles des hommes et le Déluge— dans l'étape du mélange et même si une première mise à part inaugure la geste séparatrice. Or, c'est précisément à ce endroit de *La Cité de Dieu* qu'Augustin commence son travail d'exégèse figurative¹. En effet, l'Arche prise globalement devient

« une figure (figura) de *La Cité de Dieu* séjournant comme à l'étranger dans ce siècle, c'est-à-dire de l'Église sauvée par le bois où fut suspendu le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ. »²

et l'on devine déjà, dans cette simple phrase, des signes figurants et leur figuré : la mer figurant le siècle, le navire ou le mât (?) figurant la Croix. Mais, en ce temps du mélange, « la distinction extérieure <n'étant plus> alors donnée par le fait même de la séparation », Augustin semble vouloir profiter de chaque élément visible pour en faire un signe figuratif de la Cité de Dieu, c'est-à-dire de l'Église et du Christ. Ainsi,

« Les mesures mêmes de sa longueur, de sa hauteur, de sa largeur figurent le corps humain dans la réalité duquel on a annoncé qu'il viendra chez les hommes et qu'il est venu. [...] Et la porte que l'arche reçut sur le côté, c'est assurément la blessure qu'ouvrit la lance dans le côté du Crucifié »³.

Le principe d'une systématisation de cette lecture allégorique est même énoncé : « Il faut que toutes les choses qui sont dites se rapportent à cette Cité de Dieu »⁴. Dès lors, les trois étages peuvent bien désigner les trois vertus ou les trois degrés de fécondité⁵. Mais, précisément parce qu'en ce temps de mélange, la distinction est donnée par un élément visible et historique, Augustin tient tout autant à la portée figurative qu'à l'historicité du signe et il s'insurge aussi bien contre une

« E. Le temps d'Israël » : « Un élément visible est toujours requis. Si cela n'arrivait pas dans les temps antérieurs au Déluge, c'était parce que les deux cités étaient alors séparées. La distinction extérieure était alors donnée par le fait même de la séparation. Mais dans les temps historiques, il n'en va pas de même. [...] Il y a quelque chose de visible et d'extérieur qui préfigure le ministère du salut. »

¹ Voir C. Leblanc, *Le Cycle du déluge et ses interprétations dans la littérature ancienne*, Thèse de Doctorat (dir. : G. Dorival), Aix-Marseille1, 2010.

² C. D., XV, XXVI, 1 : « *figura est peregrinantis in hoc saeculo ciuitatis dei, hoc est ecclesiae, quae fit salua per lignum, in quo pependit mediator dei et hominum, homo Christus Iesus.* »

³ C. D., XV, XXVI, 1 : « *et mensurae ipsae longitudinis et altitudinis et latitudinis eius significant corpus humanum, in cuius ueritate ad homines praenuntiatum est uenturus et uenit. [...] et quod ostium in latere accepit, profecto illud est uulnus, quando latus crucifixi lancea perforatum est.* »

⁴ C. D., XV, XXVI, 1 : « *quae dicuntur, ad hanc de qua loquimur dei ciuitatem [...] omnia referantur.* »

⁵ C. D., XV, XXVI, 2.

lecture purement historique et qui nierait la portée figurative

—« *On aurait tort de croire [...] qu'on doive chercher uniquement la réalité des faits sans la moindre portée allégorique [...]* »¹—

que contre une interprétation uniquement figurative qui nierait l'historicité :

« [...] ou au contraire qu'elles n'ont pas été réalisées mais qu'elles sont de simples images de mots »²,

pour soutenir à la fois l'historicité et la portée figurative :

« *Il faut croire au contraire [...] qu'ils se sont réellement passés, qu'ils ont une signification et que c'est l'Église qu'ils préfigurent (praefigurandam).* »³

Et, comme pour respecter cet équilibre élevé en principe et méthode de lecture, Augustin, après s'être laissé aller aux raffinements de l'exégèse typologique à propos de l'Arche⁴, répond méthodiquement à quatre objections contre l'historicité du Déluge. Le Déluge ne serait pas assez grand pour dépasser les montagnes ? La terre des montagnes s'est pourtant élevée à cette hauteur alors que l'eau est plus légère⁵. Les dimensions de l'Arche auraient été insuffisantes pour tant d'animaux ? N'oublions pas, répond Augustin qu'il y a trois étages et que la coucée géométrique des Égyptiens est connue de Moïse⁶. Les petits animaux n'ont-ils pas été oubliés ? Réalisons bien qu'

« *il n'était pas nécessaire de conserver dans l'arche les animaux capables de vivre non seulement au sein des eaux comme les poissons, mais aussi à la surface comme beaucoup d'oiseaux.* »⁷

Quelle nourriture pouvait convenir à tous ? Faisons confiance à la sagesse de Noé pour préparer une nourriture carnée à laquelle tous puissent s'adapter⁸.

¹ C. D., XV, XXVII, 1 : « *Non tamen quisquam putare debet [...] tantummodo rerum gestarum ueritatem sine ullis allegoricis significationibus hic esse quaerendam [...]* ».

² C. D., XV, XXVII, 1 : « *aut e contrario haec omnino gesta non esse, sed solas esse uerborum figuras* ».

³ C. D., XV, XXVII, 5 : « *sed magis credendum est [...] et gesta esse, et significare aliquid, et ipsum aliquid ad praefigurandam ecclesiam pertinere* ».

⁴ Voir C. D., XV, XXVI, 1 et *infra*.

⁵ Voir C. D., XV, XXVII, 2.

⁶ Pour toute l'Antiquité juive et chrétienne, Moïse est censé être le rédacteur de la *Genèse* comme de tout le Pentateuque.

- Voir C. D., XV, XXVII, 3.

⁷ Voir C. D., XV, XXVII, 4 : « *ut necesse non fuerit conseruari in arca, quae possunt in aquis uiuere, non solum mersa, sicut pisces, uerum etiam supernatantia, sicut multae alites.* »

⁸ Voir C. D., XV, XXVII, 5.

2° Le peuple d'Israël, cité terrestre mise à part mais signe figuratif de la Cité de Dieu voilée et mêlée

Après avoir intégralement rapporté le récit du sacrifice de l'Alliance par Abraham¹ en son lieu et place au livre XVI², Augustin en entreprend — comme on s'y attend pour cette étape de mélange où Israël est signe figuratif de la Cité de Dieu — une exégèse typologique tout aussi intégrale. Dans ce cadre et en exploitant le symbolisme animal, il parvient à cette interprétation

« La génisse symbolise donc le peuple soumis au joug de la Loi ; la chèvre, ce même peuple pécheur ; le bélier, le même encore destiné à régner »³

qu'il prolonge par celle-ci qui voit, respectivement, dans chaque animal du sacrifice

« les trois époques remarquables d'Adam à Noé, de Noé à Abraham et d'Abraham à David »⁴.

Ce découpage en trois époques remarquables est bien plus pour Augustin qu'une ingénieuse correspondance typologique mais une véritable structuration de la croissance du peuple de Dieu comparable aux âges de la vie d'homme⁵ et, partant, une structure de cette deuxième section des livres XI à XXII, puisqu'il la reprend pour faire le point en fin du livre XVI associant un premier âge qui va d'Adam au Déluge à l'*infantia* du peuple, un deuxième qui va de Noé à Abraham à sa *pueritia* et un troisième qui va d'Abraham à David à son *adulescentia*⁶. En suivant ce découpage — duquel nous enlèverons le premier âge déjà traité dans l'étape séparation et auquel nous rajouterons les deux âges suivants qui vont de David au Christ⁷ — nous montrerons successivement l'importance de trois éléments remarquables que nous avons rassemblés dans le titre : qu'il y a mise à part d'un peuple ; que ce peuple n'est que le signe figuratif de la Cité de Dieu ;

¹ Voir Gn. 15.

² Voir C. D., XVI, XXIV, 1.

³ C. D., XVI, XXIV, 2 : « ergo per iuencam significata sit plebs posita sub iugo legis, per capram eadem plebs peccatrix futura, per arietem eadem plebs etiam regnatura ».

⁴ C. D., XVI, XXIV, 2 : « insignes articuli temporum ab Adam usque ad Noe et inde usque ad Abraham et inde usque ad David ».

⁵ Voir *supra*, « Chapitre II : AETERNITAS : Une mémoire totalisante », « 6° L'histoire, déploiement du dessein éternel de Dieu ».

⁶ Voir C. D., XVI, XLIII, 3.

⁷ Selon la suite du découpage de l'histoire en six âges commencé en C. D., XVI, XLIII, 3 et continué en C. D., XXII, XXX, 5.

que la Cité de Dieu ainsi figurée est mêlée.

— De Noé à Abraham :

. la mise à part :

À la recherche des traces de la Cité de Dieu après le Déluge comme il en fait l'objet du livre XVI dès la phrase d'introduction —« *Peut-on suivre après le déluge les traces de la sainte cité en marche* »¹—, Augustin poursuit d'abord facilement avec les trois fils de Noé puisque, tandis que celui-ci bénit ses deux fils Sem et Japhet pour avoir caché sa nudité lors de son ivresse², il maudit son fils Cham dans son petit-fils Chanaan pour l'avoir dévoilée³. On aura donc rangé Sem et Japhet dans la Cité de Dieu et Cham dans la cité terrestre. Mais les difficultés arrivent tout de suite après car

*« après la bénédiction des deux fils de Noé et la malédiction de celui qui est entre les deux, il n'est fait mention jusqu'à Abraham d'aucun pieux adorateur de Dieu, silence qui porte sur plus de mille ans. »*⁴

On sent le désarroi d'Augustin à l'idée d'entamer ici un livre et une période difficiles pour qui cherche les traces de la Cité de Dieu. Comme résigné à l'avance à l'idée de n'en pouvoir toujours trouver dans tous les faits rapportés par les Écritures, il sauve à l'avance la structure générale de sa recherche (à savoir que toute la Bible peut se lire de façon symbolique comme l'histoire de deux Cités)

*—« on retrace des faits qui n'ont aucune portée symbolique, mais auxquels ceux qui en ont une se rattachent et en quelque sorte se nouent. »*⁵—

et annonce un commentaire plus libre des générations des fils de Noé :

*« Reste donc à examiner les générations des fils de Noé et à faire rentrer ce qu'il convient d'en dire en cet ouvrage qui retrace le développement dans le temps des deux cités, celle de la terre et celle du ciel. »*⁶

¹ C. D., XVI, 1 : « *Post diluuium procurrentis sanctae uestigia ciuitatis utrum continuata sint* ».

² Voir Gn., 9, 27 cité en C. D., XVI, 1.

³ Voir Gn., 9, 25 cité en C. D., XVI, 1.

⁴ C. D., XVI, II, 3 : « *benedictis igitur duobus filiis Noe atque uno in medio eorum maledicto deinceps usque ad Abraham de iustorum aliquorum, qui pie deum colerent, commemoratione silentium est per annos amplius quam mille.* »

⁵ C. D., XVI, II, 3 : « *dicuntur et aliqua, quae nihil significant, sed quibus adhaereant quae significant et quodammodo religuntur.* »

⁶ C. D., XVI, III, 1 : « *Generationes ergo filiorum Noe deinceps intuentiae, et quod de his dicendum uidetur, adtexendum est huic operi, quo ciuitatis utriusque, terrenae scilicet et*

CHAPITRE VI : CIVITAS : UNE ECCLESIOLOGIE MYSTIQUE

C'est alors qu'en dénombrant les descendants de Noé par chacun de ces fils, ajoutant aux quinze fils et petits-fils de Japhet, les onze de Cham¹ et les vingt-sept de Sem², Augustin obtient un total de soixante-douze, symbolique des nations (12 x 6)

—« ces soixante-treize, ou plutôt, je le montrerai plus tard, ces soixante-douze noms, ne désignent pas des hommes mais des nations (gentes) »³—

comme le suggèrent d'ailleurs ce verset conclusif des généalogies de Sem et de Cham

« Ce sont les fils de Sem <plus loin : de Cham> dans leurs tribus, selon leurs langues, dans leurs pays et leurs nations »⁴

et d'autres qui attestent que « certains noms désignent plus nettement des nations »⁵.

De généalogies d'individus, on est donc passé pour ainsi dire à des généalogies de peuples. Or, le récit de Babel recopié intégralement au chapitre IV⁶ et interprété comme une élévation orgueilleuse contre Dieu est surtout évoqué pour la manière dont il fut châtié : par la confusion semée dans la langue jusque-là unique des peuples. Ce châtiment juste et adapté à la faute

—« Puisque la puissance du commandement est dans la langue, c'est par là que l'orgueil fut châtié, de sorte que l'homme commandant à l'homme n'était plus compris, lui qui n'avait pas voulu comprendre quand Dieu lui commandait d'obéir. »⁷—

est bien le fait de Dieu lui-même, la première personne du pluriel dans l'exhortation « Venez et, descendant parmi eux, confondons leur langue »⁸ s'expliquant par l'entremise des anges auxquels Dieu parle de manière ineffable⁹. Par ailleurs, on peut admettre que tous les peuples sont renés des fils de Noé après

caelestis ».

¹ Voir *C. D.*, XVI, III, 1.

² Voir *C. D.*, XVI, III, 2.

³ *C. D.*, XVI, III, 2 : « unde colligitur septuaginta tres uel potius, quod postea demonstrabitur, septuaginta duas gentes tunc fuisse, non homines. »

⁴ *Gn.* 10, 31 (pour Sem) cité en *C. D.*, XVI, III, 2 et *Gn.* 10, 20 (pour Cham) cité en *C. D.*, XVI, III, 3 : « Hi filii Sem in tribus suis secundum linguas suas, in regionibus suis et in gentibus suis ».

⁵ *C. D.*, XVI, III, 3 : « apertius gentes commemoratae sunt ».

⁶ Voir *Gn.* 11, 1-9 cité en *C. D.*, XVI, IV.

⁷ *C. D.*, XVI, IV : « quoniam dominatio imperantis in lingua est, ibi est damnata superbia, ut non intellegeretur iubens homini, qui noluit intellegere ut oboediret deo iubenti. ».

⁸ *Gn.* 11, 7 cité en *C. D.*, XVI, v : « Venite, et descendentes confundamus ibi linguam eorum ».

⁹ Voir *C. D.*, XVI, VI, 1.

le Déluge, même ceux des îles¹ et ceux de monstres humains qui, contrairement aux Antipodes², existent —« *il ne doit pas nous sembler absurde qu'il y ait dans l'humanité des peuples³ (gentium) de monstres* »⁴ — et tirent leur origine d'Adam⁵. Ces deux faits combinés de la renaissance de peuples après le Déluge⁶ et de la division des langues après Babel —c'est la langue qui fait la nation pour Augustin— relancent, chez Augustin, la quête des traces de la Cité de Dieu :

« Voyons donc (quapropter) si parmi les peuples qui se divisèrent en soixante-douze nations et en autant de langues, il est possible de découvrir cette Cité de Dieu en pèlerinage sur terre laquelle parvenue jusqu'au déluge et jusqu'à l'arche, s'est maintenue manifestement parmi les fils de Noé, grâce à leurs bénédictions, et spécialement dans le plus grand appelé Sem : car Japhet n'a été béni que pour habiter dans les demeures de son frère. »⁷

Or, dans cette généalogie par Sem que l'Écriture reconstitue⁸ en indiquant l'âge auquel chacun a engendré un fils et le nombre d'années qu'il a vécus, tous deux énormes au point qu'ils font « *du déluge à Abraham un total de mille soixante-douze années* »⁹ mais voulus comme tels afin de

« nous faire comprendre d'où vient l'accroissement des peuples, de ce qu'ils ont été étonnés du petit nombre de descendants nommés, nous nous demandions inconsidérément comment les fils de Sem ont pu remplir tant de terres et de royaumes »¹⁰,

on trouve comme quatrième descendant, après Arphaxat, Cainan et Sala, un certain Héber¹¹ d'où vient le nom de « *cette langue appelée depuis 'hébraïque'* »¹². Tout à fait logiquement, l'enquêteur Augustin sur les traces de la Cité de Dieu et puisqu'il existait déjà un « *peuple de Dieu* » comme l'atteste ce

¹ Voir C. D., XVI, vi, 2.

² Voir C. D., XVI, ix.

³ Nous préférons ici au nom « race » de la traduction de l'édition de la Bibliothèque Augustinienne (vol. 36, p. 213), celui de « peuple » (*gentium*).

⁴ C. D., XVI, viii, 2 : « *non itaque nobis uideri debet absurdum, ut [...] in uniuerso genere humano quaedam monstra sint gentium* ».

⁵ Voir C. D., XVI, viii, 1.

⁶ C'est ce qu'on appelle traditionnellement la « Table des Nations » qui suit dans la Genèse (Voir Gn. 10) le récit du Déluge (Gn. 9).

⁷ C. D., XVI, ix : « *quapropter inter illos tunc hominum populos, qui per septuaginta duas gentes et totidem linguas colliguntur fuisse diuisi, quaeramus, si possumus inuenire, illam in terris peregrinantem ciuitatem dei, quae usque ad diluuium arcamque perducta est atque in filiis Noe per eorum benedictiones perseuerasse monstratur, maxime in maximo, qui est appellatus Sem, quandoquidem Iapheth ita benedictus est, ut in eius, fratris sui, domibus habitaret.* »

⁸ Voir Gn. 10.

⁹ C. D., XVI, x, 2 : « *fiunt itaque anni a diluuii usque ad Abraham mille septuaginta et duo* ».

¹⁰ C. D., XVI, x, 1 : « *intelligamus unde potuerint populi ad crescere, ne in paucis qui commemorantur hominibus occupati pueriliter haesitemus, unde tanta spatia terrarum atque regnorum repleti potuerint de genere Sem* ».

¹¹ Voir Gn. 10, 22-24 et C. D., XVI, x, 2.

¹² C. D., XVI, x, 1 : « *ideo deinceps Hebraea est nuncupata.* »

verset du psaume 14 (13) « Ont-ils perdu le sens, tous ceux qui commettent l'iniquité et dévorent mon peuple (*populum meum*) comme du pain ? »¹, le trouve dans cette famille d'Héber :

*« que vient-il à l'esprit, sinon que <la langue> est demeurée dans la race de celui dont elle a reçu le nom. Et n'est-ce pas un signe éclatant de la justice de cette race que, tandis que les autres étaient châtiées par le changement des langues, pareille punition ne l'a pas touchée ? »*²

Il est facile à Augustin de réfuter deux objections contre ce raisonnement. Contre la première qui rappelle que l'Écriture situe la division des langues non du temps d'Héber mais de son fils Phalech selon le verset « En ses jours <de Phalech>, la terre fut divisée »³, Augustin rétorque qu'

*« Héber lui-même appela son fils de ce nom <Phalech> qui signifie 'division', parce qu'il naquit au moment où la terre fut divisée en langues »*⁴ ;

et contre la seconde qui argue que ni Héber ni Phalech n'ont pu fonder des nations, chose impossible après la division des langues — puisque fonder un peuple suppose de créer une langue ce qui est impossible après la division —, il fait remarquer que les enfants cités ne sont pas nécessairement nés dans l'ordre où ils sont cités et que les noms des peuples ont pu changer et ne plus correspondre à celui de leur fondateur⁵. Fort de cette double réponse, Augustin peut tirer la conclusion surprenante mais fort logique de sa position : si la famille d'Héber, père de la langue hébraïque est la seule à avoir été épargnée par la confusion des langues, châtement de Babel, alors l'hébreu était la langue primitive commune à toute l'humanité, celle dans laquelle les hommes honoraient Dieu « d'une seule lèvre »⁶ :

*« On doit croire aussi que celle-là <l'hébraïque> était la langue commune primitive, parce que la pluralité et la variation des langues furent l'effet d'un châtement auquel assurément devait échapper le peuple de Dieu. »*⁷

¹ Ps. 14 (13), 4 cité en C. D., XVI, X, 3 : « Nonne cognoscent omnes, qui operantur iniquitatem, qui devorant populum meum in cibo panis ? »

² C. D., XVI, XI, 2 : « *quid aliud occurrit, nisi quod in huius gente remanserit, a cuius nomine nomen accepit, et hoc iustitiae gentis huius non paruum apparuisse uestigium, quod, cum aliae gentes plecterentur mutatione linguarum, ad istam non peruenit tale supplicium?* »

³ Gn. 11, 25 cité en C. D., XVI, XI, 2 : « In diebus eius, diuisa est terra ».

⁴ C. D., XVI, XI, 2 : « *ipsum Heber propterea tale nomen inposuisse filio suo, ut uocaretur Phalech, quod interpretatur diuisio, quia tunc ei natus est, quando per linguas terra diuisa est.* »

⁵ Voir C. D., XVI, XI, 3.

⁶ Gn. 11, 1.

⁷ C. D., XVI, XI, 2 : « *et ideo credenda est ipsa fuisse prima illa communis, quoniam de poena uenit illa multiplicatio mutatioque linguarum et utique praeter hanc poenam esse debuit populus*

. les signes :

La lecture typologique amorcée avec l'Arche du Déluge au livre XV est maintenant systématisée pour faire des mises à part de le Premier Testament, des figures de l'Église, Cité de Dieu et de son chef le Christ, pour bien marquer que le peuple ainsi progressivement mis à part n'est que le *Signum* d'une *Res* qui sera réalisée plus tard. Ainsi grâce aux significations hébraïques des noms propres trouvées dans l'*Onomasticon* de Jérôme et grâce à l'allégorèse qui identifie deux termes par le seul fait qu'ils entretiennent la même relation avec deux autres, Augustin parvient-il à voir dans Sem et dans Japhet des figures du Christ et de l'Église¹.

. le mélange :

Un paragraphe entier² est consacré à ce thème nouveau du mélange des deux cités. En effet, la mise en part d'un peuple de Dieu, Cité de Dieu dans la figure de la famille d'Héber parmi les peuples fondés chacun avec sa langue, n'empêche pas le mélange. Ce mélange existait déjà malgré la distinction de deux généalogies de peuples : l'une par Sem et Japhet, l'autre par Cham ; ainsi, parlant des deux cités, Augustin peut écrire :

*« l'une et l'autre [...] subsistaient [...], la sainte dans les deux fils de Noé qui ont été bénis et dans leur postérité ; l'impie dans le fils maudit et sa descendance »*³,

avant de corriger cette impression de séparation nette par le thème du mélange :

*« il y eut parmi les deux premiers des contempteurs de Dieu ; parmi les fils de Cham des adorateurs de Dieu »*⁴.

Nul doute donc, puisqu'on y retrouve ces deux descendance, qu'il en alla de même après la fondation de Babel, certes identifiée avec Babylone, cité terrestre

dei »

¹ Voir C. D., XVI, II, 1-2 et *infra*.

² Voir C. D., XVI, X, 3 .

³ C. D., XVI, X, 3 : « *utraque permanserit, pia scilicet in duobus filiis Noe, qui benedicti sunt, eorumque posteris, impia uero in eo, qui maledictus est, atque eius progenie* ».

⁴ C. D., XVI, X, 3 : « *in filiis duorum illorum [...] iam tunc, antequam Babylonia coepisset institui, fuerunt contemptores dei, et in filiis Cham cultores dei* ».

dont le fondateur est fils de Cham¹

—« Cette cité fut appelée confusion, c'est Babylone elle-même [...]. Car Babylone signifie confusion. On en conclut que le géant Nébroth en fut le fondateur »²,

d'autant que le sens de Babel-Babylone est précisément « confusion », « mélange ».

— D'Abraham à David :

. la mise à part :

C'est en tant qu'expressions de l'élection, au sein d'une famille —celle de Tharé— seule fidèle au culte du Dieu unique³, d'un homme choisi pour être père d'un peupl, c'est-à-dire comme expressions de la mise à part d'un peuple qu'Augustin insiste tant sur les promesses faites à Abraham au point de les numéroter de la première à la quatrième même si elles se ramènent lors de l'apparition à Mambré à la première. Cette insistance est telle que ces promesses constituent les véritables événements de cete histoire d'Alliance avec Abraham, les autres faits de l'histoire du Patriarche n'intervenant que comme des relais entre ces promesses. Ainsi, le départ de Tharé avec Abraham et Nachor pour Charra en Mésopotamie⁴ et la mort de Tharé⁵ ne sont-ils mentionnés que comme repères spatio-temporels pour mieux situer la première promesse —« Je ferai de toi le chef d'un grand peuple ; en toi seront bénies toutes les familles de la terre »⁶— qui a droit à un plus long développement⁷. Semblablement, le séjour d'Abraham en Égypte⁸ et la séparation d'Abraham et de Lot⁹ ne servent que de transitions entre la deuxième promesse —« Je donnerai cette terre à ta postérité »¹⁰— et la

¹ Voir C. D., XVI, III, 1.

² C. D., XVI, IV : « *ista ciuitas, quae appellata est confusio, ipsa est Babylon [...]. Babylon quippe interpretatur confusio. unde colligitur, gigantem illum Nebroth fuisse illius conditorem* ».

³ Voir C. D., XVI, XII.

⁴ Voir C. D., XVI, XIII.

⁵ Voir C. D., XVI, XIV.

⁶ Gn. 12, 2-3 cité en C. D., XVI, XVI : « *faciam te in gentem magnam [...] et benedicentur in te omnes tribus terrae* ».

⁷ Voir C. D., XVI, XIV-XVI.

⁸ Voir C. D., XVI, XIX.

⁹ Voir C. D., XVI, XX.

¹⁰ Gn. 12, 7 cité en C. D., XVI, XVIII : « *Semini tuo dabo terram hanc* ».

troisième — « Je rendrai ta postérité comme le sable de la terre »¹ — ; et les épisodes de la captivité et de la délivrance de Lot ainsi que de la bénédiction de Melchisédech² assurent le relais entre cette troisième et la quatrième : celle d'une descendance innombrable comme les étoiles du ciel³. Nous n'oserons pas dire que le sacrifice de l'Alliance⁴, l'institution de la circoncision⁵ et la promesse de la naissance d'un fils⁶ ne sont que des jalons historiques jusqu'à la confirmation de la première promesse — « Abraham deviendra un peuple grand et nombreux, et en lui seront bénis tous les peuples de la terre. »⁷ — à Mambré, et d'ailleurs Augustin ne les traite pas comme tels. En revanche, c'est bien comme simples liens chronologiques que sont évoqués l'épisode de la femme de Lot changée en sel⁸ et, après le sacrifice d'Isaac⁹, la mort de Sarah¹⁰, le mariage d'Isaac¹¹ et le remariage d'Abraham avec Céthura¹². Toute cette geste d'Abraham est donc dominée, dans la relecture qu'en fait Augustin au livre XVI de *La Cité de Dieu*, et à travers ces renouvellements de promesses, par le thème de l'élection d'un homme et, par lui, d'un peuple autrement dit d'une mise à part du peuple de Dieu. Cette mise à part d'Abraham va à l'encontre de l'idée qu'Abraham puisse être habité par le vice ; aussi Augustin prend-il soin de préciser qu'en prenant Agar pour concubine, Abraham est resté vertueux puisqu'il n'a eu recours à elle que pour avoir une descendance, avec l'accord de son épouse et non pour satisfaire sa passion¹³.

Ces promesses ne sont pas automatiquement renouvelées à chaque génération ; le choix de Dieu se renouvelle chaque fois dans le choix d'un fils qui n'est pas toujours l'aîné, ce qui est bien le signe de la grâce c'est-à-dire du choix de Dieu contre la nature. Ainsi, c'est Isaac qui est choisi et non Ismaël, événement

¹ Gn. 13, 16 cité en *C. D.*, XVI, XXI : « et faciam semen tuum tamquam harenam terrae ».

² Voir *C. D.*, XVI, XXII.

³ Voir *C. D.*, XVI, XXIII.

⁴ Voir *C. D.*, XVI, XXIV, 1-4

⁵ Voir *C. D.*, XVI, XXVII.

⁶ Voir *C. D.*, XVI, XXXVI, 1.

⁷ Gn. 18, 18 cité en *C. D.*, XVI, XXIX : « Abraham erit in magnam gentem et multam, et benedicentur in eo omnes gentes terrae ».

⁸ Voir *C. D.*, XVI, XXX.

⁹ Voir *C. D.*, XVI, XXXII, 1-2.

¹⁰ Voir *C. D.*, XVI, XXXII, 3.

¹¹ Voir *C. D.*, XVI, XXXIII.

¹² Voir *C. D.*, XVI, XXXIV.

¹³ Voir *C. D.*, XVI, XXV.

qu'Augustin avait déjà évoqué et commenté par avance au livre XV¹, mais qu'il réinsère rapidement dans ce livre XVI en marquant bien le choix d'Isaac par le sens de son nom qui signifie « rire » toujours associé à la promesse

—« le père avait ri au moment de la promesse, avec une joie pleine d'étonnement ; la mère aussi avait ri, au renouvellement de la promesse par les trois hommes, avec une joie mêlée de doute. »—²

et en signalant le renvoi d'Agar et d'Ismaël, non sans préciser que Sara et, on le devine, Isaac représentent la Cité de Dieu :

« Peu de temps après, la servante et son fils sont chassés ; et c'est d'après l'Apôtre³, la figure des deux Testaments, l'ancien et le nouveau, où Sarra représente (figuram gerit) la Jérusalem céleste, c'est-à-dire la Cité de Dieu. »⁴

ce qui avait été annoncé par les changements de noms d'Abraham (« père de nombreux peuples ») en Abram (« père illustre ») et de Sara (« princesse ») en Sarra (« vertu »)⁵. Mais Augustin prend aussi soin de souligner que, comme pour Abraham, cette élection par Dieu d'Isaac mis à part d'Ismaël s'exprime dans le fait qu'il bénéficie des mêmes promesses —« je te donnerai cette terre à toi et à ta postérité [...] je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel »⁶— et de la même bénédiction —« Je serai avec toi et je te bénirai [...] je bénirai toutes les nations de la terre [...] »⁷— que son père ; mieux : à cause de son père : « [...] parce qu'Abraham ton père a entendu ma voix »⁸.

Le même schéma est réutilisé pour le choix de Jacob au lieu d'Esau au terme de l'épisode si connu des droits d'aînesse vendus pour un plat de lentilles. En effet, cet épisode rapporté par Augustin⁹ est suivi, comme pour Abraham et Isaac, des mêmes mentions de la bénédiction divine bien sûr mais par

¹ Voir C. D., XV, II et *supra*, « 1° Le 'progrès' (*procursus*) que constitue l'Église par rapport à Israël : Le schéma *Signum – Res* ».

² C. D., XVI, XXXI : « *riserat enim et pater, quando ei promissus est, admirans in gaudio; riserat et mater, quando per illos tres viros iterum promissus est, dubitans in gaudio* ».

³ Voir Ga. 4, 24, C. D., XV, II et *infra*, « 1° Le progrès que constitue l'Église par rapport à Israël : Le schéma *Signum – Res* ».

⁴ C. D., XVI, XXXI : « *post aliquantulum tempus ancilla de domo eicitur cum filio suo, et duo illa secundum apostolum testamenta significantur, uetus et nouum, ubi Sarra illa supernae Hierusalem, hoc est ciuitatis dei, figuram gerit*. »

⁵ Voir C. D., XVI, XXVIII.

⁶ Gn. 26, 3-4 cité en C. D., XVI, XXXVI : « *Tibi [...] et semini tuo dabo omnem terram hanc* ».

⁷ Gn. 26, 3-4 cité en C. D., XVI, XXXVI : « *ero tecum et benedicam te [...] benedicentur omnes gentes terrae* »

⁸ Gn. 26, 5 cité en C. D., XVI, XXXVI : « *pro eo quod obaudiuit Abraham pater tuus uocem meam* ».

⁹ Voir C. D., XVI, XXXVII.

CHAPITRE VI : CIVITAS : UNE ECCLESIOLOGIE MYSTIQUE

l'intermédiaire de la bénédiction paternelle reçue, à l'insu d'Isaac aveugle, par Jacob déguisé en son frère¹ et de la transmission des mêmes promesses citées intégralement² pour mieux souligner leur similitude avec celles reçues par Abraham et Isaac. On est bien, avec cette élection, dans une mise à part comme le souligne Augustin lui-même : « *La postérité de Jacob se sépare (segregatum) d'une autre, issue d'Isaac par Ésaü* »³, s'insérant dans une histoire plus longue de mises à part :

« *Par ces mots : En Isaac sera nommée pour toi une postérité⁴, postérité appartenant certes à la cité de Dieu, une autre postérité d'Abraham se trouve séparée (separatum est), celle qui vient du fils de la servante et aussi des fils de Céthura.* »⁵

Comme pour Abraham et tandis qu'Isaac n'avait eu ni d'autre épouse ni de concubine⁶, par souci de cohérence avec cette élection divine de Jacob, Augustin se sent obligé de démontrer que Jacob, quoiqu'ayant eu pas moins de quatre femmes en Mésopotamie, n'en resta pas moins vertueux :

« *il lui arriva d'avoir quatre femmes qui lui donnèrent douze fils et une fille sans éprouver lui-même de passion illicite pour chacune d'entre elles.* »⁷

Le fait qu'à son retour de Mésopotamie « *Jacob s'appelait aussi Israël, nom que garda de préférence le peuple issu de lui* »⁸ et que l'Écriture dénombre soixante-quinze personnes lors de l'entrée de Jacob et de ses fils en Égypte, ce qui, démontre Augustin, est impossible mais sert à dire qu'il y avait là en germe tout le peuple de Dieu⁹, manifeste bien qu'à travers cette élection d'un homme, c'est tout un peuple qui est mis à part.

L'élection continue avec la bénédiction de Juda par son père Israël-Jacob qu'Augustin rapporte intégralement au chapitre XLI du livre XVI¹⁰ et qu'il lie à

¹ Voir C. D., XVI, XXXVII.

² Voir Gn. 28, 1-4 cité en C. D., XVI, XXXVIII, 1.

³ C. D., XVI, XXXVIII, 1 : « *segregatum semen Iacob ab alio semine Isaac, quod factum est per Esau.* »

⁴ Gn. 22, 12.

⁵ C. D., XVI, XXXVIII, 1 : « *quando enim dictum est: in Isaac uocabitur tibi semen, pertinens utique semen ad civitatem dei, separatum est inde aliud semen Abrahae, quod erat in ancillae filio, et quod futurum erat in filiis Cetturae.* »

⁶ Voir C. D., XVI, XXXVI.

⁷ C. D., XVI, XXXVIII, 3 : « *unde autem illi acciderit quattuor habere feminas, de quibus duodecim filios et unam filiam procreavit, cum earum nullam concupisset inlicite.* »

⁸ C. D., XVI, XXXIX : « *Iacob autem etiam Israel [...] uocabatur, quod nomen magis populus ex illo procreatus obtinuit.* »

⁹ Voir C. D., XVI, XL.

¹⁰ Voir Gn. 49, 8-12 cité en C. D., XVI, XLI.

une séparation de ce fils par rapport aux onze autres par un procédé de mise à part, corollaire nécessaire de l'élection et désormais caractéristique de la façon de Dieu se constitue une Cité de Dieu :

« En raison donc du peuple chrétien en qui pérégrine La Cité de Dieu sur terre, si nous cherchons l'humanité du Christ dans la descendance d'Abraham en écartant (remotis) les fils des concubines, c'est Isaac qui se présente ; si nous cherchons dans la descendance d'Isaac en écartant (remoto) Esau qui est le même qu'Édom, c'est Jacob, c'est-à-dire Israël, qui se présente. Si nous la cherchons dans la descendance d'Israël en écartant (remotis) les autres fils, voici Juda, car c'est de la tribu de Juda qu'est issu le Christ. »¹

Ce choix par Dieu d'un fils contre l'autre ou les autres permet à Augustin d'expliquer à la génération suivante la bénédiction étonnante du plus jeune fils de Joseph par Jacob². Bien sûr ce schéma élection-promesse-bénédiction et même celui du choix du cadet contre l'aîné est déjà biblique. Loin de nous l'idée qu'Augustin l'aurait inventé mais, en le soulignant, il met en lumière l'idée que la constitution d'un peuple par Dieu s'opère par une séparation.

Un fois le peuple constitué, on comprend que le motif de la séparation s'efface mais, signe que c'est bien celui-ci qui intéressait Augustin, il passe beaucoup plus vite en cette fin du livre XVI sur la geste de Moïse qui institue le peuple par la Loi³ et son remplacement, à la tête du peuple, par Josué symbolisant le passage de la Loi à la foi⁴. Enfin, il n'est fait que rapidement mention de Saül et de David⁵.

Ces étapes de mises à part d'une famille patriarcale parmi d'autres puis, à l'intérieur de cette famille, d'une filiation au lieu d'une autre (ou d'autres) ne doivent pas faire oublier que la constitution d'un peuple s'opère d'abord par mise à part d'un peuple parmi les autres. Mais Augustin ne peut mener les deux échelles de front. Aussi, s'il a pu, au début de son évocation d'Abraham au livre XVI, signaler que la famille de Tharé avait été choisie pour son adoration du Dieu unique dans une Chaldée où prévalaient les superstitions impies⁶ et rappeler que

¹ C. D., XVI, XLI : « Igitur propter populum Christianum, in quo dei ciuitas peregrinatur in terris, si carnem Christi in Abrahae semine requiramus, remotis concubinarum filiis occurrit Isaac; si in semine Isaac, remoto Esau, qui est etiam Edom, occurrit Iacob, qui est et Israel; si in semine ipsius Israel, remotis ceteris occurrit Iudas, quia de tribu Iuda exortus est Christus. »

² Voir Gn. 48 et C. D., XVI, XLII.

³ Voir C. D., XVI, XLIII, 1.

⁴ Voir C. D., XVI, XLIII, 2.

⁵ Voir C. D., XVI, XLIII, 3.

⁶ Voir C. D., XVI, XII.

cette Cité de Dieu en Abraham est isolée au milieu de trois grands empires —la Sicyonie en Europe, l'Égypte en Asie et surtout l'Assyrie dominatrice de la cité terrestre avec sa capitale Babylone¹—, il oublie cette grande échelle de séparation pendant tout le reste du livre XVI. Il l'avoue d'ailleurs au seuil du livre XVIII consacré précisément à réparer cet oubli : tandis qu'il avait réussi à retracer, au livre XV, le développement des deux cités depuis Adam jusqu'au Déluge —la cité terrestre y étant représentée par Caïn, fondateur d'une ville puis par sa filiation opposée à celle de Seth²— ainsi que, dans une partie du livre XVI, ce même double développement du Déluge à Abraham³ —la cité terrestre se trouvant dans la descendance de Cham—, « à partir de notre père Abraham [...], il semble dans mon ouvrage que seule La Cité de Dieu poursuive sa marche »⁴. Ces « synchronismes » entre l'histoire de la Cité de Dieu et celles des cités terrestres ne visent peut-être pas tant à insérer l'histoire du salut « dans le développement de l'histoire universelle, de lui trouver place dans une chronologie comparée des empires »⁵, ce qui était le souci de l'historiographie chrétienne antérieure⁶, qu'à mettre en évidence que le développement de la Cité de Dieu se fait par séparation du développement d'autres peuples. C'est ce qui explique le caractère très schématique —au sens positif du terme : de ce qui fait ressortir la « forme extérieure » (σχῆμα)— de ces synchronismes du livre XVIII et qui justifie que nous les parcourons très rapidement. En ce sens, est de toute évidence « schématique » la limitation des cités terrestres successivement à deux empires —l'Assyrien parallèle en son développement à la croissance de la Cité de Dieu d'Abraham à la Royauté en Israël puis le Romain concomitant du développement de la Cité de Dieu depuis la Royauté d'Israël— même s'il faut reconnaître l'étonnante coïncidence entre la fin de l'Assyrie et le début de Rome : autour de 750 avant notre ère :

¹ Voir *C. D.*, XVI, XVII.

² Voir *supra*, « 2° La distinction de filiations, symboles des deux cités ».

³ Voir *C. D.*, XVI, I-XI.

⁴ *C. D.*, XVIII, 1 : « a patre Abraham [...] sola uidetur in meo stilo cucurrisse dei ciuitas ».

⁵ H.-I. Marrou, *Saint Augustin ...*, *Op. cit.*, p. 465-466.

⁶ Voir S. d'Elia qui, dans son article « Storia e teologia della storia del *De civitate Dei* » (*La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti del Convegno tenuto in Erice, Messine, Centro di Studi umanistici*, 1980), établit ainsi la spécificité de la *Cité de Dieu* par rapport à l'historiographie chrétienne antérieure : « les rapprochements ne sont pas seulement chronologiques comme chez Eusèbe ou Jérôme mais fonctionnels ».

CHAPITRE VI : CIVITAS : UNE ECCLESIOLOGIE MYSTIQUE

« Mais parmi les multiples empires du monde [...] nous en remarquons deux dont la gloire a éclipsé les autres : celui des Assyriens d'abord, puis celui des Romains, différents mais non sans rapport entre eux, aussi bien dans les temps que dans les lieux ; de même que le premier a paru d'abord et le second ensuite, ainsi l'un s'est levé en Orient et l'autre en Occident ; enfin celui-ci commença dès que finit celui-là. Quant aux autres rois et royaumes, ils n'en sont, dirai-je, que des annexes. ¹ »

Encore plus révélateur du caractère schématique de cette entreprise et de ce qu'elle cherche surtout à établir un pendant avec la Cité de Dieu par séparation duquel elle est choisie, Augustin, s'appuyant sur l'autorité de Varron qui dans le *De Gente populi Romani* « des rois de Sicyonie [...] parvient aux Athéniens, de ceux-ci aux Latins, des Latins aux Romains »², n'hésite pas, sous prétexte que « l'histoire des Grecs nous est bien plus connue que celle des Assyriens »³, à remplacer l'Assyrie, pourtant annoncée comme première grande cité terrestre par la Grèce :

« Quant aux faits qu'il convient d'insérer dans cet ouvrage pour comparer les deux cités, celle de la terre et celle du ciel, nous devons les emprunter de préférence aux Grecs »⁴.

Et, en effet, même si Augustin parvient à nommer les souverains assyriens — Bélus, Ninus, Sémiramis— et les rois sicyoniens —Aegialeus, Europs et Telxion— à mettre en parallèle avec la geste d'Abraham⁵ et à continuer ces listes des rois assyriens⁶ et sicyoniens⁷ contemporains des gestes d'Isaac et de Jacob⁸, très vite, Augustin introduit les Argiens Inachus (du temps d'Isaac) et Phoroneus⁹ (du temps de Jacob) pour parvenir au roi Apis divinisé à sa mort en Sérapis¹⁰. C'est qu'Augustin veut mettre, en face de l'histoire de Joseph dont la réussite en Égypte atteste la supériorité du monothéisme¹¹, le polythéisme grec dans ce qu'il a

¹ C. D., XVIII, II, 2 : « *sed inter plurima regna terrarum [...] duo regna cernimus longe ceteris prouenisse clariora, Assyriorum primum, deinde Romanorum, ut temporibus, ita locis inter se ordinata atque distincta. nam quomodo illud prius, hoc posterius, eo modo illud in oriente, hoc in occidente surrexit; denique in illius fine huius initium confestim fuit. regna cetera ceterosque reges uelut adpendices istorum dixerim.* »

² C. D., XVIII, II, 2 : « *ab his enim Sicyoniorum regibus ad Athenienses peruenit, a quibus ad Latinos, inde Romanos.* ».

³ C. D., XVIII, II, 2 : « *res Graecae multo sunt nobis quam Assyriae notiores.* ».

⁴ C. D., XVIII, II, 2 : « *res autem, quas propter comparationem ciuitatis utriusque, terrenae scilicet et caelestis, huic operi oportet inserere, magis ex Graecis.* ».

⁵ Voir C. D., XVIII, II, 3.

⁶ Successivement Arrius, Xerxès l'Ancien, Armamitre, Belocus et Baléus.

⁷ Successivement Thuriacus, Leucippus et Messapus.

⁸ Voir C. D., XVIII, III-IV.

⁹ Voir C. D., XVIII, III.

¹⁰ Voir C. D., XVIII, V.

¹¹ Voir C. D., XVIII, IV.

de plus facile, dans la tradition evhémériste, à réduire à la divinisation de mortels. De même, Augustin s'empresse, après avoir continué les listes des souverains païens contemporains de la mort de Jacob¹, de celle de Joseph² et de la naissance de Moïse³, à mettre, en face de l'événement de la sortie d'Égypte si fondateur pour le peuple de Dieu, la fondation par le roi Cécrops de la grecque Athènes⁴; ce dernier épisode lui permet en effet, avec toute l'autorité de Varron, de discréditer les légendes sur la fondation d'Athènes dont le nom (Ἀθηνᾶ-Minerve) choisi par les femmes majoritaires aurait déclenché la colère de Neptune⁵ ainsi que sur l'origine de l'Aréopage qui viendrait d'un procès de Mars-Ἄρης⁶; à la place de ces légendes, Augustin dénonce la divinisation sous le nom de Minerve d'une jeune fille apparue aux temps d'Ogygès près du lac Triton⁷. Ainsi un polythéisme sans fondement s'oppose-t-il en Grèce, cité terrestre à la révélation du monothéisme réservé à la Cité de Dieu ainsi mise à part. C'est encore ce que cherche à montrer Augustin après avoir établi les règnes païens contemporains de la sortie d'Égypte⁸ et de la mort de Moïse⁹. Ainsi, au temps de Josué, des jeux et des cérémonies sacrées sont organisés en Grèce pour de faux dieux, le héros Hercule est divinisé, le roi Érichton lui-même se prend pour un dieu en se prétendant le fils de Vulcain et de Minerve¹⁰, des fables sont inventées dans le meilleur des cas de manière qu'elles ne tournent pas à la honte des dieux¹¹, dans le pire sans égard à leur réputation¹², l'ensemble étant discrédité par la théorie evhémériste d'une divinisation d'êtres humains comme de l'Apollon enfanté par

¹ Le Sicyonien Ératas et l'Argien Argus. Voir *C. D.*, XVIII, vi.

² L'Assyrien Mamythius et le Sicyonien Plemmeus. Voir *C. D.*, XVIII, vii.

³ L'Assyrien Saphrus, le Sicyonien Orthopolis et l'Argien Crisus. Voir *C. D.*, XVIII, viii.

⁴ Voir *C. D.*, XVIII, viii.

⁵ Voir *C. D.*, XVIII, ix.

⁶ Voir *C. D.*, XVIII, x.

⁷ Voir *C. D.*, XVIII, viii.

⁸ Ascatadès chez les Assyriens, Marathus chez les Sicyoniens et Triopas chez les Argiens. Voir *C. D.*, XVIII, xi.

⁹ Amyntas chez les Assyriens, Corax chez les Sicyoniens, Danatis chez les Argiens et Érichton chez les Athéniens. Voir *C. D.*, XVIII, xi.

¹⁰ Voir *C. D.*, XVIII, xii.

¹¹ Ce sont les fables de Triptolème, du Minotaure, des Centaures, de Cerbère, de Phryxus et d'Hellé, de Gorgone, de Bellérophon, d'Amphion, d'Icare et de Dédale, d'Édipe et d'Antée. Voir *C. D.*, XVIII, xiii.

¹² C'est le cas des fables de Ganymède et de Danaé. Voir *C. D.*, XVIII, xiii.

Latone et confondu avec l'autre Apollon et de Liber Pater, chef d'armée en Inde¹. S'il est vrai que les poètes-théologiens n'ont pas été divinisés, Ino, Castor et Pollux l'ont été² dans cette Grèce polythéiste dont on comprend mieux pourquoi Augustin l'a prise, plutôt que l'Assyrie, comme pendant du peuple d'Israël, signe de la Cité de Dieu.

. les signes :

Mis à part entre tous les peuples et, à l'intérieur même de ce peuple, constitué par des séparations successives de filiations, le peuple d'Israël n'est choisi que pour être signe figuratif de la Cité de Dieu ce qui se vérifie dès les bénédictions dont Augustin reproduit chaque fois fidèlement le texte pour les interpréter de manière figurée. Cela est vrai pour les première, troisième et quatrième promesse faites à Abraham³ ainsi que pour la bénédiction d'Isaac⁴, de Jacob⁵ et, surtout, de Juda⁶, cette dernière faisant l'objet d'une exégèse typologique très complète mais déjà vue.

Mais cela se vérifie aussi pour les sacrifices qui ne sont que des signes de celui du Christ qui fonde l'Église ; ainsi en va-t-il tout singulièrement du sacrifice de l'Alliance qui est curieusement rapporté au jugement, les lampes de feu qui passèrent entre les moitiés partagées représentant le jour du Jugement qui distinguera ceux qui doivent être sauvés et ceux qui doivent être damnés⁷ ; plus classiquement, le sacrifice d'Isaac est interprété, à la suite de l'*Épître aux Hébreux* qui affirme « Par là aussi Dieu nous l'a donné comme une figure »⁸, comme un signe figuratif de celui du Christ, annoncé par Isaac qui a porté le bois comme le Christ sa croix mais aussi, plus étrangement, par le bélier retenu dans un buisson et figurant le Christ couronné d'épines⁹. Une autre institution rituelle

¹ Voir *C. D.*, XVIII, XIII.

² Voir *C. D.*, XVIII, XIV.

³ Voir respectivement *C. D.*, XVI, XVI ; *C. D.*, XVI, XXI ; *C. D.*, XVI, XXIII.

⁴ Voir *C. D.*, XVI, XXXVI.

⁵ Voir *C. D.*, XVI, XXXVIII, 1.

⁶ Voir *C. D.*, XVI, XLI.

⁷ Voir *C. D.*, XVI, XXIV, 1-4.

⁸ *He.* 11, 17-19 cité en *C. D.*, XVI, XXXII, 2 : « Pro hoc etiam eum et in similitudinem adduxit ».

⁹ Voir *C. D.*, XVI, XXXII, 1-2.

que le sacrifice est interprétée comme un signe de régénération spirituelle : i s'agit de la circoncision qui signifie « la rénovation de la nature par le dépouillement de la vieillesse »¹, ce qui donne l'occasion à Augustin d'utiliser la métaphore de l'ombre pour désigner la figure : « *Dans l'alliance ancienne, paraît l'ombre de la nouvelle* »².

Enfin, tandis que ce seront presque exclusivement les prophéties qui seront interprétées typologiquement dans la période suivante qui ira de David au Christ, ici le sont avant tout les événements de l'histoire du peuple de Dieu tout particulièrement de ceux qui le forment comme peuple comme la geste de Moïse, rappelée très brièvement par rapport à celle d'Abraham et très peu allégorisée — seul le fait que la Loi fut promulguée cinquante jours après la Pâque est mis en parallèle avec la Pentecôte³—et l'installation du peuple en Terre Promise par Josué dont Augustin se contente de voir une figure de Jésus par son nom⁴. Mais déjà le songe de l'échelle fait par Jacob et rapporté intégralement par Augustin reçoit de sa part plus d'attention et de lecture allégorique du Christ, l'« oint » comme est ointe la pierre arrosée d'huile par Jacob après le songe. C'est qu'il s'agit déjà —sous forme de songe— d'une prophétie comparable à celles de l'époque des Rois.

— De David au Christ :

. la mise à part :

On se souvient que, pour la période précédente qui allait d'Abraham à David, Augustin montrait à deux niveaux que Dieu se constituait dans le peuple d'Israël une Cité de Dieu : à l'échelle des autres peuples, par une mise à part de ce peuple monothéiste, ce qu'il montrait par des synchronismes avec les autres empires, en particulier l'Assyrien remplacé en fait par le Grec ; à l'échelle de ce

¹ C. D., XVI, XXVI, 2 : « *naturam exuta uetustate renouatam* ».

² C. D., XVI, XXVI, 2 : « *in testamento uetere obumbratur nouum* ».

³ Voir C. D., XVI, XLIII, 1.

⁴ Voir C. D., XVI, XLIII, 2.

peuple par la séparation, grâce à des mises à part successives, de filiations : Isaac puis Jacob puis Juda. Dans la mesure où, avec David, il était parvenu à la race dont devait naître le Christ

—« <Saül> *laisa son royaume à David ; c'est de lui surtout que le Christ est appelé le fils.* »¹—,

on comprend que, pour cette période qui va de David au Christ, ne reste de ces deux échelles que la mise à part du peuple d'Israël parmi les autres peuples, mise à part montrée par la suite des synchronismes au livre XVIII.

On se souvient aussi que jusqu'à la fondation de Rome, c'est l'empire d'Assyrie et son substitut la Grèce qui, comme têtes de la cité terrestre, assurent le pendant avec la Cité de Dieu qu'est le peuple d'Israël. Aussi est-ce encore un souverain argien —Lamparès— qui est mis en parallèle avec la Juge Débora² et un héros grec qui est mis en scène pour évoquer les jours qui suivirent la chute de Troie : Diomède transformé en dieu et ses compagnons en oiseaux³. Le choix de cet épisode par Augustin, alors que les retours d'Ulysse, d'Agamemnon et d'Énée auraient tout aussi bien pu être évoqués, s'explique facilement : Diomède transformé en Dieu est une façon pour Augustin de continuer à saper toute croyance polythéiste en insinuant que les dieux païens ne sont décidément que des hommes divinisés ; la métamorphose de ses compagnons en oiseaux, comme d'ailleurs toute métamorphose⁴, est une occasion pour Augustin, qui voit dans ces modifications d'apparence de créatures le fait de démons⁵, de réduire, contre les apologistes des métamorphoses⁶, toute la religion païenne à une affabulation provoquée par les démons malfaisants ou, plutôt, en l'occurrence, trompeurs puisque, selon Augustin, des démons auraient fait disparaître les corps morts des compagnons de Diomède et les auraient remplacés par des oiseaux pour accréditer la divinisation de Diomède⁷. La naissance du peuple latin permet à Augustin et pour la première fois, de mettre, en face du Juge hébreu Labdon, le roi latin

¹ C. D., XVI, XLIII, 3 : « *David successit in regnum, cuius maxime Christus dictus est filius.* »

² Voir C. D., XVIII, XV.

³ Voir C. D., XVIII, XVI.

⁴ Voir d'autres exemples de métamorphoses en C. D., XVIII, XVII.

⁵ Voir C. D., XVIII, XVIII, 2.

⁶ Voir C. D., XVIII, XVIII, 1.

⁷ Voir C. D., XVIII, XVIII, 3.

Latinus et, en face de Samson, le règne d'Énée¹. Comme, par ailleurs, l'époque du roi David correspond à la fin des rois Athéniens et au passage à la tyrannie² et les origines de Rome à la fin de l'Assyrie absorbée par les Mèdes³, c'est désormais Rome, seconde Babylone, fille de la première en ce que, comme elle, elle soumit la terre entière par les armes⁴ qu'Augustin met en parallèle de l'histoire d'Israël divisé en deux royaumes ; ainsi, la fondation de Rome est-elle située sous les règnes d'Osée en Israël et d'Ézéchias en Juda⁵.

Mais, tandis qu'on s'en souvient, le synchronisme d'Israël avec la Grèce préférée pour cette raison à l'Assyrie permettait surtout à Augustin de montrer la mise à part par Dieu sous la figure d'Israël d'une Cité monothéiste parmi des empires polythéistes, cette dichotomie tend à s'estomper avec le passage à la seconde Babylone qu'est Rome. À peine une divinisation — celle d'Aventinus, douzième successeur d'Énée est-elle mentionnée et encore est-ce pour préciser que c'est la dernière⁶ ; de même la légende de Romulus et de Rémus n'est-elle qu'à peine égratignée avec l'hypothèse que, sous ce nom de louve, les jumeaux auraient en fait été recueillis par une prostituée⁷. Au contraire, ce sont des sages, des sibylles, des philosophes qui sont mis en synchronisme avec les événements de l'histoire d'Israël : avec la fin du royaume d'Israël vaincu par les Chaldéens, Romulus certes mais surtout Thalès de Milet, un des sept sages⁸ ; avec la mise à mort d'Isaïe par Manassé, la Sibylle de Samos⁹ ; avec la déportation à Babylone, les six sages restants sur les sept¹⁰ et, pendant la captivité des Juifs, Anaximandre, Anaximène et Xénophane qu'on doit encore appeler « physiciens » avant que Pythagore ne donne aux sages le nom de « philosophes »¹¹ ; la période se clôt sur la mystérieuse corespondance entre la fin de la captivité des Juifs et la fin de la

¹ Voir *C. D.*, XVIII, XIX.

² Voir *C. D.*, XVIII, XX.

³ Voir *C. D.*, XVIII, XXI.

⁴ Voir *C. D.*, XVIII, XXII.

⁵ Voir *C. D.*, XVIII, XXII.

⁶ Voir *C. D.*, XVIII, XXI.

⁷ Voir *C. D.*, XVIII, XXI.

⁸ Voir *C. D.*, XVIII, XXIV.

⁹ Voir *C. D.*, XVIII, XXIV.

¹⁰ Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Solon d'Athènes, Chilon de Lacédémone, Périandre de Corinthe, Cléobule de Lindos et Bias de Priène selon la liste dressée par Platon dans le *Protagoras* (343 a). Voir *C. D.*, XVIII, XXV.

¹¹ Voir *C. D.*, XVIII, XXV.

royauté à Rome¹. Mieux encore, bien loin de discréditer les tendances religieuses et philosophiques des Romains, comme il le faisait avec les croyances polythéistes grecques en les ramenant à des divinisations d'êtres humains lorsqu'il les plaçait en regard de l'histoire biblique du peuple d'Israël, Augustin semble les valoriser ; ainsi prend-il le temps de citer intégralement une prophétie en vers grecs de la Sibylle d'Érythrée située en concomitance avec le règne d'Osée en Israël² pour mieux en souligner le caractère chrétien—ne serait-ce que par le fait qu'il comporte en acrostiche les vingt-sept lettres de Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτῆρ³. Cette phrase ajoutée par Augustin

« <cette sibylle> parle avec tant de force contre <les faux dieux> et contre leurs adoreurs, qu'elle semble digne d'être comptée au nombre des enfants de la cité de Dieu. ⁴ »

trouble au plus haut point : Augustin aurait-il renoncé à établir, par ce synchronisme entre l'histoire d'Israël et celle de Rome, le contraste entre les deux cités comme il le mettait en évidence avec l'histoire de la Grèce ?

La suite du livre XVIII nous révèle le contraire, mais que l'opposition ne se trouve plus entre monothéisme et polythéisme —vrai et faux cultes— mais entre vraies et fausses prophéties. En effet, la section suivante du livre XVIII⁵ dont l'intitulé dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne « *Compléments sur le temps des prophètes* »⁶ pourrait faire croire qu'elle est un complément tardif au livre XVII, s'inscrit parfaitement dans l'argumentation du livre XVIII dans la mesure où, en face des sages, des Sibylles, des philosophes grecs et romains cités au début de ce nouveau synchronisme entre l'histoire d'Israël et l'histoire romaine, elle rapporte pas moins de dix-huit prophéties⁷ ayant commencé en

¹ Voir *C. D.*, XVIII, xxvi.

² En fait, texte tardif. Voir *C. D.*, XVIII, xxiii, 1.

³ Voir *C. D.*, XVIII, xxiii, 2.

⁴ *C. D.*, XVIII, xxiii, 1 : « *quín immo ita etiam contra eos et contra cultores eorum loquitur, ut in eorum numero deputanda uideatur, qui pertinent ad ciuitatem dei.* »

⁵ Voir *C. D.*, XVIII, xxvii-xxxvi.

⁶ Bibliothèque Augustinienne, vol. 36, p. 567.

⁷ Trouvées chronologiquement chez Osée et Amos (Voir *C. D.*, XVIII, xxviii), Isaïe (Voir *C. D.*, XVIII, xxix, 1-2), Michée (Voir *C. D.*, XVIII, xxx, 1), Jonas (Voir *C. D.*, XVIII, xxx, 2), Joël (Voir *C. D.*, XVIII, xxx, 3), Abdias (Voir *C. D.*, XVIII, xxxi, 1), Nahum et Habacuc (Voir *C. D.*, XVIII, xxxi, 2 ; *C. D.*, XVIII, xxxii), Jérémie (Voir *C. D.*, XVIII, xxiii, 1), Sophonie (Voir *C. D.*, XVIII, xxxiii, 2), Daniel (Voir *C. D.*, XVIII, xxxiv, 1), Ézéchiél (Voir *C. D.*, XVIII, xxxiv, 2), Aggée (Voir *C. D.*, XVIII, xxxv, 1), Zacharie et Malachie (Voir *C. D.*, XVIII, xxxv, 2) et Esdras (Voir *C. D.*, XVIII, xxxvi).

même temps que l'histoire de Rome¹ et se rapportant très clairement à l'Église et au Christ. Reste à rétablir une dichotomie aussi nette entre, d'une part, les prophètes bibliques et, d'autre part, ces sages-philosophes et mêmes Sibylles païens qu'elle l'était entre le polythéisme païen et le monothéisme biblique.

C'est l'objet de la suite du livre XVIII : des chapitres XXXVII à XLIV. La vérité des prophètes bibliques et la fausseté des prophètes païens y sont établies selon deux critères. Le premier, propre à l'Antiquité et au Moyen-Âge et avec lequel le monde moderne opérera une rupture, est celui de l'antériorité chronologique, véritable critère non seulement de supériorité mais, plus radicalement, de véracité. Ainsi, réutilisant les synchronismes établis plus haut dans le livre XVIII, Augustin parvient-il sans peine à établir l'antériorité des prophètes bibliques, non seulement sur le premier « philosophe » Pythagore de Samos, mais aussi sur les sept Sages et sur les « Physiciens »². Mais les « livres saints <ayant> dit que Moïse fut instruit dans toute la sagesse des Égyptiens »³, l'antériorité des prophètes bibliques sur les sages païens égyptiens est plus difficile à prouver. Augustin s'y emploie pourtant avec pas moins de trois arguments. Le premier étend l'appellation de « prophète » à Noé et à Énoch⁴ ; le second précise que, si l'institution de la langue hébraïque écrite peut remonter à Moïse et au don de la Loi, la langue orale, elle, date d'Héber ce qui interdit « qu'aucune nation ne tire [...] vanité de sa sagesse comme plus ancienne que celle de nos patriarches et de nos prophètes. »⁵ ; le troisième ridiculise la présomption qu'il y a à « prétendre [...] que depuis l'époque où les Égyptiens ont acquis la science des astres, il faille compter plus de cent mille ans »⁶, « puisqu'il n'y a pas encore six mille ans accomplis depuis le premier homme qui s'appelle Adam »⁷. Ce premier critère de vérité des prophètes bibliques qu'est leur

¹ Voir C. D., XVIII, XXVII, 1.

² Voir C. D., XVIII, XXXVII.

³ C. D., XVIII, XXXVII : « scriptum esset in libris sanctis, Moysen eruditum fuisse omni sapientia Aegyptiorum ». Voir Ac., 6, 22.

⁴ Voir C. D., XVIII, XXXVIII.

⁵ C. D., XVIII, XXXIX : « nulla [...] gens de antiquitate suae sapientiae super patriarchas et prophetas nostros [...] ulla se uanitate iactauerit ».

⁶ C. D., XVIII, XL : « dicentes, ex quo Aegyptus rationem siderum comprehendit, amplius quam centum annorum milia numerari. »

⁷ C. D., XVIII, XL : « cum enim ab ipso primo homine, qui est appellatus Adam, nondum sex annorum milia compleantur ».

antériorité sur les sages païens étant vérifié, Augustin passe au second critère emprunté à la logique aristotélicienne à savoir le principe de non-contradiction qui sépare en effet les uns des autres. Ainsi, tandis que les philosophes grecs présentent des contradictions flagrantes, notamment entre Épicuriens et Stoïciens sur la définition du souverain bien placé dans la vertu ou dans la volupté¹ et cela « parce qu'ils [...] ont cherché <la vérité> en hommes, avec des sentiments humains, avec de raisonnements humains »², les « Israélites » n'ont jamais confondu les vrais et faux prophètes³. Mieux que cela — et c'est le sens du développement suivant du livre XVIII sur la traduction des Septante⁴ que de s'opposer au désaccord des philosophes païens—, le parfait accord des Septante —« il n'y eut entre eux aucune différence, ni d'un seul mot, dût-il avoir le même sens, ni dans l'ordre des mots »⁵— dans leur traduction en grec des Écritures juives sur la commande de Ptolémée Philadelphie II pour sa bibliothèque⁶ est le signe que l'autorité de ces Écritures est divine et non seulement humaine⁷. C'est là la pointe de l'argumentation d'Augustin et les chapitres XLII et XLIII n'en font que tirer les conséquences : qu'il faut préférer la traduction des Septante aux autres traductions⁸, que le texte hébreu et celui des Septante sont également inspirés⁹ malgré les divergences comme pour le quatrième verset du troisième chapitre du livre de *Jonas*¹⁰. Ainsi donc, l'œuvre de mise à part par Dieu du peuple d'Israël sur les autres peuples s'est donc poursuivie pendant l'empire de Rome, seconde Babylone, non plus selon la dichotomie entre des peuples polythéistes et un peuple monothéiste comme pendant l'empire de l'Assyrie et de Babylone, sa capitale, mais selon la dichotomie qui sépare la sagesse biblique directement inspirée par Dieu et les sagesse païennes, vaines recherches humaines de la

¹ Voir C. D., XVIII, XLI, 2.

² C. D., XVIII, XLI, 1 : « ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt ».

³ Voir C. D., XVIII, XLI, 3.

⁴ Voir C. D., XVIII, XLII-XLIV.

⁵ C. D., XVIII, XLII : « in nullo uerbo, quod idem significaret et tantundem ualeret, uel in uerborum ordine alter ab altero discreparet ».

⁶ Voir C. D., XVIII, XLII et la *Lettre d'Aristée*.

⁷ Voir C. D., XVIII, XLII.

⁸ À savoir les traductions dues à Symmaque, à Aquila et à Théodotion ainsi qu'une « Cinquième version », liste à laquelle il faut ajouter le travail en cours de Jérôme. Voir C. D., XVIII, XLII.

⁹ Voir C. D., XVIII, XLII.

¹⁰ Voir C. D., XVIII, XLIV.

vérité.

. les signes :

Bien qu'elle soit inspirée par Dieu, la sagesse d'Israël n'en reste pas moins celle d'un peuple qui n'est que le signe figuratif de la Cité de Dieu. Et c'est peut-être une autre fonction de la troisième section du livre XVIII intitulée dans l'édition de la Bibliothèque Augustinienne « *Compléments sur le temps des prophètes* »¹ que de le rappeler. En effet, si Augustin parvient à lire dans les extraits choisis de dix-huit prophètes² l'annonce du Christ, Désiré de tous les peuples (Aggée), Bon Pasteur (Ézéchiël), Sauveur (Jérémie), né à Bethléem (Michée), faisant œuvre de rédemption (dans le « Cantique » d'Habacuc), entrant à Jérusalem (Zacharie), vivant sa Passion (Isaïe) et sa Résurrection (Jonas) pour répandre l'Esprit (Joël), former le peuple chrétien (Sophonie), convertir les Juifs (Amos) en en faisant une première Église (Abdias), appeler les Gentils (Osée), établir l'Église universelle (Malachie) et spirituelle (Nahum) ainsi que son règne éternel (Daniel), c'est grâce à l'exégèse typologique déjà rencontrée de ces extraits.

. le mélange :

On pourrait croire qu'ainsi inspiré par tant de prophètes, le peuple d'Israël est déjà pleinement la Cité de Dieu. Au contraire, ses prophéties mêmes sont mélangées. En effet, on se souvient que, dans l'interprétation que donne Augustin des deux épouses d'Abraham³, il reprend à l'*Épître aux Galates*⁴ l'identification d'Agar avec l'Ancienne Alliance et de Sarah avec la Nouvelle mais que, grâce à un sens métaphorique nouveau donné au nom « esclave », Israël est, dans cette interprétation,

¹ Bibliothèque Augustinienne, vol. 36, p. 567.

² Voir *C. D.*, XVIII, XXVII-XXXVI.

³ Voir *C. D.*, XV, II et *supra*, « 1° Le 'progrès' (*procursus*) que constitue l'Église par rapport à Israël : Le schéma *Signum – Res* ».

⁴ Voir *Ga.* 4, 21-31.

CHAPITRE VI : CIVITAS : UNE ECCLESIOLOGIE MYSTIQUE

« une partie [...] de la cité terrestre [...] devenue l'image de la cité céleste, ne se désignant pas elle-même mais signe d'une autre, et c'est pourquoi elle est esclave. »¹

Or, dans la préface méthodologique dont il fait précéder le livre XVII consacré tout entier aux prophéties, Augustin —on s'en souvient aussi²— distingue trois genres de prophéties : celles qui concernent la postérité charnelle d'Abraham, la Jérusalem terrestre comme cité terrestre, celles qui concernent la postérité spirituelle, la Jérusalem céleste, Cité de Dieu et celles qui concernent les deux. Si donc la Cité de Dieu est, comme Agar, celle qui est tout entière signe d'une autre tandis que la cité terrestre se désigne elle-même et si les prophéties en Israël se rapportent en partie à lui-même —la postérité charnelle d'Abraham— et, en partie seulement, à la postérité spirituelle de la Jérusalem céleste, alors, il faut conclure que les prophéties sont mélangées et signes de la Cité de Dieu mélangée qu'est le peuple d'Israël.

Un signe inverse de ce mélange —non plus la cité terrestre parmi la Cité de Dieu mais la Cité de Dieu parmi la cité terrestre— est le fait que des révélations prophétiques ont été faites hors d'Israël (mais à des individus et non plus à des peuples constitués, comme le signale G. Baget-Bozzo parlant d'« économie de révélation directe » s'opposant à l'« économie figurative » d'Israël³) : principalement à Job l'Iduméen⁴ et à la sibylle d'Érythrée « *digne d'être comptée au nombre des enfants de la Cité de Dieu.* »⁵

3° L'Église, signe efficace de la Cité de Dieu visible mais mêlée

Même si l'Église est pour Augustin cette Cité de Dieu commencée bien avant le Christ dans la société des anges et des saints de l'Ancienne Alliance, la fondation par le Christ de l'Église visible, comme Caïn avait fondé la cité terrestre, représente une étape décisive puisque cette communauté n'est plus

¹ C. D., XV, II : « *pars enim quaedam terrenae ciuitatis imago caelestis ciuitatis effecta [...], non se significando, sed alteram, et ideo seruiens.* »

² Voir C. D., XV, III, 1-2.

³ Voir G. Baget-Bozzo, « *La teologia...* », *Op. cit.*, « Les deux cités », « *E. Le temps d'Israël* ».

⁴ Voir C. D., XVIII, XLVII.

⁵ C. D., XVIII, XXIII, 2 : « *in eorum numero deputanda [...] qui pertinent ad ciuitatem dei.* »

seulement un *Signum* figuratif de la Cité de Dieu mais déjà ce qu'elle sera plus tard : une *Res* mystique sans être encore pleinement réalisée puisqu'elle est mélangée. Peut-être est-ce cette ambivalence de l'Église terrestre que G. Baget-Bozzo cherchait à rendre par l'expression de « *signe efficace* »¹ : plus qu'un signe figuratif (*Signum*), déjà la *Res* signifiée sans qu'elle soit complètement réalisée à cause du mélange. Examinons successivement les deux pôles de cette ambivalence.

On peut considérer que l'Église comme communauté concrète fondée par le Christ est en effet présentée par Augustin dans les derniers chapitres du livre XVIII² comme une *Res* au sens de G. Baget-Bozzo et cela selon deux acceptions du mot. D'une part, pour montrer la réalité de cet avènement de l'Église, Augustin, un peu à la manière de l'*Évangile de Luc* —« L'an quinze du gouvernement de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée »³...— le situe dans une réalité politique et historique avec le rappel des dynasties lagides puis séleucides⁴ et enfin hasmonéennes⁵. D'autre part, Augustin présente cet avènement comme un signifié (*Res*) vers lequel tendait le *Signum* qu'était Israël ; c'est ainsi qu'il préfère aux Évangiles les prophéties d'*Isaïe* pour la naissance du Christ :

« Une vierge concevra dans son sein et enfantera un fils et on l'appellera de son nom Emmanuel c'est-à-dire 'Dieu avec nous'. »⁶

et, au texte des *Actes des Apôtres*, celles d'*Aggée* pour la naissance de l'Église : « Je donnerai la paix en ce lieu »⁷ et « Viendra de toutes les nations ce que le Seigneur a choisi. »⁸ C'est qu'il n'y a pas de meilleure preuve que la correspondance *Signum-Res* : rien n'est plus convaincant que les prophéties sur le Christ dans les Écritures juives⁹. Encore convient-il de ne pas se tromper de signifié, de *Res*, d'accomplissement de la prophétie. C'est ainsi qu'Augustin

¹ G. Baget-Bozzo, « *La teologia de la historia en la Ciudad de Dios* », *Augustinus* n°35 (1990),

« Les deux cités », « *E. Le temps d'Israël* ».

² Voir *C. D.*, XVIII, XLV-XLVIII.

³ *Lc.* 3, 1.

⁴ Voir *C. D.*, XVIII, XLV, 2.

⁵ Voir *C. D.*, XVIII, XLV, 3.

⁶ *Es.* 7, 14 cité en *C. D.*, XVIII, XLVI : « Ecce uirgo accipiet in utero et pariet filium, et uocabunt nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum : Nobiscum Deus. »

⁷ *Ag.*, 2, 10 cité en *C. D.*, XVIII, XLVIII : « Dabo pacem in loco isto ».

⁸ *Ag.*, 2, 8 cité en *C. D.*, XVIII, XLVI : « uenient quae electa sunt Domini de cunctis gentibus ».

⁹ Voir *C. D.*, XVIII, XLVII.

explique la décadence de la nation juive : pour qu'on ne croie pas la prophétie d'Aggée (« Viendra de toutes les nations ce que le Seigneur a choisi. »¹) réalisée dans le relèvement du Temple², mais seulement dans la gloire de l'Église³.

Même si l'Église est déjà la Cité de Dieu visible comme *Res*, son « signe efficace » et non plus seulement « figuratif », elle ne l'est pas complètement et cela pour une raison simple : elle est encore mélangée. Ce second pôle de la conception ambivalente de l'Église dans la *Cité de Dieu* est la première idée qu'Augustin, juste après avoir posé sa fondation, énonce sur l'Église : comme dans un grand filet jeté dans la mer de ce monde, l'Église contient beaucoup de réprouvés mêlés aux justes. Le texte, particulièrement beau, mérite d'être cité en entier :

« Dans ce siècle pervers, en ces jours mauvais, où l'Église s'acquiert une grandeur future par son humiliation présente, s'instruit par l'aiguillon de la crainte, les angoisses de la douleur, les fatigues des travaux, les dangers des tentations, et ne se réjouit qu'en espérance, si du moins elle se réjouit, beaucoup de réprouvés sont mêlés aux justes ; les uns et les autres sont rassemblés comme dans le grand filet de l'Évangile⁴, et dans ce monde comme en une mer, dans les rets qui les enferment tous, ils nagent pêle-mêle jusqu'au moment où, abordant au rivage, les mauvais sont séparés des bons »⁵.

La réalité de ce mélange inextricable, de cette ambivalence structurelle se vérifie dès les premiers temps de l'Église. Ainsi très vite après le merveilleux succès de la diffusion de l'Église, selon le programme de ce verset du livre des *Actes des Apôtres*

« Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, en Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre »⁶,

le tableau est contrasté avec le surgissement au sein de l'Église d'hérésies⁷,

¹ Ag., 2, 8 cité en *C. D.*, XVIII, XLV, 1.

² Le Premier Temple de Jérusalem — celui de Salomon —, détruit par les Babyloniens en 587 avant notre ère, a été relevé avec le Second Temple d'Hérode qui sera lui-même détruit en 70 de notre ère par Titus.

³ Voir *C. D.*, XVIII, XLVIII.

⁴ Voir *Mt.* 13, 47-50.

⁵ *C. D.*, XVIII, XLIX : « *In hoc ergo saeculo maligno, in his diebus malis, ubi per humilitatem praesentem futuram comparat ecclesia celsitudinem et timorum stimulis, dolorum tormentis, laborum molestiis, tentationum periculis eruditur, sola spe gaudens, quando sanum gaudet, multi reprobis miscentur bonis et utriusque tamquam in sagenam euangelicam colliguntur et in hoc mundo tamquam in mari utriusque inclusi retibus indiscrete natant, donec perueniatur ad litus, ubi mali segregentur a bonis* ».

⁶ *Ac.* 1, 8 cité en *C. D.*, XVIII, L : « *eritis mihi testes in Hierusalem et in totam Iudaeam et Samariam et usque in fines terrae* ».

⁷ Voir *C. D.*, XVIII, LI, 1.

épreuves pour les Chrétiens¹. Quant aux persécutions, si elles sont externes, elles n'en révèlent pas moins la présence au sein de l'Église des mauvais Chrétiens pour lesquels elles sont des épreuves et, comme les hérésies, participent de cette ambivalence, de ce mélange structurel de l'Église. Aussi est-il vain, selon une curieuse théorie, de soutenir que

« jusqu'au temps de l'antéchrist l'Église ne subira plus d'autres persécutions après celles, au nombre de dix, qu'elle a déjà essuyées »² ;

et d'ailleurs Augustin, après avoir énuméré dix persécutions passées³, n'a pas de mal à en trouver d'autres antérieures à celles énumérées comme celles dont furent victimes Étienne, Jacques, Pierre ou Paul ou postérieures comme celles de Julien ou de l'Arien Valens⁴. Les persécutions en tant qu'elles sont révélatrices des mauvais Chrétiens en cette Église mélangée sont si constitutives de cette Église qu'on peut admettre que la dernière sera celle de l'Antéchrist que le Christ étouffera par sa présence selon la *Seconde Épître aux Thessaloniens*⁵. Mais pourquoi soutenir selon la prédiction de Pierre le Magicien qu'elle aura lieu trois cent soixante-cinq ans après que le nom du Christ a commencé à être honoré⁶ puisqu'ils sont déjà révolus, compte Augustin, si on prend pour point de départ le don de l'Esprit-Saint cinquante-trois jours après la mort de Jésus le huitième jour des calendes d'avril ce qui tomberait aux ides de mai de l'année du consulat d'Honorius et d'Eutychianus⁷, jour déjà passé !⁸

Le développement du livre XX sur le millénarisme peut aussi se rattacher à cette idée que « Le temps présent de l'Église est caractérisé par le combat contre le diable »⁹, puisque tant les mille ans de l'enchaînement du Diable que les trois ans et demi de son déchaînement — qu'ils soient inclus ou non dans ces mille

¹ Voir C. D., XVIII, LI, 2.

² C. D., XVIII, LI, 1 : « non amplius ecclesiam passuram persecutiones usque ad tempus Antichristi, quam quot iam passa est, id est decem ».

³ Une première du fait de Néron, une deuxième de Domitien, une troisième de Trajan, une quatrième d'Antonin, une cinquième de Sévère, une sixième de Maximin, une septième de Dèce, une huitième de Valérien, une neuvième d'Aurélien et une dixième conjointe de Dioclétien et de Maximien. Voir C. D., XVIII, LI, 1.

⁴ C. D., XVIII, LI, 2.

⁵ Voir 2 Th. 2, 8 cité en C. D., XVIII, LIII, 1.

⁶ Voir C. D., XVIII, LIII, 2.

⁷ C'est-à-dire l'an 398 de notre ère.

⁸ Voir C. D., XVIII, LIV, 1.

⁹ G. Baget-Bozzo, « La teologia... », *Op. cit.*, « Les deux cités », « F. Pax civitatis Dei ».

ans— représentent pour Augustin, qui a abandonné le millénarisme, non un temps postérieur à la fin du monde dans l'attente du jugement mais le temps même de l'Église fait de résistance et de combat spirituels¹. C'est d'ailleurs dans ce développement qu'Augustin élabore toute une ecclésiologie de l'Église visible, n'hésitant pas à y admettre l'existence de pécheurs², et marque en même temps l'identité et la radicale séparation de l'Église visible et de l'Église eschatologique :

« Là où se rencontrent les deux catégories, c'est l'Église telle qu'elle est maintenant ; mais où seule se trouvera la seconde, c'est l'Église telle qu'elle sera quand il n'y aura plus de méchant en elle. Par conséquent, maintenant aussi l'Église est le royaume du Christ. et le royaume des cieux. Règnent donc avec lui dès maintenant les saints du Christ, mais autrement qu'ils ne régneront alors. »³

Au livre XXI aussi, un développement peut se rattacher à ce thème du mélange de l'Église visible ; c'est celui qui traite de la « *question des peines purificatrices* »⁴ puisque Augustin y affirme que

« Personne ne doit avoir la ferme conviction d'être passé d'un état à l'autre, tant qu'il n'est pas arrivé là où il n'y aura plus de tentation »⁵,

ce qui nous renvoie au thème paulinien du combat de l'esprit contre la chair comme propre à l'état chrétien pèlerin⁶.

Malgré ces incursions dans les livres XX et XXI, c'est bien le livre XVIII qui orchestre le mieux ce thème du mélange dans l'Église, Cité de Dieu visible et mêlée comme c'est normal puisqu'il clôt l'étape du mélange (*saeculum*) des deux cités. Il conclut d'ailleurs sur ce thème :

« Mais enfin, une bonne fois, mettons un terme à ce livre, où, pour arriver ici, nous avons exposé et autant qu'il me semblait suffisant, démontré quel est, de ces deux cités, la céleste et la terrestre, mélangées (permixtarum) depuis l'origine jusqu'à la fin, le développement dans cette vie mortelle. »⁷

¹ Voir C. D., XX, VII-XVII.

² Voir C. D., XX, IX, 1.

³ C. D., XX, IX, 1 : « *ubi utrumque genus est, ecclesia est, qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, ecclesia est, qualis tunc erit, quando malus in ea non erit. ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum. regnant itaque cum illo etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc regnabunt* ».

⁴ Comme l'appelle l'édition de la Bibliothèque Augustinienne (vol. 37, p. 435).

- Voir C. D., XXI, XIII-XVI.

⁵ C. D., XXI, XV : « *nec quisquam se debet ab isto ad illum transisse confidere, nisi cum ibi fuerit, ubi tentatio nulla erit* ».

⁶ Voir C. D., XXII, XXIII.

⁷ C. D., XVIII, LIV, 2 : « *sed aliquando iam concludamus hunc librum, hucusque disserentes et quantum satis usum est demonstrantes, quisnam sit duarum ciuitatum, caelestis atque terrena, ab initio usque in finem permixtarum mortalium excursus* ».

c) Les temps eschatologiques comme séparation définitive et réalisation de la Cité de Dieu

La citation par Augustin des célèbres versets du chapitre vingt et un du livre de l'*Apocalypse*

« Et la grande Cité, Jérusalem nouvelle ; je la vis descendant du ciel de chez Dieu, apprêtée comme une jeune mariée parée pour son époux [...] »¹,

située juste après le jugement montre bien que, pour lui, la Cité de Dieu dont on n'a connu jusqu'à présent que des *Signa* —qu'ils fussent « figuratifs » ou « efficaces »— ne sera pleinement réalisée qu'après la séparation des damnés et des élus.

Un de ses versets préférés d'ailleurs pour évoquer le Jugement Dernier en termes de séparation, reprenant par là un motif classique de l'apocalyptique, est celui-ci, extrait de l'*Évangile selon Jean* cité et commenté longuement dès le début du livre XX consacré au jugement :

« l'heure viendra où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix et ils en sortiront, ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, pour une résurrection de jugement. »²

et souvent rapproché de celui-ci extrait du livre de *Daniel* :

« Viendra le temps d'une tribulation [...] beaucoup de ceux qui dorment sous un amas de terre ressusciteront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et l'infamie éternels »³.

C'est dire si ce motif de la séparation est, pour Augustin, la meilleure expression du Jugement et un moteur de l'histoire qui lui permet de s'accomplir en passant du mélange à la séparation. Aussi aime-t-il citer à côté du livre de *Daniel*, celui de *Malachie* qui met ces paroles dans la bouche du Seigneur :

« je les mettrai à part [...] vous verrez quelle différence il y a entre le juste et l'injuste [...] voici que vient le jour brûlant comme un four et il les consumera. [...] »

¹ *Ap.* 21, 2-5 cité en *C. D.*, XX, XVII : « Et ciuitatem [...] magnam Hierusalem nouam uidi descendentem de caelo a Deo, aptatam, quasi nouam nuptam ornatam marito suo. »

² *Jn.* 5, 22-25 cité en *C. D.*, XX, VI, 2 : « ueniet hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient uocem eius et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem uitae ; qui uero mala egerunt, in resurrectionem iudicii. »

³ *Dn.* 12, 1-3 cité en *C. D.*, XX, XXIII, 2 : « erit [...] tempus tribulationis [...] multi dormientium in terrae aggere exurgent : hi in uitam aeternam, et hi in opprobrium et in confusionem aeternam. »

CHAPITRE VI : CIVITAS : UNE ECCLESIOLOGIE MYSTIQUE

Mais pour vous qui craignez mon nom, se lèvera un soleil de justice »¹

¹ *Ml.* 3, 17-4, 3 cité en *C. D.*, XX, XXVII : « eligam eos [...] uidebitis quid sit inter iustum et iniquum [...] ecce dies uenit ardens sicut clibanus et comburet eos [...] et orietur uobis, qui timetis nomen meum, sol iustitiae ».

*Seconde section. Une idéologie religieuse
imparfaite versus Une téléologie de
l'accomplissement*

Sans que nous ayons pu trouver un nom latin unique, comme pour la section précédente avec le nom « *Imperium* » résumant l'idéologie politique païenne critiquée par Augustin et celui de « *Ciuitas* » symbolisant le dépassement de cette idéologie par une ecclésiologie mystique, il semble possible de voir, dans les livres VI, VII et VIII de *La Cité de Dieu*, d'une part, et XIX d'autre part, l'opposition entre la mémoire païenne critiquée et la mémoire chrétienne proposée par Augustin dans un autre de leurs produits. Nous montrerons en effet, qu'aux livres VI, VII et VIII, Augustin dénonce l'idéologie religieuse du paganisme et que cette idéologie n'est vraiment dépassée que par la notion de « *Pax* » qui permet au livre XIX de penser un accomplissement de l'histoire qui la fasse déboucher sur sa fin au sens de son τέλος alors que l'idéologie religieuse du paganisme ne permettait pas d'envisager la vie éternelle.

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

Chapitre VII. Une idéologie religieuse imparfaite : Livres VI, VII et VIII

Suivant la progression montrée par J.-C. Guy selon laquelle Augustin serait passé, au cours des dix premiers livres constituant la première partie de *La Cité de Dieu*, du paganisme le plus primitif au paganisme le plus élaboré¹, les livres VI, VII et VIII critiquent d'abord et dans l'ordre —car il ne fait pas de doute que cette tripartition traduit une hiérarchie— les trois niveaux de théologies selon Varron : la théologie fabuleuse et son rapport avec la théologie civile au livre VI, la théologie civile et son rapport avec la théologie naturelle au livre VII² et, enfin, au livre VIII, abandonnant la référence à cette tripartition qu'elle domine selon Augustin, la théologie platonicienne.

A. De la théologie civile à la théologie fabuleuse : Livre VI

Conformément à la méthode choisie pour ces livres de la première partie de *La Cité de Dieu*, nous exposerons d'abord, de la manière la plus objective, les points de vue des Païens sur leur religion à travers leurs philosophes, puis la critique que leur oppose Augustin —à savoir que ces regards philosophiques sur la religion constituent des critiques inabouties ; enfin, prenant un peu de recul, nous tenterons d'expliquer l'incompréhension dont fait preuve Augustin de la religion païenne romaine.

a) Les philosophes païens de la religion

Tandis qu'Augustin aurait pu choisir de partir du regard encore plus critique des Épicuriens sur la religion romaine, il prend pour appui des

¹ Voir J.-Cl. Guy, *Unité et Structure...*, *Op. cit.*.

² Voir J. T. Hordon, « The *De Civitate Dei* as Religious Satire », *The Classical Journal*, n°60, p. 193-203.

philosophes qui se situent dans le courant de la critique stoïcienne de la *superstitio* : Varron et Sénèque.

1° Le contexte de la critique stoïcienne de la *superstitio*

Nous avons déjà rencontré, avec le deuxième livre du *De Natura deorum*¹, cette critique stoïcienne des fables de la *superstitio*, tendant à leur préférer la *uera religio* c'est-à-dire la reconnaissance du dieu répandu dans toutes les parties de la Nature au point de se confondre avec elle. Or, en paraphrasant un texte précis de Varron — manifestement —, Augustin écrit au livre VI de la *Cité de Dieu* :

« Entre l'homme religieux et l'homme superstitieux, Varron découvre cette différence que le superstitieux a peur des dieux, tandis que le religieux les vénère seulement »².

Il situe donc Varron dans ce courant de la théologie stoïcienne de la *uera religio* et de la critique de la *superstitio*.

Mais nous avons vu³ aussi que, tout en préférant, la *uera religio*, les Stoïciens pour qui les dieux sont des prête-noms de Dieu-Nature, soit qu'ils soient des hommes divinisés, soit qu'ils soient des forces naturelles⁴, loin de dénigrer les légendes et les rites de la *superstitio*, essaient d'y déchiffrer, cryptées, ces forces naturelles tout particulièrement par l'étymologie des noms divins et l'allégorèse des mythes.

C'est dans ce contexte général de critique stoïcienne de la *superstitio* auquel fait d'ailleurs référence cette phrase du chapitre VIII

—« Mais, nous dit-on, le culte païen comporte des interprétations physiologiques,

¹ Voir *supra*, « Chapitre V : IMPERIUM : Une idéologie politique : Livres IV et V », « 2° La critique de la *superstitio* : Vers l'hénothéisme de la *uera religio* ».

² C. D., VI, IX, 2 : « cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat, ut a superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum uereri ».

³ Voir *supra*, « Chapitre V : IMPERIUM : Une idéologie politique : Livres IV et V », « 1° Une incompréhension de la démarche de l'allégorèse physique stoïcienne ».

⁴ De cette double conviction que « les dieux sont des hommes divinisés, ou ils sont des forces naturelles » (p. 146), J. Pépin dans son ouvrage *Mythe et Allégorie. Les Origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris, Études Augustiniennes, 1976) tire explicitement les deux tendances de la postérité de l'allégorisme stoïcien : « cette dualité engendre une double portée de l'allégorisme stoïcien : l'allégorisme réaliste [pour faire bref, l'évhémérisme] et l'allégorisme débridé » (p. 147).

c'est-à-dire fondées sur des raisons naturelles »¹—

que se situent les deux critiques exposées et à leur tour critiquées par Augustin, de Varron et de Sénèque, chacune avec sa spécificité.

2° Varron, le philosophe « populaire »

La spécificité de Varron tient évidemment à son utilisation de la célèbre tripartition des théologies en théologie fabuleuse, théologie civile et théologie naturelle² qui est un perfectionnement de la tripartition des dieux due au pontife Q. Mucius Scaevola et que d'ailleurs, Jean Pépin, après avoir hésité entre Panétius³ et Posidonius⁴, fait remonter « plus probablement à l'ancien stoïcisme »⁵. Mais, précisément, cette utilisation par Varron de la tripartition mise en contraste avec son utilisation par Scaevola⁶, révèle qu'au contraire de Scaevola qui avait surtout des griefs contre la théologie des philosophes, Varron a une nette préférence pour la théologie naturelle —selon Augustin, rapportant ses propos, « *il aurait écrit en s'inspirant de la loi de la nature, s'il avait eu à fonder une cité nouvelle.* »⁷— comme les Stoïciens. Au contraire de Scaevola pour qui la tripartition présente « trois théologies qui s'excluent mutuellement et entre lesquels on doit choisir »⁸, Varron conçoit les trois théologies comme « *solidaires* »⁹ et exploite cette solidarité non pour tout « tirer vers le bas » en ramenant la théologie naturelle à la théologie civile et la théologie civile à la théologie fabuleuse et à ses obscénités —cela, on l'aura reconnu, c'est l'exploitation que fait Augustin de la solidarité des trois théologies chez Varron— mais pour tout « tirer vers le haut », « la réduction par Varron des théologies

¹ C. D., VI, VIII, 1 : « *At enim habent ista physiologicas quasdam, sicut aiunt, id est naturalium rationum interpretationes.* »

² Voir C. D., VI, v, 1 et *infra*, « 1° Varron, le 'rationnaliste' timide ».

³ Voir J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, p. 302.

⁴ J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, 1976, p. 303-304 : « Posidonius, praticien de la tripartition et théoricien des rapports entre les trois théologies ».

⁵ J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, p. 306 : « La vraie source remonte plus probablement à l'ancien stoïcisme ».

⁶ Voir J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, p. 280-290.

⁷ C. D., VI, IV. — Cf. C. D., IV, XXXI.

⁸ J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, p. 285.

⁹ J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, p. 285.

fabuleuse et civile à la théologie naturelle par le moyen de l'allégorie <apparaissant> comme un moyen de sauvetage des théologies fabuleuse et civile : la théologie des poètes et celle de la cité apparaissent maintenant comme l'expression allégorique, narrative et rituelle, amoindrie, mais encore authentique, d'une théologie abstraite qui est celle des philosophes »¹. Et par cette manœuvre de sauvetage des théologies fabuleuse et civile, expression figurée de la théologie naturelle, « Varron continue une tradition stoïcienne »² selon J. Pépin qui fait remarquer que « l'allégorie-asile-contre-immortalité de Varron ressortit bien à la même préoccupation de l'allégorie-contrepoison-de l'impiété du pseudo-Héraclite »³.

Reste à comprendre pourquoi Varron est si attaché à sauver les rites et les légendes les plus populaires alors que «son aspiration intime le pousse vers une religion épurée, dans laquelle le seul dieu est l'âme du monde [...] ». C'est que « [...] bon citoyen, il se croit tenu de se plier à la théologie civile telle qu'elle existe effectivement et à en prescrire l'observance »⁴. Varron patriote légaliste ? Surtout, convaincu que le ciment identitaire du peuple repose dans ses rites et légendes, d'où ce titre « Varron, philosophe populaire », non pas au sens de sa popularité mais au sens où il cherche à concilier son aspiration philosophique et son attachement aux traditions populaires.

3° Sénèque ou les deux ordres de la coutume et de la vérité

Avec Sénèque, il est inutile d'insister sur le contexte stoïcien de sa réflexion ! Soulignons seulement, que dans cette citation que rapporte Augustin d'un certain *De Superstitione*, Sénèque qui se pose l'objection suivante

« Quelqu'un me dit ici : Me faut-il croire que le ciel et la terre sont des dieux, que les uns habitent au-dessus de la lune, les autres au-dessous ? Supporterai-je un Platon ou le péripatéticien Straton dont l'un a fait un dieu sans corps, l'autre sans âme ? »⁵

¹ J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, p. 324.

² J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, p. 326.

³ J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, p. 326.

⁴ J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, p. 287.

⁵ C. D., VI, X, 1 : « hoc loco dicit aliquis: credam ego caelum et terram deos esse et supra lunam

et y répond ainsi :

« Quoi donc enfin ! Trouves-tu plus de vérité dans les rêveries de T. Tatius, ou de Romulus ou de Tullus Hostilius ? Tatius a fait Cloacina déesse, Romulus a fait dieux Picus et Tiberinus ; Hostilius a fait déesses la Peur et la Pâleur, les plus repoussantes affections de l'homme [...]. Vas-tu donc croire plutôt à ces divinités-là et les placer dans le ciel ? »¹,

exprime sa préférence pour la théologie naturelle et son rejet de la civile. Pourquoi conserve-t-il donc cette théologie civile jusqu'à la pratiquer, ce qui le fera juger hypocrite par Augustin² ? Non pas, comme c'était le cas pour Varron, par passion pour le folk-lore au sens allemand du terme et pour le peuple, mais en appliquant jusqu'au bout la double distinction stoïcienne entre φυσίς et νόμος, ἀληθεία et δόξα :

« Cette foule de dieux obscurs qu'une longue superstition a grossie durant de si longs siècles, nous l'adorons, dit-il, mais en nous souvenant que ce culte repose plus sur la coutume que sur la vérité »³.

Quant à la question de savoir pourquoi Augustin évoque, d'une part, tant de cultes abandonnés et de rites oubliés et, d'autre part, d'aussi anciens adversaires, il faut répondre à la première partie de la question, qu'à l'époque d'Augustin les *ludi* étaient « plus florissants que jamais »⁴ en rappelant par exemple que, tout récemment, la ville de Calama avait été le théâtre d'une fête païenne, au cours de laquelle un cortège de danseurs, passant devant les portes de l'église, avait lapidé l'édifice⁵ et, à la seconde partie, qu'il faut mettre au crédit d'Augustin d'avoir toujours cherché à disputer, dans *La Cité de Dieu*, avec les plus érudits des païens dans chaque domaine. Ici, Varron et Sénèque s'imposaient donc.

alios, infra alios? ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit deum sine corpore, alter sine animo? »

¹¹ C. D., VI, X, 1 : « quid ergo tandem, inquit, ueriores tibi uidentur Titi Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius dedicauit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pauorem atque Pallorem, taeterrimos omnium adfectus [...]. haec numina potius credes et caelo recipies ? »

² Voir *infra*, « 2° Sénèque, le 'rationaliste' hypocrite ».

³ C. D., VI, X, 1 : « omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aeuo longa superstitione congegit, sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus cultum eius magis ad morem quam ad rem pertinere ».

⁴ A. Mandouze, « Saint Augustin et la religion romaine », *Recherches Augustiniennes*, I, pp. 187-223, Paris, Études Augustiniennes, 1958, p. 199.

⁵ Voir Augustin, *Epistulae*, 191.

b) Deux critiques « rationalistes » inabouties

Si l'on veut bien donner à l'adjectif « rationalistes » non pas son sens moderne mais un sens antique¹ pour désigner ceux qui cherchent, à travers cette critique de la *superstitio*, à retrouver le Dieu confondu avec la Nature aussi bien qu'avec la Raison, on pourra, en ce sens, qualifier de « rationalistes » les critiques précédemment évoquées de Varron et de Sénèque à l'égard de la religion romaine. Augustin dans le livre VI critique ces critiques (!) qu'il juge inabouties, par timidité dans le cas de Varron, par hypocrisie dans celui de Sénèque.

1° Varron, le « rationaliste » timide

L'évocation de Varron dès le chapitre II s'ouvre sur une énigme qui reste en suspens. Comment se fait-il que ce Varron reconnu par Cicéron dans les *Académiques* comme « le plus pénétrant (*acutissimus*) » et « le plus savant (*doctissimus*) »² tout comme par Terentianus Maurus dans un vers, ait relevé dans les choses divines « tant de traits ridicules, odieux, détestables »³ et, dans le même temps, ait non seulement honoré personnellement les dieux, mais ait entrepris de sauver de la ruine et de l'indifférence de ces concitoyens tant de légendes, de rites et de cultes ?⁴ Le détour sera long pour avoir la réponse à cette énigme, mais Augustin met d'ores et déjà sur la piste d'une certaine duplicité :

« il s'est refusé à passer sous silence ce qui le troublait, sous prétexte de recommander la religion. »⁵

D'une manière générale donc, il était évident que Varron voulait discréditer les choses divines. Mais cette intention est cachée dans le plan de ses

¹ Nous nous sentons d'autant plus autorisé à cet emploi qu'A. Mandouze, dans son article « Saint Augustin et la religion romaine » (art. cit.) l'utilise dans ce sens en parlant des « arguments de l'évhémérisme, d'une façon plus générale, du rationalisme, du naturalisme et du matérialisme ».

² Voir Cicéron, *Académiques*, III : « cet homme sans contredit le plus pénétrant et sans aucun doute le plus savant (homine, inquit, omnium facile acutissimo et sine ulla dubitatione doctissimo) ».

³ C. D., VI, II : « tam multa in eis ridenda contemnenda detestanda ».

⁴ Voir G. Lieberg, « Il giudizio di S. Agostino sulla teologia di Varone », *Atti del Congresso internazionale di studi varroni*, Rieti, 1976, p. 409-413.

⁵ C. D., VI, II : « ea quibus mouebatur sub specie commendandae religionis tacere noluisse. »

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

Antiquités qui fait précéder les seize livres consacrés aux choses divines —trois livres pour chacune de ces cinq parties (les hommes, les lieux, les temps, la nature des cultes, les dieux) précédés d'un avant-propos— des vingt-cinq consacrés aux choses humaines —six livres pour chacune des quatre parties (les auteurs, les lieux, les temps, la nature des faits) précédés d'une introduction—¹. En effet, Varron justifie ainsi son plan :

« De même, écrit-il que le peintre existe avant le tableau et l'architecte avant l'édifice, ainsi les cités précèdent les institutions qu'elles créent. »²

mais c'est, selon Augustin, une manière à peine voilée de dire que « *les choses divines sont d'institution humaine* »³ et de les discréditer du même coup. À cette première justification de son plan, Varron ajoute :

« Si nous avions écrit sur toute (*omni*) la nature des dieux et des hommes, nous aurions épuisé les choses divines avant de toucher aux humaines. »⁴

Cette phrase à l'irréel exprimé par le subjonctif imparfait « *scriberemus* » signifie donc que Varron n'a pas écrit sur toute la nature des dieux (*non omnis*). Augustin y voit une intention cachée car

« non pas tous (*non omnis*), cela veut dire couramment quelqu'une (*aliqua*) ; mais on peut comprendre aussi aucune (*nulla*), car aucune exclut à la fois toutes et quelqu'un. »⁵ ;

il est donc possible que Varron ait voulu insinuer qu'il n'avait écrit sur aucune chose divine et c'est pourquoi il aurait mis les choses divines avant les humaines ; car une partie des choses divines, si petite soit-elle, mériterait toujours de passer avant les humaines⁶. Il ne reste plus à Augustin qu'à passer de « aucune (*nulla*) » au sens de « chimérique, fausse » et de démasquer ainsi les intentions de Varron :

« *Quand il s'agit de celles qu'il nomme divines, sur quoi s'appuie-t-il, sinon sur des*

¹ Voir *C. D.*, VI, III. Il est à signaler que c'est à partir de ce plan explicité dans *La Cité de Dieu* par Augustin que Cardauns a pu établir une édition des *Antiquités* de Varron comme le reconnaît P. C. Burns dans son article « Augustine's use of Varro's *Antiquitates Rerum Diuinarum* in his *de Civitate Dei* » (*Augustinian Studies*, n°32, 2001, pp. 37-64) : « C'est dans cette structure que Cardauns l'éditeur des fragments des *Antiquitates rerum diuinarum* de Varron insère les morceaux de textes qui nous sont restés (*Into this structure, Cardauns, the editor of the fragments of Varro's Antiquitates Rerum Diuinarum, inserts the surviving pieces of the text*). » (p. 57).

² *C. D.*, VI, IV, 2 : « sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium: ita priores sunt ciuitates quam ea, quae a ciuitatibus instituta sunt. »

³ *C. D.*, VI, IV, 2 : « istae res diuinae [...] ab hominibus institutae sint. »

⁴ *C. D.*, VI, IV, 2 : « si de omni natura deorum et hominum scriberemus, prius diuina absoluisssemus, quam humana adtigissemus. »

⁵ *C. D.*, VI, IV, 2 : « ubi enim dicitur non omnis, usitate quidem intellegitur aliqua; sed potest intellegi et nulla, quoniam quae nulla est nec omnis nec aliqua est. »

⁶ Voir *C. D.*, VI, IV, 2.

opinions chimériques ? Voilà sans doute ce qu'il a voulu subtilement indiquer non seulement en donnant aux premières la supériorité sur les secondes, mais encore en rendant raison de son choix. »¹

Selon Augustin, avec le plan choisi pour les *Antiquités*, Varron discrédite donc globalement les choses divines tout en paraissant les célébrer. Plus précisément maintenant, des trois théologies de la tripartition exposée par Varron lui-même², il discrédite, selon Augustin, la théologie civile mais tout aussi implicitement. Ainsi, alors qu'il énumère, avec enthousiasme, les questions qu'autorise aux philosophes la théologie naturelle³, il termine ainsi cette énumération :

« et autres questions qu'il est plus facile d'entendre poser entre les murs d'une école qu'au-dehors sur le forum. »⁴

Il n'en faut pas davantage pour qu'Augustin comprenne que Varron

« écarte [...] cette théologie <naturelle> du forum, c'est-à-dire du peuple pour l'enfermer dans les murs de l'école. »⁵

et cela, bien sûr, pour que la théologie civile (du forum) ne souille pas la naturelle (de l'école des philosophes) par ses mensonges :

« vouloir séparer la théologie naturelle de la civile, n'est-ce pas simplement avouer que même la civile est mensongère ? »⁶

Le discrédit dans lequel Varron tiendrait la théologie civile se lit aussi, selon Augustin, entre les lignes qui associent à chacune des théologies un lieu

—« La première théologie est appropriée surtout au théâtre, la seconde au monde, la troisième à la cité. »⁷—

et qu'Augustin interprète ainsi :

« Qui ne voit à laquelle il décerne la palme ? À la seconde, évidemment, à celle des philosophes, comme il l'a appelée plus haut ; car, à son témoignage, elle se rapporte au monde dont rien n'égale l'excellence, selon les philosophes. »⁸

¹ C. D., VI, IV, 2 : « *quae autem de his, quas diuinas uocat, quid nisi opiniones rerum uanarum? hoc est nimirum, quod uoluit subtili significatione monstrare, non solum scribens de his posterius quam de illis, sed etiam rationem reddens cur id fecerit.* »

² Voir C. D., VI, v, 1.

³ Voir C. D., VI, v, 2.

⁴ C. D., VI, v, 2 : « *sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures.* »

⁵ C. D., VI, v, 3 : « *remouit tamen hoc genus a foro, id est a populis; scholis uero et parietibus clausit.* »

⁶ C. D., VI, v, 3 : « *naturale [...] a ciuili uelle discernere quid est aliud quam etiam ipsum ciuile fateri esse mendosum?* »

⁷ C. D., VI, v, 3 : « *prima, inquit, theologia maxime adcommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem.* »

⁸ C. D., VI, v, 3 : « *quis non uideat, cui palmam dedit? utique secundae, quam supra dixit esse*

Ainsi séparée de la théologie naturelle et associée à la théologie fabuleuse — car où est le théâtre, sinon dans la cité ? —, la théologie civile est, selon Augustin, implicitement discréditée par Varron.

Mais subsiste l'énigme de départ : Pourquoi avoir si subtilement caché ce mépris de la théologie civile ? Dans une apostrophe à Varron du plus violent effet, Augustin accuse de timidité Varron : « *tu as peur* » :

« Certes tu te rends compte combien ces choses divines doivent être séparées des frivolités et des mensonges humains ; mais tu as peur (uereris) de heurter les opinions et coutumes les plus corrompues de peuples dans leur culte public. »¹

Après cette apostrophe, Augustin reprend l'enquête sur les intentions prétendument cachées de Varron. Il en était à dire que les théologies civile et fabuleuse étaient implicitement associées par Varron comme le théâtre à la cité. Aussi enchaîne-t-il en soulignant l'identité des dieux du théâtre et des dieux du temple, celle du langage des poètes et du langage des prêtres « *unis entre eux par les liens amicaux du mensonge* »². Ce thème de la proximité des deux théologies civile et fabuleuse occupera le reste des chapitres de ce livre consacrés à Varron³ et connaîtra même une gradation. Ainsi du motif de l'association des deux théologies passera-t-on, par l'intermédiaire d'une assez longue reprise burlesque du verset biblique « *Qui sème dans les larmes moissonne dans la joie* »⁴ curieusement appliqué aux théologies

— « L'une sème avec les ignominies qu'elle invente sur les dieux, l'autre en les applaudissant moissonne ; l'une répand les mensonges, l'autre les recueille [...] »⁵—

au motif du mélange

— « notre auteur, tout en s'efforçant de distinguer pour les mettre à part, la théologie civile de la fabuleuse et de la naturelle, a voulu nous faire entendre qu'elle est moins une théologie distincte qu'un mélange (temperatam) des deux autres. »⁶—

philosophorum. hanc enim pertinere testatur ad mundum, quo isti nihil esse excellentius opinantur in rebus. »

¹ C. D., VI, VI, 1 : « *cernis quidem quam sint res diuinae ab humanis nugis atque mendaciis dirimendae; sed uitiosissimas populorum opiniones et consuetudines in superstitionibus publicis uereris offendere* ».

² C. D., VI, VI, 1 : « *utrasque tamen ita esse inter se amicas consortio falsitatis* ».

³ Voir C. D., VI, VI-IX.

⁴ Ps. 126 (125), 5.

⁵ C. D., VI, VI, 2 : « *illa enim de dis turpia fingendo seminat, haec fauendo metit; illa mendacia spargit, haec colligit* ».

⁶ C. D., VI, VI, 3 : « *cum memoratus auctor ciuilem theologian a fabulosa et naturali tertiam quandam sui generis distinguere conaretur, magis eam ex utraque temperatam quam ab utraque separatam intellegi uoluit.* »

appuyée sur l'idée varronienne d'emprunts de l'une à l'autre :

« Ces deux théologies, *dit-il*, ont beau se contredire, on n'en a pas moins fait de nombreux emprunts à l'une et à l'autre à l'usage de la cité. »¹

Mais, bien sûr, tandis que, nous l'avons vu, cette solidarité des deux et même des trois théologies est exploitée par Varron pour ramener « vers le haut », la fabuleuse à la civile et la civile à la naturelle, Augustin inverse significativement le sens de cette réduction : « *C'est donc à la théologie civile que se ramène la théologie fabuleuse* »². Augustin qui avait pris soin jusque-là de s'appuyer toujours sur des citations de Varron renchérit sur ce thème de la proximité des théologies civile et fabuleuse en faisant remarquer que les statues des dieux dans les temples arborent les mêmes attributs que leurs représentations au théâtre ; parmi ceux-là, on remarquera la mention du dieu Priape et de son pénis³. Plus loin, ce sont les rites civils qui sont ramenés à des scènes bouffonnes du théâtre qu'ils semblent parodier comme celui des dieux Épulons, parasites de Jupiter et installés à sa table⁴ ou celui des Larentalia dont il est rappelé qu'elles immortalisent Larentina la courtisane du riche Tarutius qui s'était vue donnée à Hercule par un gardien de son temple comme gage à un jeu de dés⁵ et que Varron rattache « *non pas à la théologie fabuleuse mais à la théologie civile* »⁶. On l'aura noté : progressivement Augustin passe à des représentations et à des rites de plus en plus repoussants et le champ lexical de la turpitude esthétique et morale l'emporte, se rapportant tout autant à la théologie fabuleuse « *pleine d'ignominies et de turpitudes* », aux « *traits repoussants* », assimilable à des « *vilénies* »⁷ qu' à la théologie civile, étant donné la porosité des deux :

« *Puisque ces rites sont plus repoussants (deformiora) que les turpitudes (foeditate) de la scène, à quoi bon tant d'efforts pour séparer les fictions des poètes sur les dieux, qui relèvent évidemment du théâtre, de la théologie civile faite, dit-on, pour la cité comme on sépare l'ignoble et l'obscène (indigna et turpia) de l'honnête et du*

¹ C. D., VI, VI, 3 : « quae sic abhorrent, *inquit*, ut tamen ex utroque genere ad ciuiles rationes adsumpta sint non pauca. quare quae erunt communia, una cum propriis ciuilibus scribemus ».

² C. D., VI, VII, 1 : « *Reuocatur igitur ad theologian ciuilem theologia fabulosa* ».

- D'où le titre que nous avons choisi pour ce livre VI et qui a pu paraître surprenant « A. De la théologie civile à la théologie fabuleuse : Livre VI ».

³ Voir C. D., VI, VII, 1.

⁴ Voir C. D., VI, VII, 1.

⁵ Voir C. D., VI, VII, 2.

⁶ C. D., VI, VII, 3 : « *non fabulosae, sed ciuilis theologiae* ».

⁷ Respectivement C. D., VI, VII, 1 : « *indignitatis et turpitudinis plena* », C. D., VI, VII, 1 : « *turpiorum* » et C. D., VI, VII, 3 : « *dedecora* ».

décent ? »¹

Poursuivant son « goût du détail scabreux », Augustin complète « l'horrible fresque sans cesse retouchée et surchargée »² des rites repoussants avec « ces mutilés et ces invertis »³ que sont, pour les mutilés, les Galles pleurant Attis dans le rite de Cybèle⁴, et pour les invertis, les participants au culte de la Mère des dieux⁵, ce qui lui permet de réexposer le motif du mélange en cette nette formule

—« la théologie civile et la théologie fabuleuse sont toutes deux fabuleuses et toutes deux civiles »⁶—

et de revenir sur l'énigme initiale qui trouve sa réponse dans la timidité de Varron — car c'est bien lui essentiellement qu'il faut reconnaître, malgré le pluriel, à travers les adjectifs « pénétrants (acutissimi) » et « doctes (doctissimi) » — :

« La raison, la voici : les hommes très pénétrants (acutissimi) et très doctes (doctissimi) qui ont écrit sur la question comprenaient qu'il fallait réprover les deux théologies, la fabuleuse et la civile ; ils osaient blâmer la première, mais non la seconde »⁷.

Dans cette évocation de rites moralement condamnables à ses yeux, Augustin ménage encore une progression au chapitre IX. Reprenant l'assimilation de rites civils à la bouffonnerie des mimes, il imagine d'abord la scène comique que constituerait le fait de confier un enfant à deux nourrices — l'une pour le faire manger et l'autre pour le faire boire — selon les attributions des déesses Éduca et Potina⁸, progresse avec l'évocation, non plus comique mais repoussante, de l'offrande dans les temples de parties sexuelles de l'homme à Liber et de la femme à Libera⁹, le rappel des scandaleuses Bacchanales¹⁰, la suggestion de la violence du dieu Silvanus contre laquelle il ne faut pas moins de trois gardes

¹ C. D., VI, VII, 3 : « haec cum deformia sint omni scaenica foeditate, quid est quod fabulosa de dis figmenta poetarum ad theatrum uidelicet pertinentia uelut discernere nituntur a ciuili theologia, quam pertinere ad urbem uolunt, quasi ab honestis et dignis indigna et turpia? »

² A. Mandouze, « Saint Augustin et la religion romaine », art. cit., p. 197.

³ C. D., VI, VII, 3 : « abscisos et molles ».

⁴ Voir C. D., VI, VII, 3.

⁵ C. D., VI, VIII, 1.

⁶ C. D., VI, VIII, 2 : « ciuilis et fabulosa ambae fabulosae sunt ambaeque ciuiles ».

⁷ C. D., VI, VIII, 2 : « eo nimirum consilio, ut, quoniam acutissimi homines atque doctissimi, a quibus ista conscripta sunt, ambas inprobandas intellegebant, et illam scilicet fabulosam et istam ciuilem, illam uero audebant inprobare, hanc non audebant ».

⁸ Voir C. D., VI, IX, 1.

⁹ Voir C. D., VI, IX, 1.

¹⁰ Voir C. D., VI, IX, 1.

pendant les accouchements¹ jusqu'à l'indécence de la présence de tant de dieux ; l'union sexuelle². Cette progression dans l'immoralité des rites civils permet à Augustin qui a déjà fait remarquer qu' « *il est prouvé qu'ils sont plus ignobles que les turpitudes de la scène* »³ de passer, après les motifs de l'association des théologies fabuleuse et civile et de leur mélange, à la métaphore du modèle que serait la théologie civile et de son image que serait la théologie fabuleuse. Cette métaphore qui opère une inversion par rapport à tout à l'heure lorsque la théologie civile était censée moissonner ce que semait la théologie fabuleuse⁴ :

*« Ils savent <les théologiens païens comme Varron> que la théologie du théâtre et de la fable dérive de la théologie civile et, par les chants des poètes, la réfléchit comme un miroir. Aussi tout en exposant la théologie civile qu'ils n'osent condamner, blâment-ils et incriminent-ils son image assez ouvertement pour que les lecteurs avertis méprisent à la fois le visage et l'image. »*⁵

Mais cette dernière métaphore pour exprimer les rapports entre les théologies fabuleuse et civile n'est encore qu'une étape vers l'affirmation finale de l'absorption de la fabuleuse dans la civile :

*« j'ai suffisamment démontré, me semble-t-il, que suivant la division de Varron, la théologie de la cité et celle du théâtre appartiennent à la seule théologie civile »*⁶,

celle-là n'étant qu'une partie de celle-ci :

*« cette théologie du théâtre réprouvée et honnie <est> partie constitutive de la théologie civile, admise et approuvée »*⁷.

Mais, tandis que Varron revendiquait cette solidarité des deux théologies pour sauver la fabuleuse en l'assimilant à la civile dans l'espoir de ramener cette dernière à la naturelle et de tout sauver « par le haut », Augustin prétend que cette solidarité des théologies civile et fabuleuse n'est pas explicitement reconnue par Varron *de peur* de paraître condamner le culte civil — c'est la solution de l'énigme initiale —, et ne l'est qu'implicitement, pour faire subtilement comprendre au

¹ Voir *C. D.*, VI, IX, 2.

² Voir *C. D.*, VI, IX, 3.

³ *C. D.*, VI, VIII, 1 : « *scaenicis turpitudinibus conuincuntur esse foediora* ».

⁴ Voir *C. D.*, VI, VIII, 1.

⁵ *C. D.*, VI, IX, 4 : « *illam theatricam et fabulosam theologian ab ista ciuili pendere nouerunt et ei de carminibus poetarum tamquam de speculo resultare, et ideo ista exposita, quam damnare non audent, illam eius imaginem liberius arguunt et reprehendunt, ut, qui agnoscunt quid uelint, et hanc ipsam faciem, cuius illa imago est, detestentur* ».

⁶ *C. D.*, VI, IX, 4 : « *propter diuisionem Varronis et urbanam et theatricam theologian ad unam ciuilem pertinere satis, ut opinor, ostendi* ».

⁷ *C. D.*, VI, IX, 4 : « *huius urbanae theologiae uelut electae et probatae illam theatricam abiectam atque reprobatae membrum partemque* ».

lecteur intelligent qu'il les rejette en bloc au profit de la seule théologie naturelle :

« Réprochant par un jeu subtil la théologie fabuleuse sans oser critiquer la civile, il ne l'en flétrit pas moins par la manière dont il l'expose : l'une et l'autre une fois condamnées par le jugement des gens intelligents, il ne reste à choisir que la théologie naturelle ».¹

2° Sénèque, le « rationaliste » hypocrite

L'attitude des deux hommes est d'emblée mise en opposition par Augustin — tandis que « l'indépendance a manqué à Varron »², Annaeus Sénèque « l'a eue dans ses écrits [...] »³ — pour être finalement rapprochée : « [...] <mais> il en a manqué dans sa vie »⁴. Pour simplifier, comme nous avons dans le jugement d'Augustin qualifié Varron de timide, nous qualifierons Sénèque d'hypocrite.

En effet, d'une part, dans son livre *De Superstitione*⁵, Sénèque n'hésite pas à qualifier de monstrueuses les représentations des dieux lors des cultes :

« on leur prête des formes d'hommes, de bêtes sauvages, de poissons ; parfois un double sexe et des corps composites ; et l'on appelle dieux ces êtres qui seraient pris pour des monstres si, devenus vivants, ils se présentaient tout à coup. »⁶

à traiter « avec hardiesse » (*libere*) — ce qui rompt avec les insinuations subtiles de Varron — les rites cruels et obscènes du culte civil romain dans le même ouvrage :

« Tel, écrit-il, se retranche lui-même les organes virils ; tel autre se taillade les bras [...] Ici la multitude des insensés est la garantie de leur bon sens. »⁷

Preuve qu'il n'a pas été tenu à la réserve par le respect qu'inspirent ordinairement les cultes civils, Sénèque n'a pas hésité à ridiculiser les rites célébrés au Capitole

¹ C. D., VI, IX, 5 : « ea subtilitate, ut fabulosam reprehendat, ciuilem uero reprehendere quidem non audeat, sed prodendo reprehensibilem ostendat, atque ita utraque iudicio recte intellegentium reprobata sola naturalis remaneat eligenda? »

² C. D., VI, X, 1 : « Libertas [...] huic defuit ».

³ C. D., VI, X, 1 : « adfuit [...] scribenti [...] ».

⁴ C. D., VI, X, 1 : « [...] uiuenti defuit ».

⁵ Que nous ne connaissons que par ce passage cité par Augustin dans la *Cité de Dieu*.

⁶ C. D., VI, X, 1 : « habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam uero mixto sexu, diuersis corporibus induunt; numina uocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur. »

⁷ C. D., VI, X, 1 : « ille, inquit, uiriles sibi partes amputat, ille lacertos secat. [...] nunc sanitatis patrocinium est insanientium turba. »

lui-même, que ce soit les fictions des larmes et de la joie à la perte ou au retrouvailles d'Osiris, ou ces mimes quotidiens d'artisans de tout métier se mettant au service de Jupiter, ou de femmes amoureuses de Jupiter¹ !

Mais, d'autre part, Sénèque a continué lui-même personnellement d'observer ces rituels et même a conseillé au sage de faire de même. On se souvient que ce paradoxe est justifié par Sénèque par l'application de l'opposition entre la coutume (δόξα) et la vérité (ἀληθεια) qui recoupe elle-même l'opposition entre φυσίς et νόμος². Mais Augustin préfère y voir l'expression d'une duplicité :

« La part que Sénèque réserve au sage n'est pas l'adhésion d'un cœur sincèrement religieux, mais la célébration extérieure. »³

et même d'un mensonge pire que celui de l'histriion, mais qui justifie qu'on ait qualifié d'« hypocrite » Sénèque, du moins pour rendre compte du jugement d'Augustin sur sa position en matière de religion :

« Ces rites qu'il pratiquait mensongèrement (mendaciter), il passait aux yeux du peuple pour s'en acquitter sincèrement ; l'histriion lui-même, par son jeu, vise plutôt à divertir qu'à tromper par des mensonges (fallendo). »⁴

c) Les raisons d'une incompréhension

Pour essayer de prendre un peu de recul, comme c'est convenu pour ce troisième temps de l'examen des livres de la première partie de la *Cité de Dieu*, sur cette incompréhension par Augustin de la position de Varron en matière religieuse, nous reviendrons d'abord sur ce qui motive vraisemblablement la position de Varron, à savoir la conviction que la *religio* constitue un puissant ciment identitaire et national — pour le dire en termes modernes — puis sur ce qui explique la violente critique menée par Augustin, à savoir sa volonté de dénoncer une idéologie religieuse avant de prendre encore davantage de recul en avançant

¹ Voir *C. D.*, VI, x, 2.

² Voir *supra*, « Sénèque ou les deux ordres de la coutume et de la vérité ».

³ *C. D.*, VI, x, 3 : « *has partes potius elegit Seneca sapienti, ut eas in animi religione non habeat, sed in actibus fingat.* »

⁴ *C. D.*, VI, x, 3 : « *illa, quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus ueraciter agere existimaret; scaenicus autem ludendo potius delectaret, quam fallendo deciperet.* »

l'hypothèse que ce dialogue entre, d'un côté, une religion révélée de salut et, de l'autre, une religion « de cité », était impossible.

1° La *religio*, ciment identitaire et national

Varron « aurait écrit en s'inspirant des lois de la nature, s'il avait eu à fonder une cité nouvelle »¹. Sans doute puisqu'il le dit lui-même, mais précisément, il avait affaire à une cité ancienne aux multiples cultes et dieux et

« il honorait ces mêmes dieux, il estimait leur culte indispensable au point de le déclarer dans son œuvre qu'il redoute de les voir périr non par une invasion d'ennemis, mais par l'indifférence de ses concitoyens. C'est de cette ruine qu'il prétend les sauver, en les évoquant au moyen de ses livres et en les gravant dans la mémoire des hommes de bien. »²

On le voit donc : ce n'est pas par peur d'être accusé d'impiété que Varron recensant les cultes civils n'ose pas les condamner tout en marquant leur proximité avec les légendes de la théologie fabuleuse. Au contraire : tout en éprouvant certainement une certaine réprobation à l'égard de certaines des légendes de la théologie fabuleuse et, par suite, de certains des cultes si proches de la théologie civile, il n'en fait pas moins l'inventaire le plus précis et exhaustif qu'il peut de ces légendes et de ces rites pour rendre leur culture familière aux Romains et, avec cette culture, rien de moins que leur patrie. C'est du moins le mérite que lui reconnaît Cicéron au premier livre des *Académiques* :

« Nous marchions errants dans notre propre ville comme des étrangers (*peregrinantes*) ; ce sont tes livres qui nous ont, en quelque sorte, ramenés dans notre demeure et nous ont permis enfin de reconnaître qui nous étions et où nous étions. »³

Ce que Varron a plus ou moins consciemment perçu, c'est la valeur identitaire de la culture et, à l'intérieur de cette culture, de la *religio*, y compris dans ce qu'elle a qui s'apparente plutôt à la *superstitio*.

¹ C. D., VI, IV, 2 : « *ex naturae formula se scripturum fuisse, si nouam ipse conderet ciuitatem* ».

² C. D., VI, II : « *cum [...] deos eosdem ita coluerit colendosque censuerit, ut in eo ipso opere litterarum suarum dicat se timere ne pereant, non incursu hostili, sed ciuium negligentia, de qua illos uelut ruina liberari a se dicit et in memoria bonorum* ».

³ C. D., VI, II : « *nos, inquit, in nostra urbe peregrinantes errantesque tamquam hospites tui libri quasi domum reduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere.* »

2° Une idéologie religieuse

Quant à Augustin, quelle motivation explique son ardeur à démasquer ainsi les intentions prétendument cachées de Varron ? Est-ce son but explicite, qui est de montrer à partir de ce livre VI, après cinq livres consacrés à la réfutation de ceux qui pensent que le culte païen est utile en vue des biens terrestres¹, qu'il est aussi inutile en vue de la vie éternelle² ? Certainement pas, car les trois raisonnements *a fortiori* du premier chapitre de ce livre suffisent à atteindre cet objectif explicite qui est de réfuter la capacité des dieux païens à donner la vie éternelle. Le premier de ces raisonnements, qui assure la transition avec le livre IV, consiste à poser que, « le domaine assigné à leur tutelle <étant> si morcelé »³, on ne peut demander la vie éternelle aux dieux païens : Liber ne peut donner de l'eau, ni les Nymphes du vin *a fortiori* la vie éternelle. Le deuxième réinvestit les acquis du livre IV tout entier, mais toujours en raisonnant *a fortiori* : les dieux païens ne peuvent donner un royaume terrestre, ils ne peuvent *a fortiori* donner la vie éternelle⁴. Quant au troisième argument, même s'il s'appuie sur des exemples traités légèrement —les adorateurs de Juventas ne gardent pas la jeunesse ni ceux de Fortune Barbata n'ont nécessairement une belle barbe—, il n'en est pas moins rigoureux dans la mesure où il s'appuie lui aussi sur un raisonnement *a fortiori* —les faux dieux ne peuvent même pas donner ce qui est de leur domaine ; comment pourraient-ils donner la vie éternelle?⁵— doublé d'un raisonnement par l'absurde : si les Païens reconnaissaient aux faux dieux le pouvoir de donner la vie éternelle, ils ne leur accorderaient pas les pouvoirs si morcelés qu'ils leur donnent pour qu'ils ne restent pas oisifs⁶.

Ces trois raisonnements qui débutent le livre VI, du fait de leur rigueur logique et de leur réexploitation du livre IV, devraient être suffisants. Pourtant,

¹ Voir C. D., VI, PRAEFATIO.

² Voir C. D., VI, I, 1 : « Maintenant donc [...] il faut réfuter et instruire ceux qui prétendent qu'on doit honorer les dieux païens renversés par la religion chrétienne, non pas en vue de la vie présente, mais pour celle qui viendra après la mort (*Nunc ergo quoniam deinceps [...] etiam hi refellendi et docendi sunt, qui non propter istam uitam, sed propter illam, quae post mortem futura est, deos gentium, quos Christiana religio destruit, colendos esse contendunt*). »

³ C. D., VI, I, 2 : « *ita singulas particulas tueri adseruntur* ».

⁴ Voir C. D., VI, I, 3.

⁵ Voir C. D., VI, I, 4.

⁶ Voir C. D., VI, I, 4.

Augustin évoque, tout de suite après et sans transition, la figure de Varron : « *Quel autre que Marcus Varron a fait en ces matières de plus curieuses recherches ?* »¹, et enchaîne sur la démonstration de son prétendu discrédit de la théologie civile. De la même façon, à la fin du livre VI, Augustin peut réutiliser, pour démontrer que les dieux païens ne peuvent donner la vie éternelle, le même argument qui lui avait permis, à la fin du livre IV et au début du livre V², de montrer leur impuissance à procurer les biens terrestres à savoir que seule la déesse Félicité pouvait les donner ou plutôt le seul Dieu, dispensateur de la félicité *car nous appelons vie éternelle celle où la félicité n'a pas de fin* »³. Or, Augustin ne s'est contenté ni du premier ni du dernier chapitre de ce livre VI, aux raisonnements pourtant décisifs et suffisants pour atteindre son objectif explicite : montrer que les dieux païens ne peuvent donner la vie éternelle. N'est-ce donc pas qu'Augustin voulait démontrer que le paganisme est une idéologie religieuse vaine et trompeuse ? Ou peut-être Augustin a-t-il, lui aussi, perçu la force de ce paganisme comme ciment identitaire d'une patrie et l'a combattu dans la mesure où il avait en vue une autre patrie à laquelle faire parvenir les hommes au-delà de la seule patrie romaine que Varron, selon Cicéron, avait rendue à ses concitoyens qui erraient jusque-là « *comme des étrangers (peregrinantes)* »⁴ ?

3° Religion révélée de salut et religion, institution humaine de cité terrestre

Mais, bien sûr, au-delà même des différences sur des points de théologie entre les théologies chrétienne et païenne comme celle de la relation entre Dieu et la nature dont Augustin ne peut comprendre qu'ils soient identifiés chez les Païens⁵, c'est le type même de religion qui interdit la compréhension par Augustin de la théologie païenne. Ainsi pour Augustin représentant d'une religion révélée,

¹ C. D., VI, II : « *Quis Marco Varrone curiosius ista quaesivit?* ».

² Voir C. D., IV, XXV-XXVI, XXXIII-XXXIV ; V, I, XI, XXI.

³ C. D., VI, XII : « *Eamquippe uitam aeternam dicimus, ubi est sine felicitas.* »

⁴ Cicéron, *Académiques*, I, III, 9 cité en C. D., VI, II.

⁵ Voir C. D., VI, VIII, 1 : « Comme si l'objet de la présente discussion visait la physique et non la théologie, la science de la nature et non la science de Dieu ! [...] toute nature n'est pas dieu (*quasi uero nos in hac disputatione physiologian quaerimus et non theologian, id est rationem non naturae, sed dei [...] non tamen omnis natura deus est*). »

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

il est choquant que Varron ait pu justifier le plan de ses *Antiquités* avec l'idée que les choses divines étaient des institutions humaines :

« Mais la vraie religion n'a pas été instituée par une cité terrestre ; c'est elle en vérité qui a institué la Cité céleste »¹.

De même, Augustin remarque bien que la religion romaine ne se propose même pas d'assurer la vie éternelle à ceux qui pratiquent ses cultes, puisqu'il note que ce même Varron qui

« indique la fonction propre à chaque dieu et l'objet des prières qu'il faut lui adresser [...], avec ce souci de ne rien omettre [...] n'a présenté ni nommé aucun dieu à qui demander la vie éternelle, pour laquelle uniquement, en vérité, nous sommes chrétiens »².

Mais, loin d'en tirer la conclusion que son procès contre les Païens est donc hors de propos, puisque cette visée de la vie éternelle et du salut individuel est étrangère au paganisme romain de la religion traditionnelle, il n'en continue pas moins cette apologétique dont il serait tout aussi hors de propos d'exiger l'objectivité.

¹ C. D., VI, 1, 2 : *« uera autem religio non a terrena aliqua ciuitate instituta est, sed plane caelestem ipsa instituit ciuitatem ».*

² Voir C. D., VI, IX, 5.

B. De la théologie fabuleuse à la théologie naturelle : Livre VII

Si nous avons peut-être un peu forcé le trait en essayant de montrer qu'Augustin critiquait dans le livre VI une prétendue tentative de Varron de ramener la théologie civile à la théologie fabuleuse —ce qui est avéré, c'est qu'il dénonce un intime mélange des deux—, en revanche, il est indéniable qu'au livre VII de la *Cité de Dieu*, Augustin impute à Varron le projet de « ramener <toute> la théologie civile à la naturelle »¹ et qu'il s'emploie tout au long de ce livre à démontrer l'échec de Varron dans ce projet. Il ne sera pas facile, pour tenter de prendre du recul, de distinguer ce qui, dans la critique d'Augustin relève de la mauvaise foi de ce qui relève de l'incompréhension due au fait qu'Augustin regarde la religion païenne romaine au prisme de sa propre foi chrétienne.

a) « Ramener <toute> la théologie civile à la naturelle »

Augustin conclut le chapitre VI de ce livre VII en écrivant :

*« Telle est donc, brièvement exposée en ce préambule, la théologie naturelle qui a l'agrément non seulement de Varron mais de nombreux philosophes. »*²

Dans cet exposé, Augustin rappelle, en citant Varron, que le principe de cette théologie naturelle est que « Dieu est l'âme du monde appelé par les Grecs κόσμος, et que ce monde est Dieu lui-même »³, mais que, comme l'homme est composé non seulement d'une âme qui lui vaut le nom de sage, mais aussi d'un

¹ C. D., VII, v : « ad hanc naturalem possit referre ciuilem ».

² C. D., VII, vi : « haec est uidelicet breuiter in ista praelocutione proposita theologia naturalis, quae non huic tantum, sed multis philosophis placuit ».

³ C. D., VII, vi : « esse animam mundi, quem Graeci uocant κόσμος, et hunc ipsum mundum esse deum ».

corps, ainsi le monde est en fait divisé en deux parties —le ciel et la terre—, chacune divisée à nouveau en deux, si bien que le monde comporte finalement quatre parties —l'éther, l'air, la mer et la terre— dont seule la première est peuplée de dieux¹.

1° Le but : sauver la théologie civile

Tandis qu'au livre VI, Augustin a pu se tromper sur les intentions de Varron, il y a tout lieu de penser que, dans ce livre VII où il examine le dernier livre des *Antiquités* consacré aux dieux choisis², Augustin respecte son projet. Or, il écrit ceci :

« Sur la théologie naturelle en effet, il avance quelques réflexions préalables dans le livre qu'il a écrit en dernier lieu sur les dieux choisis. Nous verrons s'il y³ a pu, par des interprétations physiologiques, ramener la théologie civile à cette théologie naturelle. S'il y a réussi, toute la théologie sera naturelle ».⁴

Il n'est donc pas abusif de formuler ainsi le projet de Varron pour le dernier livre de ses *Antiquités* : « Ramener <toute> la théologie civile à la naturelle ». Mais dans quel but supérieur ? Nous avons déjà laissé J. Pépin l'exprimer qui voit dans « la réduction par Varron des théologies fabuleuse et civile à la théologie naturelle par le moyen de l'allégorie [...] comme un moyen de sauvetage des théologies fabuleuse et civile : la théologie des poètes et celle de la cité apparaissent maintenant comme l'expression allégorique, narrative et rituelle, amoindrie, mais encore authentique, d'une théologie abstraite qui est celle des philosophes »⁵. Mais de quels périls Varron cherchait-il à sauver les rites et les croyances de la théologie civile ? De la ruine de l'oubli, sans doute comme nous l'avons déjà vu⁶ ;

¹ Voir *C. D.*, VII, VI.

² Voir le plan des *Antiquités* exposé en *C. D.*, VI, III et cette dernière phrase : « Le premier de ces livres <les trois derniers des choses divines consacrés aux dieux eux-mêmes> a pour objet les dieux certains, le second les dieux incertains, le troisième et dernier, les dieux principaux et choisis. (*in tribus, qui restant, di ipsi sequuntur extremi, quibus iste uniuersus cultus impensus est: in primo di certi, in secundo incerti, in tertio cunctorum nouissimo di praecipui atque selecti.*) ».

³ Plutôt que : « Nous y verrons s'il a pu [...] » comme traduit l'édition de la Bibliothèque Augustinienne (Bibliothèque Augustinienne n° 34, p. 137).

⁴ *C. D.*, VII, v : « *in quo uidebimus utrum per interpretationes physiologicas possit ad hanc naturalem referre ciuilem. quod si pauerit, tota naturalis erit* ».

⁵ J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, *Op. cit.*, p. 324.

⁶ *C. D.*, VI, II : « C'est de cette ruine qu'il prétend les sauver, en les évoquant au moyen de ses

surtout, selon Augustin, des reproches d'immoralité et de vanité comme il croit le deviner à propos du culte de Tellus et de Neptune :

« il est possible que réfléchissant à son livre et songeant combien il s'y trouvait peu à l'aise < dans la théologie civile > il l'ait envisagé aussi du point de vue de la théologie naturelle et qu'il ait parlé de cette manière pour ne pas laisser croire que ses aïeux ou d'autres cités aient rendu à Tellus et à Neptune un culte sans fondement. »¹

2° Le moyen de l'allégorèse

Pour « ramener la théologie civile à la théologie rationnelle », Varron utilise les procédés de l'allégorèse tels qu'ils sont exposés au second livre du *De Natura deorum* de Cicéron. Augustin les appelle, reprenant par là sans doute les mots mêmes de Varron, ses « *interprétations physiques* »², traduisons : ses interprétations des rites qui permettent de comprendre qu'ils honorent un aspect du Dieu-Nature (φύσις – *Natura*), Âme du monde. Ces interprétations portent sur les statues qui servent aux rites, les noms des dieux honorés ou les rites eux-mêmes.

Pour ce qui est des statues, Varron a posé explicitement le principe de leur interprétation physique :

« Les anciens, d'après lui < Varron >, ont imaginé les statues, les insignes et les parures des dieux pour qu'en fixant leurs regards sur ces idoles, les hommes initiés aux mystères de la doctrine puissent saisir par l'esprit l'âme du monde et ses parties, c'est-à-dire les dieux véritables. »³

Il l'a aussi appliqué à l'exemple particulier de la statue à deux faces de Janus, et Augustin rapporte cette interprétation au chapitre VIII en suivant, semble-t-il⁴,

livres et en les gravant dans la mémoire des hommes de bien (*de qua illos uelut ruina liberari a se dicit et in memoria bonorum*) ».

¹ C. D., VII, XXIII : « *fieri enim potest, ut, licet in illam naturalis theologiae ueluti libertatem caput erigere paululum uoluisse uideatur, adhuc tamen hunc librum uersans et se in illo uersari cogitans, eum etiam inde respexerit et hoc propterea dixerit, ne maiores eius siue aliae ciuitates Tellurem atque Neptunum inaniter coluisse credantur.* »

² C. D., VII, v : « *interpretationes physicas* ».
- Cf. C. D., VII, v : « *interpretationes physiologicas* » ; VII, XVIII : « *naturalibus interpretationibus* » ; VII, XXX : « *physicas interpretationes* ».

³ C. D., VII, v : « *ut dicat antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque finxisse, quae cum oculis animaduertissent hi, qui adissent doctrinae mysteria, possent animam mundi ac partes eius, id est deos ueros* ».

⁴ Il semble bien que, sauf mention contraire et explicite de la part d'Augustin, il suive ici le dernier

Varron :

« Mais passons à l'interprétation (interpretatio) de la statue à deux faces. Janus, dit-on, a deux visages, devant et derrière, parce que la cavité de notre bouche semble présenter, quand nous l'ouvrons, une similitude avec le monde »¹.

L'interprétation du nom des dieux repose sur l'étymologie. Augustin, la reprenant vraisemblablement à Varron, tantôt la donne explicitement comme c'est le cas pour Mercure qu'il fait venir de « *medius currens* » (« qui court au milieu ») pour justifier que Mercure soit le langage² ou pour Proserpine « *c'est-à-dire la fécondité elle-même, appelée Proserpine —de proserpere (se propager)* »³ ou pour le célèbre Saturne devenu le temps qu'il faut pour les semences à partir de son nom grec Χρόνος⁴. Tantôt, il se contente de faire entendre l'écho étymologique qui, malheureusement, n'est pas perceptible en français. Ainsi, Saturne est-il défini par Varron comme étant « un des principaux dieux [...] qui détient la souveraineté sur toutes les semailles (*sationum*) »⁵, et Génius comme « un dieu [...] préposé à toutes les générations (*rerum gignendarum*) »⁶; de même, « Vénilia [...] est l'eau qui vient (*venit*) au rivage, Salacia, celle qui retourne à la haute mer (*salum*) » et, parmi les surnoms de Tellus, on trouve *Altor* « parce que [...] tout ce qui est né se nourrit (*aluntur*) de la terre »⁷ et *Rusor* « parce que [...] tout retourne (*rursus*) à la terre »⁸.

Un bon exemple d'interprétation de rite complet est donnée par Varron de la procession de Cybèle⁹, qu'Augustin a bien fait de citer longuement puisque nous avons perdu la source directe, mais dont nous ne donnerons que le début à titre d'exemple :

« C'est elle, dit-il, qu'on appelle la Grande Mère ; elle porte un tambourin pour signifier qu'elle est le disque terrestre ; les tours qu'elle porte sur la tête en sont les

livre des *Antiquités* de Varron.

¹ C. D., VII, VIII : « *Sed iam bifrontis simulacri interpretatio proferatur. duas eum facies ante et retro habere dicunt, quod hiatus noster, cum os aperimus, mundo similis uideatur* ».

² Voir C. D., VII, XIV : « le mot Mercure signifie *medius currens* (qui court au milieu) parce que la langage court comme une sorte de médiateur entre les hommes (*Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius*) ».

³ C. D., VII, XX : « *id est ipsam fecunditatem, quae a proserpendo Proserpina dicta esset* ».

⁴ Voir Cicéron, *De Natura deorum*, II, 25 : « *Quis deus (Saturnus) grece idipsum habet : Χρόνος enim dicitur qui est idem Χρόνος, id est spatium temporis* ».

⁵ C. D., VII, XIII : « unus [...] de principibus deus, penes quem *sationum* omnium dominatus est. »

⁶ C. D., VII, XIII : « deus [...] qui praepositus est ac uim habet omnium rerum *gignendarum*. »

⁷ C. D., VII, XXIII : « quod ex terra [...] *aluntur* omnia quae nata sunt ».

⁸ C. D., VII, XXIII : « *rursus* [...] cuncta eodem reuoluuntur. »

⁹ Voir Lucrèce, *De Natura rerum*.

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

villes ; on la représente assise, car alors qu'autour d'elle tout se meut, elle ne se meut pas [...] »¹.

b) La démonstration d'un échec

Après la phrase dans laquelle nous avons constaté qu'Augustin reconnaissait que le but de Varron était la réduction de la théologie civile à la naturelle

—« *Sur la théologie naturelle en effet, il avance quelques réflexions préalables dans le livre qu'il a écrit en dernier lieu sur les dieux choisis. Nous verrons s'il y a pu, par des interprétations physiologiques, ramener la théologie civile à cette théologie naturelle. [...]* »²—,

vient un passage difficile mais central pour comprendre le but qu'Augustin se fixe lui-même pour ce livre VII :

« [...] *S'il y a réussi, toute la théologie sera naturelle ; et pourquoi dès lors prendre tant de soin pour la séparer de la théologie civile ? Sinon, leur distinction est fondée mais, puisque³ cette théologie naturelle qui lui agréé n'est pas véritable [...], combien plus abjecte et plus fausse est cette théologie qui s'occupe avant tout de la nature des corps* »⁴.

Voici comment nous le comprenons : Si Augustin ne parvient pas à montrer que Varron a échoué à ramener la théologie civile à la théologie naturelle, elle sera toute naturelle et donc toute fausse puisque la théologie naturelle de Varron n'est pas véritable aux yeux d'Augustin ; mais s'il parvient à montrer que Varron a échoué dans son entreprise, alors, la théologie civile sera encore plus fausse puisque, restant au niveau des corps, elle sera inférieure dans l'ordre ontologique à la théologie naturelle qui parvient jusqu'à l'âme. C'est ce qui explique qu'Augustin va s'employer à démontrer cet échec de Varron, d'abord en contestant les critères de sélection des dieux choisis (*dii selecti*), puis en critiquant

¹ C. D., VII, XXIV, 1 : « eandem, *inquit*, dicunt Matrem Magnam; quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae; quod turres in capite, oppida; quod sedens fingatur, circa eam cum omnia moueantur, ipsam non moueri. »

² C. D., VII, v : « *in quo uidebimus utrum per interpretationes physiologicas possit ad hanc naturalem referre ciuilem. [...]* ».

³ Nous nous éloignons ici volontairement de la traduction de l'édition de la Bibliothèque Augustinienne.

⁴ C. D., VII, v : « *quod si potuerit, tota naturalis erit: et quid opus erat ab ea ciuilem tanta cura distinctionis abiungere? si autem recto discrimine separata est: quando nec ista uera est quae illi naturalis placet [...], quanto est abiectior et falsior ista ciuilis, quae maxime circa corporum est occupata naturam* ».

l'incohérence et la sophistication de ses interprétations, surtout en soulignant les empiètements. Il préférera conclure que les dieux civils romains sont des hommes divinisés. Mais il restera à expliquer le zèle de Varron à ramener la théologie civile à la naturelle : c'est pour faire accepter l'immoralité et l'impureté de ces cultes, et certainement il faut y voir une manœuvre des démons que sont, en réalité, ces prétendus dieux.

1° Quelle sélection des *dii selecti* ?

Le livre VI ayant déjà longuement traité des dieux de la théologie civile et montré qu'ils ne pouvaient donner la vie éternelle, ce livre VII qui n'en est qu'un complément, se focalise sur ceux qui sont censés être les meilleurs de ces dieux : les dieux « *choisis et principaux (dii selecti atque praecipui)* », objets du dernier des livres des *Antiquités* de Varron :

« *Il peut se faire en effet, qu'on soit d'avis que tout au moins les dieux choisis (selectos) et principaux (praecipuos), étudiés par Varron dans son dernier livre dont nous avons un peu parlé, doivent être honorés en vue de la vie bienheureuse* »¹.

Aussi Augustin se refuse-t-il à reprendre le mot de Tertullien « *Si l'on choisit les dieux comme les oignons, tout ce qui n'est pas choisi, assurément n'est que rebut* »², et le contredit même en montrant qu'il y a des sélections qui ne sont pas excluantes (les pierres, les raisins) ; sans doute Augustin cherche-t-il à situer l'apologétique à un niveau plus élevé que celui de la seule polémique. Surtout, il a déjà discrédité les autres dieux civils et veut se focaliser sur les seuls vingt dieux choisis, dont il ne reprend à Varron la liste³ que pour en critiquer la sélection. En effet, deux critères lui viennent très vite à l'esprit : l'importance de la fonction et la notoriété

—« *Ces divinités sont-elles appelées choisies en raisons de fonctions plus*

¹ Cf. C. D., VII, 1 : « *feri enim potest, ut saltem deos selectos atque praecipuos, quos Varro uolumine complexus est ultimo, de quibus parum diximus, quisquam colendos propter uitam beatam* ».

² Tertullien, *Ad nationes*, II, 9 cité en C. D., VII, 1.

³ Voir C. D., VII, II : « *Janus, Jupiter, Saturne, Génius, Mercure, Apollon, Mars, Vulcain, Neptune, le Soleil, Orcus, Liber-Pater, Tellus, Cérés, Junon, la Lune, Diane, Minerve, Vénus, Vesta (Ianum, Iouem, Saturnum, Genium, Mercurium, Apollinem, Martem, Vulcanum, Neptunum, Solem, Orcum, Liberum patrem, Tellurem, Cererem, Iunonem, Lunam, Dianam, Mineruam, Venerem, Vestam)* ».

importantes dans le monde, ou bien à cause de leur notoriété plus grande parmi les peuples et du culte plus important qui leur est décerné ? »¹—

dont il va montrer qu'ils n'ont pas présidé à la sélection varronienne.

L'importance de leur fonction dans la conception des enfants —si l'on veut prendre les choses à leur commencement— explique, en effet, que soient comptés parmi les dieux choisis Janus, Saturne, Liber, Libera et Vénus, tous intervenant dans l'émission ou la réception de la semence². Mais, fait remarquer Augustin, même si on élargit leurs attributions —pour Janus à *tous* les commencements, pour Saturne à *toutes* les semences, pour Liber à *toutes* les émissions séminales, *etc.*³—, ces attributions seront toujours insignifiantes par rapport au don de la vie par Vitumnus et au don de la sensibilité par Sentinus, pourtant non « choisis ». De même, si on passe de la conception à la *pueritia*, on peut s'étonner que Junon en qualité d'Iterduca et de Domiduca soit nommée parmi les dieux choisis pour promener les enfants et les conduire à la maison, tandis que Mens n'en fait pas partie, chargée pourtant de donner aux enfants un esprit droit ! Enfin, si vraiment l'importance de la fonction était un critère de sélection des *dii selecti*, plutôt que Minerve, réduite à accorder aux enfants la mémoire qui est moins importante qu'un esprit droit, on devrait y trouver cette même Mens... et Vertu et Félicité !⁴

Ce critère n'étant pas celui qui a présidé à la sélection des *dii selecti*,

« Il reste à conclure que, s'ils ont pris rang parmi les dieux principaux et choisis, ce n'est pas en raison des charges plus éminentes qu'ils remplissent dans le monde, mais parce qu'ils ont eu la chance d'être mieux connus du peuple. »⁵

Mais, si vraiment la notoriété avait guidé le choix des dieux choisis, alors, s'appuyant sur Salluste pour qui « *la fortune est maîtresse souveraine* »⁶, Augustin l'y mettrait en première place, tandis qu'elle n'en fait pas partie et qu'elle semble diriger cette sélection aléatoire de dieux, ironise-t-il et, d'autre part, Pécunia (le gain) devrait y figurer plutôt que Minerve, puisqu'elle est plus

¹ C. D., VII, II : « *haec numina utrum propter maiores in mundo administrationes selecta dicuntur, an quod populis magis innotuerunt maiorque est eis cultus exhibitus?* »

² Voir C. D., VII, II-III, 1.

³ Voir C. D., VII, III, 1.

⁴ Voir C. D., VII, III, 1.

⁵ C. D., VII, III, 2 : « *restat arbitrari non propter praestantiores in mundo administrationes, sed quia prouenit eis, ut magis populis innotescerent, selectos eos et praecipuos nuncupatos.* »

⁶ Salluste, *Catilina*, VIII, 1 cité en C. D., VII, III, 2 : « *fortuna in omni re dominatur* ».

recherchée¹.

2° Des attributions arbitraires ou incohérentes

L'arbitraire, Augustin le voit dans l'attribution à Janus du monde lui-même sans autres explications :

« Qu'est-ce donc Janus par qui Varron a commencé ? On nous répond : c'est le monde. Voilà certes une réponse courte et claire ! »²

Les attributions incohérentes, il les trouve ou bien à l'intérieur d'un système de correspondances entre les dieux et le monde, ou bien entre deux systèmes différents. Ainsi dans le système de correspondances entre les dieux et les étoiles, le non-respect des hiérarchies fait sourire Augustin

—« Comment ne pas rire, quand ils proclament Jupiter roi de toutes choses et que l'éclat de son étoile le cède de beaucoup à celui de l'étoile de Vénus ? »³—

mais il note surtout des doublets comme dans le cas de Vénus qui est une étoile et en même temps la lune ainsi que des lacunes, Janus, dieu choisi n'ayant pas reçu d'étoile tandis qu'à l'inverse, le Bélier, le Taureau, le Cancer, le Scorpion ne sont même pas des dieux⁴. De même, dans le système de correspondances selon lequel Varron *« attribue [...] au ciel les divinités masculines, à la terre les divinités féminines »⁵*, il est aisé à Augustin de trouver des intrus :

« un dieu masculin Neptune, est dans la mer, ce qui reviendrait plutôt à la terre qu'au ciel. Enfin, Dispater, appelé en grec Πλούτων, Pluton lui aussi dieu masculin et frère des deux autres, se présente comme un dieu de la terre dont il occupe la partie supérieure, et Proserpine, son épouse, l'inférieure. »⁶

Mais les incohérences apparaissent encore plus facilement si on combine deux systèmes comme celui-là fondé sur le genre des noms de dieux et celui-ci qui, à

¹ Voir C. D., VII, III, 2.

² C. D., VII, VII : *« Ianus igitur, a quo sumpsit exordium, quaero quisnam sit. respondetur: mundus est. brevis haec plane est atque aperta responsio. »*

³ C. D., VII, XV : *« quis autem non rideat, cum regem omnium Iouem dicant, quod stella eius ab stella Veneris tanta vincitur claritate? »*

⁴ Voir C. D., VII, XV.

⁵ C. D., VII, XXVIII : *« caelo [...] tribuit masculos deos, feminas terrae ».*

⁶ C. D., VII, XXVIII : *« masculus deus Neptunus in mari est, quod ad terram potius quam ad caelum pertinet. Dis pater postremo, qui Graece Πλούτων dicitur, etiam ipse masculus frater amborum terrenus deus esse perhibetur, superiorem terram tenens, in inferiore habens Proserpinam coniugem ».*

partir des mystères de Samothrace au livre XV des *Antiquités*, interprète l'univers entier en voyant, en Jupiter, le ciel, en Junon, la terre et les Idées en Minerve. Ainsi, par exemple, Minerve qui, dans le système fondé sur les genres, est censée en tant que divinité féminine appartenir à la terre : « *il <l'> avait mise auparavant au-dessus du ciel lui-même* »¹, puisqu'elle représentait le monde des Idées. Ces incohérences sont pour Augustin une occasion irrésistible d'user de l'ironie². Ainsi, après avoir souligné la contradiction qu'il y a à vouloir faire de Janus *bifrons* le monde qui a quatre parties

—« *On ne trouve rien qui permette d'expliquer quatre portes ouvertes pour l'entrée et la sortie comme une représentation du monde* »³—,

Augustin quitte son sérieux :

« *à moins peut-être que Neptune ne vienne à la rescousse en présentant un poisson qui, outre l'ouverture de la bouche et de la gorge, offre à droite et à gauche celles des branchies.* »⁴

Une interprétation trop sophistiquée prête plus facilement le flanc au reproche d'incohérence. Ainsi, dans le mythe de Saturne dévorant ses enfants,

« le fait qu'à la place de Jupiter on lui ait donné une motte de terre à dévorer, *ajoute <Varron>*, signifie que les semences ont été enfouies tout d'abord à la main avant qu'on ait découvert l'utilité du labour. »⁵

Mais Augustin fait observer :

« *Saturne devrait donc désigner la terre, non les semences, car c'est la terre qui d'une certaine manière dévore ce qu'elle a produit* »⁶ ;

et encore :

« *Quant à la motte donnée à Saturne à la place de Jupiter [...] Cette manière de parler suggère qu'en disposant la motte on a enlevé la semence, comme Jupiter selon eux, fut soustrait à Saturne [...] <Mais> dans ce cas Jupiter est la semence et non la cause de la semence* »⁷

avant de conclure sévèrement : « *À expliquer des inepties, comment trouver*

¹ C. D., VII, XXVIII : « *quam supra ipsum caelum ante posuerat.* »

² Voir C. Biot, *L'Ironie, Op. cit.*

³ C. D., VII, VIII : « *non habent omnino unde quattuor ianuas, quae intrantibus et exeuntibus pateant, interpretentur ad mundi similitudinem.* »

⁴ C. D., VII, VIII : « *nisi Neptunus forte subueniat et porrigat piscem, cui praeter hiatum oris et gutturis etiam dextra et sinistra fauces patent.* »

⁵ C. D., VII, XIX : « *quod illi pro Ioue gleba obiecta est deuorando, significat, inquit, manibus humanis obrui coeptas serendo fruges, antequam utilitas arandi esset inuenta.* »

⁶ C. D., VII, XIX : « *Saturnus ergo dici debuit ipsa terra non semina; ipsa enim quodammodo deuorat quae genuerit.* »

⁷ C. D., VII, XIX : « *quod pro Ioue accepisse dicitur glebam [...] ita enim hoc dictum est, quasi qui glebam obposuit semen abstulerit, sicut Saturno perhibent oblata gleba ablatum Iouem [...] isto modo semen est Iuppiter, non seminis causa.* »

quelque chose de sensé ? »¹

3° Des empiètements

Janus étant identifié au monde, son extension est universelle, et tout autre que lui ne peut que constituer un empiètement de son domaine. Ainsi, si l'on pose, comme le font les théologiens païens, « *que le commencement des choses relève de Janus et leur achèvement d'un autre nommé Terminus* »², alors, « *on réduit de moitié la puissance de Janus dans ses fonctions* »³.

Mais la tendance majoritaire consiste à accorder à Jupiter le pouvoir universel : « *C'est le dieu, nous disent-ils, qui tient en main les causes de tout ce qui arrive dans le monde* »⁴. Aussi toute attribution d'un quelconque pouvoir à un autre dieu apparaî-t-il à Augustin comme un nécessaire empiètement. Et cela est singulièrement vrai de Janus qui n'est ni plus ni moins que le monde. Car l'explication fournie par Varron

—« *C'est que, nous dit-il, ce qui débute est aux mains de Janus ; ce qui s'accomplit, aux mains de Jupiter. C'est donc à juste titre qu'on tient Jupiter pour maître souverain, car les accomplissements l'emportent sur les commencements. Ceux-ci ont la priorité quant au temps, ceux-là l'emportent en dignité.* »⁵—

n'est pas satisfaisante pour Augustin ; non seulement, le docteur chrétien corrige « *l'homme si docte et si pénétrant* » en précisant que, même dans l'ordre du temps, la cause efficiente qu'est Jupiter précède le commencement de l'action⁶, mais surtout, cette explication n'empêche pas l'empiètement « *si Janus est le monde* » : « *Quel rang parmi les dieux va-t-on assigner à Jupiter, si Janus est le monde ?* »⁷ Car, pour Augustin, la seule solution consisterait à penser les partages

¹ C. D., VII, XIX : « *cum res stultas interpretantur, non inveniunt quid sapienter dicatur* ».

² C. D., VII, VII : « *ad eum [...] rerum initia pertinere, fines uero ad alterum, quem Terminus uocant* ».

³ C. D., VII, VII : « *in opere illi dare potestatem dimidiam* ».

⁴ C. D., VII, IX, 1 : « *deus est, inquiunt, habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo.* »

⁵ C. D., VII, IX, 1 : « *quoniam penes Ianum, inquit, sunt prima, penes Iouem summa. merito ergo rex omnium Iuppiter habetur. prima enim uincuntur a summis, quia, licet prima praecedant tempore, summa superant dignitate.* »

⁶ Voir C. D., VII, IX, 1.

⁷ C. D., VII, IX, 2 : « *quem iam locum inter deos huic Ioui tribuant, si Ianus est mundus.* »

de pouvoir en termes de parties d'un tout :

« Si donc Janus est le monde et si Janus est dieu, va-t-on dire de Jupiter, pour qu'il puisse être dieu, qu'il est une partie de Janus ? »¹ ;

ce qui est impossible, puisque *« pour que <Jupiter> soit un dieu, ils ne peuvent que l'identifier avec le monde »²*. Il n'y a pas de place pour deux dieux qui seraient le monde :

« Du moment donc que Janus est le monde, que Jupiter est le monde et qu'il n'y a qu'un monde, pourquoi Janus et Jupiter sont-ils deux dieux ? »³

L'hénothéisme qui pose que les différents dieux ne sont que des prête-noms d'un principe divin unique apparaît alors, à Augustin, comme la solution : « Jupiter » et « Janus » seraient deux noms de la même puissance :

« Serait-ce que la vertu des origines étant tout autre que celle des causes, l'une prend le nom de Janus, l'autre celui de Jupiter ? »⁴

Pressentant peut-être que cette solution aurait la faveur de ses adversaires, Augustin va s'employer à la ruiner. Pour ce faire, il défend d'abord l'idée de donner des surnoms de Jupiter — Victor, Invictus, Opitulus, Impulsor, Stator, Centupeda, Supinalis, Tigillus, Almus, Ruminus— comme étant un moyen de concilier l'unicité du dieu et ses multiples pouvoirs :

« On a appliqué ces surnoms à un seul dieu, en raison de ses divers pouvoirs, sans toutefois le contraindre à se multiplier en autant de dieux qu'il a d'activités »⁵,

non sans s'interroger sur la nécessité de ce Jupiter-Ruminus, quand il existe une Junon-Rumina⁶, ni sans critiquer l'identification de Jupiter avec Pecunia à laquelle il aurait préféré Divitiae⁷. Mais c'est pour mieux regretter ensuite qu'au lieu de faire de Janus un surnom de Jupiter, on en ait fait deux dieux, alors qu'il y a plus de parenté entre eux deux qu'entre Jupiter et Tigillus et Jupiter et Ruminus⁸.

Si l'empiètement est porté à son comble entre Jupiter et Janus, tous deux identifiés au monde entier, il existe avec n'importe quel dieu dont l'attribution,

¹ C. D., VII, IX, 2 : *« si ergo Ianus est mundus et deus est Ianus, numquid Iouem, ut deus esse possit, aliquam partem Iani esse dicturi sunt? »*

² C. D., VII, IX, 2 : *« Iouem, ut deus sit [...], non alium possunt existimare quam mundum ».*

³ C. D., VII, X : *« Cum ergo et Ianus mundus sit et Iuppiter mundus sit unusque sit mundus, quare duo di sunt Ianus et Iuppiter? »*

⁴ C. D., VII, X : *« si propterea, quod alia uis est primordiorum, alia causarum, et illa Iani, illa Iouis nomen accepit ».*

⁵ C. D., VII, XI : *« haec autem cognomina inposuerunt uni deo propter causas potestatesque diuersas, non tamen propter tot res etiam tot deos eum esse coegerunt ».*

⁶ Voir C. D., VII, XI.

⁷ Voir C. D., VII, XII.

⁸ Voir C. D., VII, XII.

faisant partie des activités du monde, empiète nécessairement sur le pouvoir universel de Jupiter « qui tient en main les causes de tout ce qui arrive dans le monde »¹. Ainsi la souveraineté de Saturne sur les semailles est-elle incluse dans celle de Jupiter, de même que celle de Génius sur les générations, puisque Jupiter est aussi bien père et mère ; et si l'on tient plutôt que « *le genius est l'âme raisonnable de tout homme* »², il se ramène aussi à Jupiter qui, en tant qu'âme du monde, est comme le *Genius* universel³. Mercure et Mars n'étant pas rattachés à des parties du monde mais à des œuvres des hommes — respectivement le langage et la guerre—, Augustin aura-t-il plus de mal à les identifier à Jupiter ? Pour Mercure-le langage, il a recours à un raisonnement *a fortiori* :

« *Il n'est pas croyable que Jupiter ait voulu s'abaisser au rôle de présenter la mamelle aux enfants et jusqu'aux animaux, d'où son nom de Ruminus, et qu'il ait renoncé à la charge du langage qui nous rend supérieurs aux bêtes. Il ressort de là que Jovis s'identifie avec Mercure.* »⁴

Pour Mars-la guerre, son cri

—« *Plût au ciel qu'autant il est manifeste que Mercure n'est pas dieu, autant il soit vrai que la guerre si faussement appelée dieu, ne l'est pas elle aussi !* »⁵—

qui pourrait apparaître comme une pirouette facile, manifeste le dégoût humaniste d'Augustin pour la guerre.

Pour les derniers dieux choisis examinés, ce n'est plus avec Jupiter qu'Augustin relève des empiètements dans les attributions, mais entre plusieurs dieux choisis comme Liber empiète sur Saturne, Temps de fécondation des semences

—« *Saturne, avec un pareil pouvoir, devrait suffire aux semences ; pourquoi donc faire appel encore à d'autres dieux, principalement à Liber et à Libera [...] ?* »⁶—

et même, nous le voyons avec l'introduction de Libera, avec d'autres dieux non choisis. Ainsi, la divinisation de la mer sous le nom de Neptune rend inutile pour Augustin celle de Salacia et de Vénilia, et absurde, s'il faut les penser en termes

¹ « *Potestatem causerum, quibus aliquid fit in mundo* » définition citée en *C. D.*, VII, IX, 1.

² *C. D.*, VII, XIII : « *genium dicit esse uniuscuiusque animum rationalem* ».

³ Voir *C. D.*, VII, XIII.

⁴ *C. D.*, VII, XIV : « *non est credibile ad lactandos mamma non solum pueros, sed etiam pecora, unde Ruminus cognominatus est, Iovem descendere uoluisse, et curam nostri sermonis, quo pecoribus antecellimus* ».

⁵ *C. D.*, VII, XIV : « *utinam quam manifestum est, quod non sit deus, tam non sit et bellum, quod uel falso uocetur deus.* »

⁶ *C. D.*, VII, XIX : « *Saturnus seminibus cum tanta ista potestate sufficeret; quid ad haec di alii requiruntur, maxime Liber et Libera [...] ?* »

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

de parties :

« De cette partie de l'âme du monde qui pénètre la mer, vous vous faites un dieu, Neptune : erreur à tout prendre presque tolérable. Mais cette eau qui vient du rivage et retourne à la mer¹, constitue-t-elle deux parties du monde ou deux parties de l'âme du monde ? »²

Semblablement pour la terre-Tellus, Augustin s'interroge :

« Cette partie de l'âme du monde qui pénètre la terre, pourquoi n'a-t-elle pas elle aussi, puisqu'il n'y a qu'une seule terre, constitué une seule déesse, celle qu'on appelle Tellus ? »³

et met en cause la multiplication des divinités telluriques : Orcus-Dispater, Proserpine, Tellumon mais aussi Altor et Rusor...⁴

4° Des hommes divinisés

De tout cet arbitraire, de toutes ces incohérences, de tous ces impiètements, Augustin garde l'impression générale d'une trop grande complexité :

« Il en est de ce qui reste comme de ce que j'ai rapporté à titre d'exemple : ils n'expliquent rien, ils compliquent plutôt. »⁵

Par ailleurs, le flou et l'incertitude en ces matières sont avoués par Varron, non seulement à propos des dieux incertains, mais aussi des dieux certains, puisqu'il écrit ceci au début du livre consacré aux incertains et prenant la suite d'un premier consacré aux certains :

« Si j'ai avancé dans ce livret des opinions douteuses, je ne dois pas en être blâmé. [...] on m'amènerait plutôt à révoquer en doute ce que j'ai dit dans mon premier livre, qu'à mener à un terme définitif tout ce que je vais écrire en celui-ci. »⁶

C'en est trop et Augustin trouve suffisamment avancée sa démonstration de

¹ Divinisée respectivement en Vénilia et en Salacia.

² C. D., VII, XXII : « *partem animae mundi, quae mare permeat, deum uobis fecisse Neptunum utcumque tolerabilioris erroris est. ita ne unda ad litus ueniens et in salum rediens duae sunt partes mundi aut duae partes animae mundi?* »

³ C. D., VII, XXIII, 2 : « *pars animi mundani, quae per terram permeat, sicut una est terra, cur non etiam unam fecit deam, quam dicit esse Tellurem?* »

⁴ Voir C. D., VII, XXIII, 2.

⁵ C. D., VII, XVII : « *Et sicut haec, quae exempli gratia commemoravi, ita cetera non explicant, sed potius implicant.* »

⁶ C. D., VII, XVII : « *cum in hoc libello dubias de dis opiniones posuero, reprehendi non debeo. [...] ego citius perduci possum, ut in primo libro quae dixi in dubitationem reuocem, quam in hoc quae perscribam omnia ut ad aliquam dirigam summam.* »

l'échec de Varron dans sa tentative de sauver la théologie civile en la ramenant à la théologie naturelle pour avancer la seule explication vraisemblable à toute cette complexité :

« Tout cela s'explique de la façon la plus vraisemblable en admettant que les dieux ont été des hommes que les païens ont voulu diviniser, établissant pour chacun d'eux des cérémonies et des solennités adaptées à son caractère, à ses mœurs, à ses actes, à sa destinée. »¹

Ainsi par exemple, le renversement de Saturne par Jupiter trouve facilement son explication dans un fait historiquement plausible,

« qu'un jeune homme sans piété filiale ou craignant d'être tué par un père dénaturé, ait pu, impatient de régner, chasser son père de son royaume »²,

susceptible aussi d'expliquer que Saturne ait une faux :

« peut-être l'a-t-il reçue après avoir perdu son sceptre ? Et ainsi, de roi paresseux aux temps anciens serait-il devenu, sous le règne de son fils, laborieux mercenaire ? »³

Cette première conclusion qui s'impose à lui d'une façon plus générale, dès qu'il a fini le passage en revue des vingt dieux choisis qui occupent la partie centrale de ce livre VII⁴ — *« Aussi est-il plus vraisemblable qu'ils furent des hommes »⁵* —, Augustin ne cache pas qu'il la tient d'Évhémère dont le récit historique qui a donné lieu à la légende du renversement de Saturne par Jupiter, a été traduit en latin par Ennius. Cela lui permet, d'autant que cette hypothèse a inspiré toute une critique historique des mythes et légendes à laquelle il renvoie, de ne pas s'y attarder. Mais nous ne pouvons pas, de notre côté, ne pas faire remarquer le renversement opéré par l'utilisation chrétienne de l'évhémérisme : tandis que celui-ci visait, tout comme l'allégorèse stoïcienne auquel J. Pépin le rattache d'ailleurs⁶, à sauver les légendes des seuls dieux olympiens en les ramenant à la théologie naturelle, au monde dont font partie les hommes, l'évhémérisme est, au contraire, pour les chrétiens, un moyen de discréditer ces mêmes dieux, plus tous

¹ C. D., VII, XVIII : *« De quibus credibilior redditur ratio, cum perhibentur homines fuisse et unicuique eorum ab his, qui eos adulando deos esse uoluerunt, ex eius ingenio moribus, actibus casibus sacra et sollemnia constituta ».*

² C. D., VII, XVIII : *« ut iuuenis inpius uel ab inpio patre interfici metuens et audius regni patrem pelleret regno ».*

³ C. D., VII, XIX : *« an falcem sceptro perditio accepit, ut, qui primis temporibus rex fuerat otiosus, filio regnante fieret operarius laboriosus? »*

⁴ Voir C. D., VII, VII-XXVI.

⁵ C. D., VII, XVIII, 1 : *« unde magis eos homines fuisse credibile est ».*

⁶ Sous le nom d'« allégorisme réaliste ». Voir J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Op. cit., p. 146.

les autres.

5° Le recours à l'accusation d'immoralité et d'impureté

Au début du livre VII, lorsqu'il en est encore à discuter la sélection des *dii selecti*, Augustin termine cette première étape du livre¹ en faisant remarquer que ces dieux choisis sont plus auteurs d'infamies que les autres :

« Parmi les dieux non choisis, à peine s'en trouverait-il un seul dont la réputation fût perdue par suite de quelque crime, tandis qu'à peine en est-il un seul parmi les choisis qui n'ait reçu la flétrissure de quelque insigne infamie. »² ;

et si Janus ne paraît pas en avoir commis, c'est pour mieux souligner ce trait commun à tous les autres dieux choisis³.

Mais c'est surtout à la fin du passage en revue des dieux choisis, plus précisément à partir du chapitre XX que devient plus fréquent le recours par Augustin à l'accusation d'immoralité. Le premier culte visé est celui de Liber et si, d'abord, Augustin répugne à évoquer les processions phalliques en l'honneur de ce dieu, « devant l'orgueilleuse stupidité de ses sectateurs, <il> n'hésite pas »⁴, en suivant Varron, à décrire ces processions, choqué surtout par le fait que « sur ce membre déshonnête, la mère de famille la plus honnête était obligée d'apporter une couronne. »⁵ Comparée explicitement à ce geste, la mutilation des Galles dans le culte de la Grande-Mère évoqué à propos du dieu choisi Tellus est jugée par Augustin beaucoup plus détestable et plus grave à cause de l'amputation d'un membre et de son caractère irréversible :

« Là on profane la pudeur d'une nouvelle mariée, sans lui enlever toutefois sa fécondité ni même sa virginité ; ici on ampute la virilité, sans que la victime puisse devenir femme ni demeurer homme. »⁶ ;

¹ Voir C. D., VII, I-IV et *supra*, « 1° Quelle sélection pour les *dii selecti* ? ».

² C. D., VII, IV : « *uix autem selectorum quispiam, qui non in se notam contumeliae insignis acceperit. illi ad istorum humilia opera descenderunt, isti in illorum sublimia crimina non uenerunt.* »

³ Voir C. D., VII, IV.

⁴ C. D., VII, XXI : « *propter istorum superbam hebetudinem non piget.* »

⁵ C. D., VII, XXI : « *cui membro inhonesto matrem familias honestissimam palam coronam necesse erat inponere.* »

⁶ C. D., VII, XXIV, 2 : « *ibi sic dehonestatur nouae nuptae uerecundia, ut non solum fecunditas, sed nec uirginitas adimatur; hic ita amputatur uirilitas, ut nec conuertatur in feminam nec uir relinquatur.* »

et si l'interprétation physique de la mutilation d'Attis dont le Galle en se mutilant lui-même évoque les amours, est ingénieuse — « *Attis était l'emblème des fleurs ; s'il a été mutilé c'est que la fleur tombe avant le fruit* »¹ —, elle ne séduit pas Augustin. Mais le sommet de l'horreur est atteint, selon Augustin, dans le culte de Cybèle, puisqu'elle exige non seulement des castrations mais aussi des inversions sexuelles, si bien qu'elle dépasse en monstruosité Jupiter et l'affaire de Ganymède et même Saturne dévorant ses enfants².

Bien sûr, tous ces cultes païens sont péchés pour le chrétien Augustin en ce qu'ils adorent un être qui ne doit pas être adoré ;

*« mais recourir à de tels moyens, c'est-à-dire à des turpitudes et à des infamies pour adorer non le vrai Dieu, [...] c'est pécher deux fois contre Dieu, en adorant à sa place un être autre que lui, en l'adorant d'une manière indigne et de lui et de tout autre que lui. »*³

Peut-être même toute la théologie naturelle et les interprétations physiques qui y mènent viseraient-elles à cacher l'obscénité de ces rites de la théologie civile ? C'est ce que suggère ensuite Augustin :

*« en donnant à ces rites un essai d'explication tirée des êtres de la nature, elles auraient du moins atténué un peu le scandale causé par l'obscénité et l'absurdité de ces mêmes rites restés sans explication »*⁴.

6° Des démons ! : Une vérité cachée

Comme dans d'autres livres de la première partie de *La Cité de Dieu*⁵, la critique d'Augustin culmine au livre VII avec la suggestion que les dieux choisis et, même, plus largement, tous les dieux païens sont des démons. Mais la

¹ C. D., VII, XXV : « *Attin flores significare perhibuit, et ideo abscisum, quia flos decidit ante fructum* ». L'interprétation est rapportée d'après Porphyre. Cf. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, III, XI, 12.

² Voir C. D., VII, XXVI.

³ C. D., VII, XXVII, 2 : « *qui uero et rebus talibus, id est turpibus et scelestis, et non deum uerum [...] colit [...] bis peccat in deum, quod et pro ipso colit, quod non est ipse, et talibus rebus colit, qualibus nec ipse colendus est nec non ipse.* »

⁴ C. D., VII, XXXIII : « *qualicumque de rerum natura reddita ratione aliquantulum mitigarent offensionem, quam non intellecta in sacris aliqua uelut turpitude aut absurditas fecerat.* »

⁵ Voir *supra*, « Chapitre III : Une mémoire partielle : Livres II et III », « 4° Une duperie des démons » (sur le livre II) et « Chapitre V : IMPERIUM : Une idéologie politique », « 3° La falsitas des démons » (sur le livre IV).

démonstration rigoureuse et approfondie qui ne viendra qu'aux livres IX et X¹ est, ici, encore un peu facile. En effet, après avoir comme laissé une dernière chance à Varron, après l'examen des vingt dieux choisis, de ramener ces dieux au ciel et à la terre en fonction de leur genre —au ciel, les masculins, à la terre les féminins— et après avoir montré l'incohérence de ce nouveau système de correspondances², Augustin s'exclame :

« Pourquoi s'efforcer en vain de ramener <ces dieux > au monde ? [...] Que tout se ramène plutôt à des hommes morts, à de détestables démons, et toute difficulté disparaîtra ! [...] »³

Mais cet énervement ne constitue pas une démonstration. Aussi, Augustin enchaîne-t-il avec cette phrase qui explique la précédente :

« [...] Et en effet, tout ce que leur théologie rapporte au monde à l'aide de raisons prétendument naturelles, combien plutôt, sans le moindre soupçon de sacrilège, doit-on l'attribuer au Dieu véritable [...] ! »⁴.

Et de poursuivre en attribuant au Dieu Créateur chrétien les pouvoirs de chacun des dieux choisis :

« Nous adorons le Dieu qui arbitre les guerres <au lieu de Mars> [...] ; qui a créé et gouverne le feu <au lieu de Vulcain > [...] le Dieu Créateur et régulateur de toutes les eaux <au lieu de Neptune> [...] »⁵,

et, même —alors que cela servait moins l'argumentation—, en rappelant le bienfait de la Rédemption⁶ et son annonce prophétique, par des anges notamment, peut-être pour préparer les développements à venir sur les distinctions entre anges et démons du paganisme⁷. Au terme de ce rappel de théologie chrétienne⁸, Augustin retrouve le thème des démons et sa « démonstration »

—« Donc (ergo), par cette religio unique et véritable, on a pu dévoiler que les dieux des nations sont des démons très impurs »⁹—

¹ Voir *infra*, « Troisième partie : Les deux référents de la mémoire : *uera Auctoritas* versus *falsa Auctoritas* ».

² Voir *C. D.*, VII, XXVIII et *supra*, « 2° Des attributions arbitraires ou incohérentes ».

³ *C. D.*, VII, XXVIII : « *cur haec frustra referre nituntur ad mundum? quod etsi possent, pro deo uero mundum nemo pius colit; et tamen eos nec hoc posse ueritas aperta conuincit. referant haec potius ad homines mortuos et ad daemones pessimos, et nulla quaestio remanebit. [...]* »

⁴ *C. D.*, VII, XXIX : « [...] *Namque omnia, quae ab eis ex istorum deorum theologia uelut physicis rationibus referuntur ad mundum, quam sine ullo scrupulo sacrilegae opinionis deo potius uero, qui fecit mundum* ».

⁵ *C. D.*, VII, XXX : « *deum colimus [...] qui bellorum quoque ipsorum [...] moderatur; qui [...] ignem [...] creauit [...]; qui uniuersarum aquarum creator et gubernator est [...]* ».

⁶ Voir *C. D.*, VII, XXXI.

⁷ Voir *C. D.*, IX, XVIII-XXIII.

⁸ Voir *C. D.*, IX, XXIX-XXXII.

⁹ *C. D.*, VII, XXXIII : « *Per hanc ergo religionem unam et ueram potuit aperiri deos gentium esse*

si l'on peut, du moins, parler de « démonstration ». Car c'est par contraste avec la vérité chrétienne que proclame Augustin que les dieux païens apparaissent faux et trompeurs¹ c'est-à-dire des démons qui ont investi des corps morts.

Mais, comme si Augustin réalisait soudain que ce détour par la théologie chrétienne ne pouvait convaincre son lecteur païen, il rapporte en la citant l'anecdote rapportée par le même Varron —comme pour mieux manifester la contradiction interne au paganisme— selon laquelle un certain Terentianus déterra un jour par mégarde, en passant la charrue près du tombeau de Numa Pompilius, des livres religieux qu'il rapporta au Sénat qui ordonna de les brûler². Il n'en faut pas plus à Augustin pour en déduire que Numa enterra ces livres, et que le Sénat les fit brûler pour ne pas révéler au peuple leur contenu³. Et, comme par ailleurs, on sait que Numa recourut, pour voir dans l'eau les images des dieux, à l'hydromancie par laquelle, autant que par la nécromancie, on voit les morts révéler l'avenir, Augustin peut émettre ces deux hypothèses sur le contenu de ces livres révélé par les démons :

« ou bien les passions des démons y étaient-elles décrites si sordides si pernicieuses [...] ou bien y était-il révélé que tous ces dieux tenus pour immortels [...] n'étaient pas autre chose que des hommes morts. »⁴

C'est évidemment la seconde de ces hypothèses qu'il privilégie, car elle lui permet non seulement de démontrer l'échec de Varron dans sa tentative de ramener les dieux de la théologie civile à la théologie naturelle, de saper le fondement de son exégèse allégorique, qu'il faisait remonter à Numa, traité comme un prophète inspiré alors que Tite-Live en fait plutôt un chef d'État habile⁵, mais aussi, plus radicalement, d'enterrer ou de brûler par la révélation de la Vérité ces dieux en les réduisant à n'être que des démons.

inmundissimos daemones ».

- La traduction est revue par rapport à celle de l'édition de la Bibliothèque Augustinienne (vol. 34, p. 215)

¹ Le glissement est fréquent chez Augustin entre « *falsi* » et « *fallaces* ».

² Voir C. D., VII, xxxiv. Cf. Tite-Live, *Histoires*, XL, xxix ; Plutarque, *Numa*, 22.

³ Voir C. D., VII, xxxiv et W. Andreas, « Numa's dangerous Books. The Exegetic History of a Roman Forgery », *Museum Helveticum*, n°55, 1998, p. 139-172.

⁴ C. D., VII, xxxv : « *aut ergo daemonum illic tam sordidae et noxiae cupiditates erant conscriptae [...] ; aut illi omnes nihil aliud quam homines mortui prodebantur* ».

⁵ Voir P. Boyancé, « Sur la théologie de Varron », *Revue des Études Anciennes*, LVIII, 1955, p. 57-84 et, particulièrement p. 67-73, sur cette idée que Tarquin et Numa fondent l'exégèse allégorique de Varron.

c) De la mauvaise foi à la foi

Souvent lors de l'examen de ces livres de la première partie de *La Cité de Dieu*, nous nous sommes demandé, sans pouvoir répondre, quelle était la part de la mauvaise foi d'Augustin. En ce qui concerne ce livre VII, il semble plus facile de faire la part de la mauvaise foi, de l'incompréhension de la théologie d'inspiration stoïcienne et du prisme à travers lequel Augustin regarde la religion païenne : celui d'une foi à un Dieu transcendant et créateur.

1° Une évidente mauvaise foi dans la critique des dieux choisis

Augustin manifeste une certaine mauvaise foi dans l'examen un à un des dieux choisis¹. S'il n'avait pas pris soin de rapporter au chapitre II, la liste exhaustive des vingt dieux choisis par Varron et objets du dernier livre de ses *Antiquités*, s'il n'avait pas lui-même cité la phrase dans laquelle Varron donne le critère de sélection de ces dieux choisis

—« Je vais traiter dans ce livre des dieux publics du peuple romain, auxquels on a dédié des temples et qu'on a signalés en les honorant de nombreuses statues »²—,

on aurait pu, avec Augustin, trouver incohérent que Fortune ne soit pas en première place³, que Janus soit choisi et non Vitumnus et Sentinus⁴, Junon et non Mens⁵ ou Minerve et non Pécunia⁶ et, plus loin, partager sa critique des cultes d'Attis⁷ et de Cybèle⁸. Mais justement, la confrontation avec la liste varronienne dans laquelle ne figurent ni Fortune, ni Mens ni Pécunia, abstractions divinisées, ni Attis ni Cybèle, qui, en effet, ne sont pas « *des dieux publics du peuple*

¹ Voir *C. D.*, VII, v-xxvi.

² *C. D.*, VII, xvii : « de dis, *inquit*, populi Romani publicis, quibus aedes dedicauerunt eosque pluribus signis ornatos notauerunt, in hoc libro scribam ».

³ Voir *C. D.*, VII, iii, 2.

⁴ Voir *C. D.*, VII, iii, 1.

⁵ Voir *C. D.*, VII, iii, 1.

⁶ Voir *C. D.*, VII, iii, 2.

⁷ Voir *C. D.*, VII, xxv.

⁸ Voir *C. D.*, VII, xxvi.

romain » rend manifeste la mauvaise foi d'Augustin. Si, maintenant, on observe plus précisément le raisonnement qui lui fait préférer Vitumnus et Sentinus à Janus et Mens à Junon, on s'aperçoit qu'il a singulièrement restreint à des « rôles insignifiants »¹ le pouvoir de ces deux grands dieux choisis puisque Janus a bien d'autres attributions que celle, en effet insignifiante, d'ouvrir la porte à la semence, et Junon ne se réduit pas aux fonctions d'Iterduca et de Domiduca ; or, Augustin ose affirmer : « Junon [...] est admise <parmi les dieux choisis> en qualité d'Iterduca et de Domiduca »².

Parmi d'autres signes de cette mauvaise foi d'Augustin dans la critique des dieux choisis, on pourra signaler qu'il mélange volontiers le registre de la théologie fabuleuse et de la théologie naturelle notamment lorsqu'il reproche aux Païens de

« représenter Jupiter à la fois tonnant et adultère [théologie fabuleuse], gouvernant le monde entier [théologie naturelle] et s'épanchant en tant d'impudicités [théologie fabuleuse], possédant les causes suprêmes de toutes les natures et de tous les êtres de la nature [théologie naturelle], et n'ayant pas ses propres affaires en bon état [théologie fabuleuse]. »³

On peut aussi voir la mauvaise foi d'Augustin lorsqu'il dénonce l'arbitraire dans l'attribution d'un dieu choisi au monde alors que celle-ci repose sur une étymologie —traduisant pour les Stoïciens un rapport naturel et non conventionnel entre signifiant et signifié— qu'il ne donne pas. Ainsi s'étonne-t-il de l'attribution à Diane de la Lune⁴ sans expliquer que cet élément *di*-urne-en-petit est divinisé naturellement en *Di*-ane comme il l'a lu certainement dans le deuxième livre du *De Natura deorum* de Cicéron. Il feint aussi de se gausser du caractère arbitraire de l'assimilation de Janus au monde⁵, mais il oublie volontairement que certains

« ont voulu faire de Janus le monde, c'est-à-dire le ciel et interprètent Janus comme venant de eundo, une forme du verbe ire, parce que le monde va sans cesse » ;

¹ C. D., VII, III, 2 : « minutis opusculis ».

² C. D., VII, III, 1 : « ponitur autem Iuno, quia Iterduca est et Domiduca ».

³ C. D., VII, IX, 1 : « istum deum dicere et tonantem et adulterantem, et totum mundum regentem et per tot supra diffluentem, et naturarum omnium naturaliumque rerum causas summas habentem et suas causas bonas non habentem. »

⁴ Voir C. D., VII, XVI.

⁵ Voir C. D., VII, VII : « Qu'est donc Janus par qui Varron a commencé ? On nous répond : C'est le monde (*Janus igitur, a quo sumpsit exordium, quaero quisnam sit. respondetur : mundus est.*) ». Voir aussi *supra*, « 2° Des attributions arbitraires ou incohérentes ».

car, s'il n'a pas lu cette étymologie dans les *Saturnales* de Macrobe¹, il la connaît du même *De Natura deorum*².

Mais le recours facile au motif de l'immoralité des cultes³ alors qu'il était censé montrer, pour chaque dieu choisi, l'échec de Varron à le ramener au niveau de la théologie naturelle, est aussi, d'une certaine façon, un détournement de mauvaise foi de la part d'Augustin.

2° Une incompréhension de l'hénothéisme stoïcien

S'agit-il encore de mauvaise foi ? Il semblerait plutôt qu'Augustin ait de la peine à comprendre l'hénothéisme stoïcien —et nous nous voyons obligé de reprendre ici un titre déjà donné pour le livre IV⁴— et l'articulation entre un Dieu unique qui est le monde et des dieux multiples qui sont à la fois des parties de ce monde et ce monde lui-même, sans quoi ils ne seraient pas dieux. Un texte essentiel où Augustin exprime cette incompréhension est le chapitre XVI. En effet, après y avoir rapporté l'attribution aux autres dieux choisis —ceux qui n'ont pas reçu d'étoiles⁵— de parties du monde (à Apollon, le Soleil ; à Diane, la Lune ; à Vulcain, le Feu ; à Neptune, l'eau ; à Cérès, la Terre ; à Minerve, la Lune ; à Vesta, la Terre), il écrit ce texte qui est à la fois, nous semble-t-il, la dénonciation d'une incohérence et l'aveu d'une incompréhension sincère :

« Ainsi, tous ces dieux choisis ne sont pour eux que ce monde : les uns le monde entier, les autres ses parties ; le monde entier comme Jupiter ; ses parties comme Genius, la Grande Mère, le Soleil, la Terre ou plutôt Apollon et Diane. Et tantôt ils font de plusieurs choses un seul dieu, tantôt de plusieurs dieux une seule chose. Un seul dieu est plusieurs choses : c'est le cas de Jupiter. En effet, le monde entier est Jupiter, le ciel à lui seul est Jupiter, une étoile à elle seule est Jupiter ; voilà ce qu'on croit et ce qu'on dit ! [...] Ils font une seule chose de plusieurs dieux : Janus est le monde et Jupiter aussi ; Janus est la terre, la Grande Mère et Cérès aussi. »⁶

¹ Macrobe, *Saturnales*, I, 9, 11. Voir Bibliothèque Augustinienne n°34, Note Complémentaire 32, p. 579.

² Voir Cicéron, *De Natura deorum*, II, 27.

³ Voir *supra*, « 5° Le recours à l'accusation d'immoralité et d'impureté ».

⁴ Voir *supra*, « Chapitre V : *IMPERIUM* : Une idéologie politique : Livres IV et V », « 2° L'incompréhension de l'hénothéisme stoïcien ».

⁵ Voir *C. D.*, VII, XV.

⁶ *C. D.*, VII, XVI : « *ac per hoc omnes istos selectos deos hunc esse mundum uolunt, in quibusdam uniuersum, in quibusdam partes eius; uniuersum sicut louem, partes eius, ut Genium, ut Matrem*

Cette problématique de l'un et du multiple, du tout et des parties, se retrouve dans ce livre VII, avec la question des surnoms des dieux comme de ceux, multiples, de Tellus. Varron a beau ajouter à l'interprétation du rite de la Grande-Mère

« que c'est la quantité de noms et de surnoms donnés à la Mère Tellus qui a fait admettre en elle une égale quantité de dieux. »¹,

cela ne calme pas Augustin :

« Si donc elle est une seule déesse, elle qui au regard de la vérité, n'en est même pas une, pourquoi en vient-on à cette multitude ? Qu'elles n'en constituent qu'une seule, ces multiples divinités ! Qu'il n'y ait pas autant de déesses que de noms ! »²

pas plus que, dans cette *disputatio* fictive, la remarque de Varron : « 'il peut arriver qu'une même chose, restant une, renferme en elle-même plusieurs choses' »³ car Augustin repose le problème de l'articulation entre la dialectique du tout et des parties et celle de l'un et du multiple :

« J'accorde qu'en un seul homme il y a plusieurs choses : s'ensuit-il pour cela qu'il y ait plusieurs hommes ? »⁴

Plus généralement — mais nous ne pouvons pas reprendre ici ce qui a déjà été dit à propos du livre IV⁵ — tandis que ce qui importe dans la démarche de l'hénothéisme stoïcien, c'est que toute divinité soit comprise comme assimilable au monde divinisé, Dieu-Nature, quel que soit le moyen de parvenir à cette assimilation — les correspondances avec les quatre éléments, les étoiles, le masculin et le féminin, ... permises par l'étymologie, l'allégorèse des légendes, ... —, Augustin s'ingénie à révéler l'arbitraire et l'incohérence de ces identifications. Conscient que « la lettre tue »⁶, il s'attache à la lettre de l'allégorèse stoïcienne et en oublie l'esprit... sans doute involontairement car le spiritualisme stoïcien lui est étranger.

Magnam, ut Solem, ut Lunam, uel potius Apollinem et Dianam. et aliquando unum deum res plures, aliquando unam rem deos plures faciunt. nam unus deus res plures sunt, sicut ipse Iuppiter; et mundus enim totus Iuppiter, et solum caelum Iuppiter, et sola stella Iuppiter habetur et dicitur; [...] unam uero rem deos plures ita faciunt: et Ianus est mundus et Iuppiter; sic et Iuno est terra et Mater Magna et Ceres. »

¹ C. D., VII, XXIV, 1 : « Tellurem matrem et nominibus pluribus et cognominibus quod nominarunt, deos existimatos esse conplures. »

² C. D., VII, XXIV, 1 : « si ergo una dea est, quae quidem consulta ueritate nec ipsa est, interim quid ista multas ? unius sint ista multa nomina, non tam deae multae quam nomina. »

³ C. D., VII, XXIV, 1 : « sed potest, inquit, fieri ut eadem res et una sit, et in ea quaedam res sint plures. »

⁴ C. D., VII, XXIV, 1 : « concedo in uno homine esse res plures, numquid ideo et homines plures ? »

⁵ Voir *supra*, « Chapitre V : IMPERIUM : Une idéologie politique : Livres IV et V », « 1° Une incompréhension de la démarche de l'allégorèse physique stoïcienne ».

⁶ 2 Co. 3, 6.

3° Une incompréhension du spiritualisme stoïcien

Plus précisément, le problème est bien de comprendre comment le Dieu unique peut être un et tout, croyance qui explique, selon Varron, que Jupiter soit adoré par cette litanie de Valérius Soranus :

« Jupiter tout puissant, père et mère des rois, des choses et des dieux , Père et mère des dieux, unique dieu et à lui seul tous les dieux. »¹

Sur ce problème, Augustin paraît sincèrement intéressé à comprendre les apparents paradoxes de la théologie stoïcienne. Il part de l'analogie établie par Varron entre la définition de Dieu comme âme du monde et l'âme humaine dans laquelle Dieu qui serait l'ensemble ne serait appelé « âme » que par synecdoque :

« Aussi Varron déclare-t-il très clairement qu'à son avis Dieu est l'âme du monde et que ce monde lui-même est dieu ; mais de même que l'homme sage , bien que composé d'âme et de corps, est néanmoins dit sage en raison de son âme, ainsi le monde est appelé dieu en raison de son âme, bien que formé d'âme et de corps. [...] »²

Mais il en déduit logiquement que

« [...] Par suite, le corps du monde pris séparément n'est pas dieu, mais son âme seule ou le corps et l'âme ensemble »³.

Cette idée que le corps —comme monde— et Dieu, l'Âme de ce monde seraient ensemble dieu(x), rejoint une image dont il a entendu parler : celle d'une imprégnation du corps par l'âme ; ainsi, cette réponse lui vient-elle à l'esprit alors qu'il conteste que Tellus puisse être une déesse : « *Mais, dit-on, c'est la partie de l'âme dont elle est imprégnée qui en fait une déesse* »⁴. Et Augustin prend même le temps de rapporter assez longuement la théorie varronienne des trois degrés de l'âme dans la nature : l'âme sans sensibilité imprégnant les pierres et la terre comparable à ce que sont, pour notre corps, les os et les ongles, l'âme avec sensibilité répandue dans les astres comparables à nos sens et l'âme en tant qu'esprit et intelligence diffusée dans l'éther du monde, analogue à notre esprit⁵.

¹ Valérius Soranus cité en *C. D.*, VII, IX, 2.

² - *C. D.*, VII, IX, 2 : « *unde apertissime idem dicit deum se arbitrari esse animam mundi et hunc ipsum mundum esse deum; sed sicut hominem sapientem, cum sit ex animo et corpore, tamen ex animo dici sapientem, ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore. [...] »*

- Cf. *C. D.*, VII, v.

³ *C. D.*, VII, IX, 2 : « [...] *solum itaque mundi corpus non est deus, sed aut sola anima eius aut simul corpus et animus* ».

⁴ *C. D.*, VII, XXIII, 1 : « *sed pars animae mundi, inquirunt, quae per illam permeat, deam facit.* »

⁵ Voir *C. D.*, VII, XXIII, 1.

Mais il n'est pas convaincu, tant s'en faut car, en dépit de ces trois degrés, l'âme ne laisse pas d'être l'âme c'est-à-dire, si on la prend en son plus haut degré, l'intelligence ; or, raisonne Augustin par l'absurde, attribuer

« l'intelligence à nos os et à nos ongles parce qu'ils appartiennent à l'âme douée d'intelligence <revient à> appeler hommes les os et les ongles qui sont en nous ! »¹,

ce qui est sot ; exploitant l'analogie varronienne, il lui reste à conclure : « C'est une égale sottise d'appeler dieux la terre et les pierres qui sont dans le monde »².

Comme nous l'avions déjà vu pour le livre IV, Augustin ne sait que ramener l'immanentisme de la théologie stoïcienne au panthéisme.

4° La transcendance du Dieu créateur

Chaque fois qu'Augustin veut aboutir à une idée-force, il l'orchestre magistralement, d'abord en la faisant entendre en sourdine puis en la réexposant régulièrement avant de la faire éclater à l'orchestre. C'est ce qu'il fait avec ce thème de la transcendance du Dieu créateur, notamment sur les âmes, thème qui contraste avec la confusion qu'entraînait avec lui celui, païen, de Dieu comme Âme du monde. Ainsi, au chapitre v, Augustin reproche-t-il à Varron, dans une apostrophe fictive, de s'arrêter à l'âme :

« Et pourtant ton âme si savante et si lucide (combien nous te plaignons) n'a pas été capable à travers ces mystères de doctrine, d'atteindre son Dieu, c'est-à-dire celui par qui elle a été faite, non pas avec qui elle a été faite : ce Dieu dont elle n'est pas une portion mais la créature ; ce Dieu qui est non pas l'âme de toutes choses, mais le créateur de toute âme ».³

Plus loin, au chapitre XIX, Augustin laisse entendre que, loin de rapporter le monde à Dieu en essayant de ramener la théologie civile à la théologie naturelle, c'est bien plutôt la conception de Dieu que les théologiens païens ramènent au monde :

« Remarquons plutôt et retenons que ces interprétations ne se rapportent pas au vrai Dieu, nature vivante, incorporelle et immuable à qui doit être demandée la vie

¹ C. D., VII, XXIII, 1 : « habere dicuntur ossa et ungues nostri intellegentiam, quia in homine sunt qui habet intellegentiam, [...] qui in nobis ossa et ungues homines dicit. »

² C. D., VII, XXIII, 1 : « tam stultum esse qui hos in mundo deos dicit ».

³ C. D., VII, v : « anima tua tamen tam docta et ingeniosa - ubi te multum dolemus - per haec mysteria doctrinae ad deum suum, id est a quo facta est, non cum quo facta est; nec cuius portio, sed cuius conditio est; nec qui est omnium anima, sed qui fecit omnem animam ».

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

éternellement heureuse, mais qu'elles restent confinées dans les choses corporelles, changeantes et mortelles. »¹

Pour Augustin, une juste conception de l'âme humaine, du monde et de dieu est une conception qui respecte la transcendance du Créateur par rapport au monde et à l'âme. Il la synthétise au chapitre XXVI au terme de l'examen des dieux choisis :

« Quant à nous, ce que nous cherchons, c'est une âme qui, pleine de foi dans la vraie religion, n'adore pas le monde comme son dieu, mais l'admire comme l'œuvre de Dieu et à cause de Dieu ; une âme qui, purifiée des souillures du monde parvient sans plus rien d'immonde (mundus) au Dieu Créateur du monde. »²

C'est ce besoin de faire éclater ce thème, jusque-là retenu, qui explique la louange du Dieu Créateur aux chapitres XXX, XXXI et XXXII précédée de cette *confessio laudis* au Dieu transcendant :

« Nous adorons Dieu et non le ciel ni la terre, ces deux parties constitutives du monde ; ni l'âme ou les âmes répandues dans tous les êtres vivants, mais Dieu qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, auteur de toute âme »³.

Comme déjà au livre précédent qui avait un peu oublié le thème de la vie éternelle, l'objectif initial de ce livre VII

—« montrer que la véritable et vraiment sainte Divinité [...] doit être recherchée et honorée [...] en vue de la vie bienheureuse qui n'est autre que la vie éternelle »—

a donc connu un déplacement d'accent pour identifier dans le seul Dieu créateur « la véritable et vraiment sainte Divinité », étant sous-entendu qu'elle seule peut mener à la vie éternelle.

¹ C. D., VII, XIX : « hoc potius aduertamus atque teneamus, has interpretationes non referri ad deum uerum, uiuam, incorpoream incommutabilemque naturam, a quo uita in aeternum beata poscenda est; sed earum esse ».

² C. D., VII, XXVI : « nos autem animum quaerimus, qui uera religione confisus non tamquam deum suum adoret mundum, sed tamquam opus dei propter deum laudet mundum, et mundanis sordibus expiatus mundus perueniat ad deum, qui condidit mundum. »

³ C. D., VII, XXIX : « nos deum colimus, non caelum et terram, quibus duabus partibus mundus hic constat; nec animam uel animas per uiuentia quaecumque diffusas, sed deum, qui fecit caelum et terram et omnia, quae in eis sunt; qui fecit omnem animam ».

C. L'incohérence des Platoniciens : Livre VIII

Les III et IV^e siècles de notre ère ont vu le développement, appuyé sur des commentaires des dialogues de Platon, d'une philosophie originale qui lui doit l'appellation, chez les historiens modernes de la philosophie, de « Moyen / Néo-Platonisme » ; un des aspects de ce courant philosophique est une théologie mystique des intermédiaires trouvés dans des « démons » qui, par l'intermédiaire du culte païen — jeux scéniques et sacrifices offerts aux dieux —, sont censés assurer une médiation entre les dieux et les hommes. C'est à cette théologie des intermédiaires, véritablement « mystique », mais qu'il présente comme « naturelle »¹ que s'attaque Augustin au livre VIII de *La Cité de Dieu*. Pour ce faire, Augustin accroît l'écart entre, d'une part, les « Platoniciens » — c'est ainsi qu'il nomme ceux que nous appelons les « Néo-platoniciens » — et leur médiation et, d'autre part, leur maître Platon dont il fait l'inventeur de la transcendance du Dieu unique². Ce faisant il dresse en quelque sorte les « Platoniciens » contre Platon ou, du moins, leur reproche leur incohérence. En prenant un peu de recul, nous verrons qu'Augustin a choisi de préférer au platonisme de la participation à l'œuvre chez les Platoniciens un platonisme de l'illumination par la Transcendance qu'il lit dans un Platon largement idéalisé pour en faire plus facilement une préparation à l'accueil de la Révélation chrétienne ou, mieux, déjà, la « vraie philosophie » qui s'ignore.

¹ Voir *C. D.*, VIII, 1 : « C'est en effet *la théologie naturelle* qu'il faut examiner [...] dans le présent ouvrage (*de theologia quippe, quam naturalem uocant [...] est habenda conlatio*) ».

² J. O'Meara, « Augustine and Neoplatonism », *Recherches Augustiniennes*, n°1, 1958, p. 91-111.

a) Le Moyen / Néo-Platonisme : Le développement d'une théologie mystique des intermédiaires

Ancrés dans les textes de Platon dans lesquels nous pouvons en retrouver les germes, les thèmes de la nécessité et de l'efficacité de la médiation des démons ne sont développés que chez les Platoniciens —et encore Augustin se limite-t-il dans ce livre VIII à Apulée. Mais c'est sur cette base philosophique que les Païens ont pu, à l'époque d'Augustin, refonder le culte païen.

1° Les germes de la démonologie médio / néo-platonicienne chez Platon

Contrairement à l'écart et même à l'incompatibilité qu'Augustin voit entre la démonologie des « Platoniciens » et la Transcendance divine absolue, leur théologie des intermédiaires s'enracine dans des affirmations du *Banquet* de Platon¹ qui contiennent, déjà, le rôle de médiation des démons rendu possible par leur médiété spatiale qui traduit une médiété de nature :

« Tout ce qui est démonique est intermédiaire entre le dieu et le mortel ; <son rôle> est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux, les prières et les sacrifices venant des hommes, et les ordonnances et rétributions des sacrifices venant des dieux. En second lieu, puisqu'il est à mi-distance des uns et des autres, son rôle est de combler un vide [...] ».

Cette médiation démonique rendue nécessaire par la Transcendance divine (« Le dieu ne se mêle pas à l'homme »)—et non pas incompatible avec elle, comme le dénoncera Augustin— rend possibles la divination, les incantations, la magie, etc. :

« [...] Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme ; mais cette propriété donne aux dieux la possibilité d'avoir commerce avec les hommes, et d'échanger avec eux, pendant la veille comme pendant le sommeil »².

Le « démon (δαίμων) » au sens du « démon de Socrate », c'est-à-dire comme « gardien de l'individu » peut se rattacher à ce rôle d'intermédiaire entre dieu et les hommes et trouve lui aussi son origine dans l'œuvre de Platon :

¹ Nous devons à P. Cambronne ce relevé des citations de Platon comme germes de la théologie des intermédiaires chez Apulée. Voir P. Cambronne, *Un Voyage I, Op. cit.*, « Apulée et la Théologie des Intermédiaires », p. 104.105.

² Platon, *Le Banquet*, 202 d-203 a.

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

« Selon une antique tradition, tous les trépassés ayant été individuellement attribués par le sort, au cours de leur vie, à un daïmôn, celui-ci se charge de les mener en un certain lieu où ils sont rassemblés pour se faire juger »¹.

2° Nécessité et efficacité de la médiation exclusive des démons

Le thème de la nécessité de la médiation des démons lu dans *Le Banquet* de Platon où elle est justifiée par le fait que « Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme »² est repris par les Platoniciens, du moins par Apulée qui s'appuie sur cette même phrase de Platon. En effet, pour mieux critiquer — on s'en doute — cette nécessité, Augustin rapporte qu'Apulée et les Platoniciens en général (« ceux qui pensent comme lui ») s'appuient, pour la poser, sur une radicale séparation des dieux et des hommes invoquée, précisément, grâce à cette phrase de Platon :

« Apulée et ceux qui pensent comme lui ont conféré aux démons, en les plaçant dans l'air à mi-chemin entre le ciel éthéré et la terre—car aucun dieu ne se mêle à l'homme comme Platon d'après eux l'a dit— l'honneur de porter aux dieux les prières des hommes et d'en rapporter les faveurs demandées »³.

Et cela n'est pas un montage d'Augustin puisque la citation du *Banquet* figure dans le *De Deo Socratis* d'Apulée⁴ ; de toute façon, Augustin qui n'a de connaissance complète des dialogues de Platon que du *Timée*, ne pouvait la connaître sans intermédiaire, notamment Cicéron.

Pour les Platoniciens, seuls les démons peuvent assurer cette médiation rendue nécessaire, parce que « Le dieu [...] ne se mêle pas à l'homme ». On pourrait, en effet, penser que les dieux bons — puisque, selon Platon « tous les dieux sont bons, absolument aucun n'est mauvais »⁵ — assurent, par le culte qu'ils reçoivent, une médiation jusqu'à une déité supérieure. C'est l'hypothèse que formule Augustin au chapitre XIII :

« Aucun des dieux mauvais n'est dieu ; c'est donc aux dieux bons qu'il faut rendre les honneurs sacrés »,

¹ Platon, *Phédon*, 107 d- 108 b.

² Platon, *Le Banquet*, 203 a.

³ C. D., VIII, XVIII : « Apuleius, et quicumque ita sentiunt, hunc detulit honorem, sic eos in aere medios inter aetherium caelum terramque constituens, ut, quoniam nullus deus miscetur homini, quod Platonem dixisse perhibent, isti ad deos perferant preces hominum et inde ad homines inpetrata quae poscunt. »

⁴ Voir Apulée, *De Deo Socratis*, IV, VI citant Platon, *Le Banquet*, 203 a.

⁵ C. D., VIII, XIII : « omnes deos bonos esse nec esse omnino ullum deorum malum ».

hypothèse qui rejoint l'avis de Cornélius Labéon que les « Platoniciens » ne peuvent ne pas tenir en estime puisqu'il place Platon au rang des demi-dieux¹ :

« Labéon estime qu'il faut apaiser les divinités mauvaises par le sang des victimes et des prières publiques du même genre ; les divinités bonnes par des jeux et autres moyens d'exciter la joie. »²

Mais alors, si ce sont les dieux bons qui exigent les jeux scéniques, pourquoi Platon chasse-t-il de la cité les poètes dont les œuvres fondent ces jeux scéniques ?³ « *Que les platoniciens nous expliquent donc cela [...] Nous l'expliquons, disent-ils* ». Ou, plus exactement, Augustin expose alors l'explication que produit Apulée dans le *De Deo Socratis*⁴ :

« Tous les êtres vivants doués d'âme raisonnable [...] se partagent en trois classes : les dieux, les hommes, les démons. Les dieux occupent la région la plus haute, les hommes la plus basse, les démons l'entre-deux ; car les dieux résident dans le ciel, les hommes sur la terre, les démons dans l'air. La différence de dignité dans ces lieux répond à celle des natures. Ainsi les dieux sont supérieurs aux hommes et aux démons ; mais les hommes sont inférieurs aux dieux et aux démons tant par l'ordre des éléments que par la différence des mérites. Les démons sont donc au milieu »⁵.

Les démons ont donc l'exclusivité de l'efficacité de la médiation entre les dieux et les hommes du fait de leur médiété (position médiane) entre les deux, tant du point de vue de leur dignité ontologique que de la spatialité. C'est bien le fondement philosophique de la médiation des démons dans la théologie « platonicienne » telle qu'il réapparaît dans cette reprise d'Augustin, quoiqu'elle soit ici ironique puisqu'il en tire des conséquences absurdes :

« Mais, sans doute, une chose aussi absurde, aussi indigne, s'impose-t-elle impérieusement parce que les dieux de l'éther [...] ignoreraient ce que font les hommes sur la terre, s'ils n'étaient renseignés par les démons de l'air ; car l'éther est suspendu très haut au-dessus de la terre, tandis que l'air est contigu à l'éther et à la terre ? »⁶

¹ Voir C. D., VIII, XIII. Cf. C. D., II, XIV.

² C. D., VIII, XIII : « *Labeo numina mala uictimis cruentis atque huiusmodi supplicationibus placari existimat, bona uero ludis et talibus quasi ad laetitiam pertinentibus rebus.* »

³ Voir C. D., VIII, XIII.

⁴ Voir C. D., VIII, XIV, 1 : « *Telles sont leurs idées (on les trouve d'ailleurs chez d'autres mais le platonicien Apulée de Madaure en a fait l'objet d'un livre intitulé « Le dieu de Socrate ») (haec si ita sunt - quae licet apud alios quoque reperiantur, Apuleius tamen Platonicus Madaurensis de hac re sola unum scripsit librum, cuius esse titulum uoluit de deo Socratis)* ».

⁵ C. D., VIII, XIV, 1 : « *Omnium [...] animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita diuisio est, in deos, homines, daemones. di excelsissimum locum tenent, homines infimum, daemones medium. nam deorum sedes in caelo est, hominum in terra, in aere daemonum. sicut eis diuersa dignitas est locorum, ita etiam naturarum. proinde di sunt hominibus daemonibusque potiores; homines uero infra deos et daemones constituti sunt, ut elementorum ordine, sic differentia meritorum. daemones igitur medii* ».

⁶ C. D., VIII, XXI, 1 : « *Sed nimirum tantae huius absurditatis et indignitatis est magna necessitas,*

3° Le culte païen et les Néo-Platoniciens

Est donc avéré le fait que les Platoniciens trouvent dans la médiété ontologique des démons un fondement à leur fonction de médiation entre les hommes et les dieux. Mais Augustin laisse entendre que cette fonction de médiation sert, à son tour, de fondement au culte païen fait de sacrifices et de jeux scéniques¹. Qu'en est-il ? Il est attesté² que l'Empereur Julien, cherchant à opposer à la religion chrétienne un culte païen revivifié a cherché à le refonder en s'appuyant sur les Néo-Platoniciens, plus sans doute sur Porphyre et Jamblique qui remet en honneur la théurgie et les pratiques magiques que sur Apulée ou Plotin. Mais le lien est réel entre le culte païen et la philosophie néo-platonicienne ce qui ne doit pas surprendre, tant celle-ci, on l'aura compris, accentue, sous l'influence des doctrines orientales, la tendance mystique et spiritualiste de la pensée de Platon.

b) Les « Platoniciens » contre Platon

La théologie médio / néo-platonicienne des intermédiaires, en voyant dans les rites païens la médiation de démons, s'articule donc très bien avec le thème de la transcendance de Dieu chez Platon au point d'y trouver sa nécessité—puisque « *Le dieu [...] ne se mêle pas à l'homme* »— et ne fait que développer une tendance déjà en germe dans l'œuvre de Platon. Mais pour critiquer cette théologie des intermédiaires, Augustin va faire de l'affirmation de la transcendance divine, l'apanage de Platon et mettre les « Platoniciens » et leurs prétendues nécessité et efficacité de la médiation des démons en contradiction avec cette idée de transcendance, c'est-à-dire dans la plus totale incohérence puisque ils revendiquent l'héritage de Platon : « *Ces philosophes s'appellent*

quod scilicet deos aetherios [...] quid terrestres homines agerent utique lateret, nisi daemones aerii nuntiarent; quoniam aether longe a terra est alteque suspensus, aer uero aetheri terraeque contiguus. »

¹ Les deux étant volontairement identifiés par Augustin tandis qu'il s'agit de réalités bien distinctes.

² Voir P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, Paris, 1942, « L'Empereur Julien », p. 369-436.

Platoniciens, *nom qui dérive de Platon, leur maître* »¹. Cette contradiction entre « Platoniciens » et Platon est même l'objet explicite du livre VIII ; en effet, lorsqu'en introduction, il désigne ses adversaires, Augustin les présente sous cet angle de l'incohérence :

« Je m'en tiendrai aux philosophes qui, admettant l'existence de Dieu et sa sollicitude pour l'homme², jugent néanmoins (tamen) le culte d'un Dieu unique et immuable insuffisant pour obtenir la vie bienheureuse même après la mort, mais croient qu'il faut pour cette raison adorer une multitude de dieux »³.

Aussi suivrons-nous, en deux temps, les deux termes de cette contradiction.

1° Platon ou la transcendance d'un Dieu unique

Des chapitres II à VIII, Augustin réécrit l'histoire de la philosophie pour faire de Platon l'apogée d'une longue émergence de l'idée de transcendance divine. Tout naturellement, cette réécriture passe d'abord en revue —aux chapitres II à IV— les précurseurs de Platon avant d'exposer le système du maître des chapitres V à VIII.

On s'est longuement interrogé sur les sources qui ont pu servir à Augustin pour cette revue des philosophes⁴ —la *Συναγωγή δογμάτων πάσης αίρεσέως φιλοσόφου* de Celsinus de Castabala comme l'avance P. Courcelle⁵ ou, plus simplement, le *De Natura Deorum* de Cicéron⁶ ?— mais l'usage de telle ou telle source n'empêche pas une utilisation particulière qu'il convient de mettre en évidence si l'on veut saisir l'intention de la réécriture. En l'occurrence, il semble bien qu'Augustin ait souhaité marquer dans cette revue les liens entre maître et disciple ainsi que la lente émergence de la notion de principe divin transcendant et

¹ C. D., VIII, 1, : « *hos philosophos Platonicos appellatos a Platone doctore uocabulo deriuato* ».

² Il faut reconnaître ici l'héritage de Platon.

³ C. D., VIII, 1 : « *nec eas omnium, sed eorum tantum, qui cum et esse diuinitatem et humana curare consentiant, non tamen sufficere unius incommutabilis dei cultum ad uitam adipiscendam etiam post mortem beatam, sed multos [...] colendos putant.* »

⁴ Voir Bibliothèque Augustinienne n°34, N.C. 48, p. 590 : « Sur les sources de la revue des philosophes ».

⁵ Voir P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 179-181.

⁶ Voir Cicéron, *De Natura deorum*, I, X.XI et son utilisation par Minucius Félix, *Octavius*, X, IX et suiv.

cela, on le devine, pour faire de Platon, l'aboutissement d'une longue chaîne : celle de l'affirmation d'un Dieu unique transcendant. Ainsi des deux traditions pré-socratiques —l'Italique et l'Ionienne¹—, Augustin passe rapidement sur l'Italique dont il ne cite que Pythagore auquel, à tort, il ne voit pas de postérité. Mais c'est pour mieux inaugurer, avec l'Ionienne et Thalès de Milet qui « *n'a préposé aucun principe divin qui provînt de l'intelligence divine* »², une suite de disciples qui, après Anaximandre qui « *lui non plus n'accorde aucun rôle à l'intelligence divine dans les activités de la nature* »³ et Anaximène qui n'a pas mis ce principe divin à la source, connaît à partir d'Anaxagore une rupture positive marquée par la conjonction « *uero* » : l'affirmation d'un esprit divin comme principe de tout :

« Anaxagore, par contre (uero), auditeur d'Anaximène, a estimé et affirmé que tous les êtres présents sous ses yeux avaient pour auteur un esprit divin »⁴.

Diogène⁵, comme son maître Anaximène, a fait de l'air le principe premier mais lui a donné l'intelligence divine tout comme Archélaüs a accordé l'intelligence aux particules primordiales⁶. « *Il eut, dit-on, pour disciple Socrate* »⁷. Le lien de maître à disciple toujours mentionné permet à Augustin de marquer la progression, en ses différentes étapes, de la découverte —ou de la révélation par illumination ?— de l'idée de transcendance divine. Dans cette progression, Socrate est une étape importante

—«Socrate, donc, d'après la tradition, fut le premier à orienter la philosophie tout entière vers la réforme et la discipline des mœurs, alors que tous ses prédécesseurs avaient consacré leurs plus grands efforts à approfondir les choses physiques, c'est-à-dire celles de la nature.»⁸—

non pas tant pour ce passage de la visée physique à la visée morale et même s'il constitue certainement un progrès aux yeux d'Augustin, que pour la raison qui a

¹ Voir C. D., VIII, II.

² C. D., VIII, II : « *nihil autem huic operi [...] ex diuina mente praeposuit.* »

³ C. D., VIII, II : « *nec ipse aliquid diuinae menti in his rerum operibus tribuens.* »

⁴ C. D., VIII, II : « *Anaxagoras uero eius auditor harum rerum omnium, quas uidemus, effectorem diuinum animum sensit et dixit.* »

⁵ Il s'agit de Diogène d'Apollonie qui, d'ailleurs, né vers 500 n'a pu être le disciple d'Anaximène mort vers 524. Voir Bibliothèque Augustinienne n°34, n. 2, p. 236.

⁶ Voir C. D., VIII, II.

⁷ C. D., VIII, II : « *Socrates huius discipulus fuisse perhibetur.* »

⁸ C. D., VIII, III : « *Socrates ergo primus uniuersam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur, cum ante illum omnes magis physicis, id est naturalibus, rebus perscrutandis operam maximam impenderent.* »

présidé à ce changement : l'idée que la cause suprême est la volonté d'un Dieu unique et souverain, à contempler donc avec une intelligence purifiée :

« À son avis <l>es causes premières et suprêmes résidaient uniquement dans la volonté d'un seul et souverain Dieu. Ainsi, d'après lui, ne pouvait-on les saisir qu'avec une intelligence purifiée. Voilà pourquoi il jugeait nécessaire d'insister sur l'obligation de purifier la vie par les bonnes mœurs »¹.

Mais cette nouvelle orientation morale tournée vers la question du souverain bien, source de béatitude a fait diverger ses disciples selon la fin dernière où ils mettaient cette béatitude : la volupté comme Aristippe et les Cyrénaïques ; la vertu comme Antisthène et les Cyniques.

Sans rompre le fil de la transmission de maître à disciple puisqu'il est l'élève de Socrate, Platon a droit, des chapitres V à VIII, à un long exposé de sa doctrine, étant

« parmi les disciples de Socrate, celui qui a brillé à juste titre de la plus éclatante gloire, au point d'éclipser tous les autres »²,

mais aussi et surtout parce qu'il a mis au centre de sa pensée le Dieu unique et souverain dans la volonté duquel Socrate avait déjà vu la cause de toutes choses. C'est du moins l'objectif d'Augustin de le montrer. Ainsi le voyage de Platon en Grande-Grèce n'est-il évoqué que pour mettre en contact Platon et les Pythagoriciens et expliquer ainsi que Platon a pu réaliser la synthèse du souci de l'action qui avait fait la force de Socrate et de celui de la contemplation tel que le portaient les Pythagoriciens :

« Aussi loue-t-on Platon en les unissant l'une et l'autre d'avoir porté la philosophie à sa perfection. Il l'a divisée en trois parties : la morale qui se rapporte à l'action ; la naturelle qui est réservée à la contemplation ; la rationnelle qui distingue le vrai du faux. »³

Augustin peut alors montrer que, le premier, Platon a mis le Dieu unique au centre de sa philosophie puisqu'il fait de lui « la cause de l'existence, la raison de l'intelligence, la règle de la vie [...] »⁴ c'est-à-dire le centre des trois parties de la

¹ C. D., VIII, III : « *quandoquidem ab eis causas rerum uidebat inquiri, quas primas atque summas nonnisi in unius ac summi dei uoluntate esse credebat; unde non eas putabat nisi mundata mente posse comprehendere; et ideo purgandae bonis moribus uitae censebat* ».

² C. D., VIII, IV : « *inter discipulos Socratis, non quidem inmerito, excellentissima gloria claruit, qua omnino ceteros obscuraret* ».

³ C. D., VIII, IV : « *proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione uersatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua uerum disternitur a falso.* »

⁴ C. D., VIII, IV : « *causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo uiuendi [...]* ».

philosophie, puisque l'existence, la raison et la vie sont

« [...] trois aspects dont le premier se rapporte à la partie naturelle de la philosophie, le second à la partie rationnelle, le troisième à la partie morale. »¹

Avec cette place centrale accordée au Dieu unique dans les trois parties de la philosophie qui concentrent elles-mêmes en une admirable synthèse les deux courants de la contemplation et de l'action, aux yeux d'Augustin, un sommet est atteint qui le rend supérieur, par définition, à toutes les autres doctrines. Cherchant à creuser cette supériorité tout en la célébrant dans une longue énumération des philosophies antérieures qui doivent céder aux Platoniciens — « *Qu'elles cèdent donc aux Platoniciens [...] (Cedat eis [...])* » —, Augustin révèle que ces philosophies ont comme point commun de réduire le Divin à un corps : la nature si on suit les interprétations de la théologie civile par Varron, des hommes si on accepte les révélations évhéméristes de Numa Pompilius, des corps chez les Présocratiques (l'air ou l'eau), les Stoïciens (le feu)² et les Épicuriens (les atomes). Pour expliquer cette réduction, Augustin invoque une remarquable analyse phénoménologique de la perception intellectuelle, mais pour faire remarquer qu'elle a manqué à ces philosophes ; en effet, s'ils n'ont pas hésité à faire de Dieu un corps, c'est, selon Augustin, qu'ils n'ont pas vu cette évidence que l'âme qui se fait une image mentale du corps ne peut se confondre avec le corps et que, partant, Dieu qui est créateur de l'âme ne peut être un corps. Mis à part les seuls Platoniciens qui ont mené jusqu'au bout ce raisonnement, des philosophes non nommés mais qu'on reconnaît comme étant les Pythagoriciens, doivent eux aussi « céder aux Platoniciens » ; ils ont pourtant fait de Dieu une âme et non un corps mais une âme muable identique à celle de l'homme³. On l'aura deviné : cette enquête du chapitre v sur les raisons qui ont amené les philosophies non platoniciennes à réduire Dieu, dans le meilleur des cas à une âme muable, au pire, à un corps, est menée à partir de ce qu'Augustin considère comme des acquis du Platonisme et, même, avec cette conception de Dieu comme créateur, dans la perspective finaliste d'un accomplissement dans la révélation biblique. Elle sert

¹ *C. D.*, VIII, IV: « *quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere.* »

² En réduisant le stoïcisme qui est fondamentalement un spiritualisme à un matérialisme, Augustin ne fait que reproduire une interprétation malveillante du Portique, déjà ancienne.

³ Voir *C. D.*, VIII, v.

surtout à développer l'idée que la pensée de Platon est un apogée en ce qu'elle met un Dieu vraiment transcendant au cœur des trois parties de la philosophie.

Ainsi, si, en physique, les Platoniciens ont mis, comme principe du monde changeant, Dieu âme immuable, c'est que, corrigeant sur ces deux points leurs prédécesseurs —réalisant, premièrement, qu'aucun corps n'est Dieu¹ et, deuxièmement, que rien de changeant n'est Dieu²—, ils ont cherché le Principe du monde dans une forme intelligible, transcendant toute forme sensible, puisque la vue de l'esprit l'emporte sur la vue par le corps et dans une « *forme première (prima species)* » immuable transcendant toute forme intelligible muable³. Semblablement, en logique, la supériorité des Platoniciens tient à ce qu'ils ont respecté la transcendance de Dieu, faisant de cet Esprit transcendant la lumière des esprits, là où leurs prédécesseurs épicuriens et même stoïciens⁴ accordaient aux sens corporels le discernement de la vérité⁵. Enfin, dans la partie de l'éthique définie comme recherche du Souverain Bien, tandis que les autres philosophies demandent ce Souverain Bien tantôt au corps, tantôt à l'âme, tantôt aux deux, c'est-à-dire à l'homme uniquement, les Platoniciens le recherchent seulement dans la jouissance du Dieu unique et transcendant par rapport à l'homme⁶.

Le chapitre XII de ce livre VIII constitue à la fois la fin d'une étape

—« *J'ai eu raison de choisir les platoniciens pour discuter avec eux la question de la théologie naturelle qui nous occupe* »⁷—

et un retour au point de départ, plus précisément au chapitre I où, on s'en souvient, était déjà exprimée la contradiction des Platoniciens revendiquant l'héritage de Platon, c'est-à-dire l'affirmation de la transcendance d'un Dieu unique, et, en même temps, consentant au culte de multiples dieux. Car non seulement les Péripatéticiens fondés par Aristote, les Académiciens par Speusippe et Xénocrate

¹ Contre certains Pré-socratiques, les Stoïciens, les Épicuriens.

² Contre les Pythagoriciens.

³ Voir *C. D.*, VIII, vi.

⁴ Augustin fait allusion, pour les Épicuriens, à l'explication des sensations par la théorie des atomes (Voir Lucrèce, *De Natura rerum*, IV, v. 46-71), pour les Stoïciens à leur théorie selon laquelle les notions communes ou innées (ἐννοίαι) sont le produit de raisonnements spontanés provenant eux-mêmes des perceptions (Voir Cicéron, *De Finibus*, III, x, 3).

⁵ Voir *C. D.*, VIII, vii.

⁶ Voir *C. D.*, VIII, viii.

⁷ *C. D.*, VIII, xii : « *nunc non inmerito me Platonicos philosophos elegisse cum quibus agam, quod in ista quaestione, quam modo suscepimus, agitur de naturali theologia* ».

mais même les Platoniciens Plotin, Jamblique, Porphyre et, en latin, Apulée « *qui ont choisi de suivre Platon* »¹,

*« tous ces philosophes, d'autres semblables et Platon lui-même, ont estimé qu'il fallait sacrifier à une multitude de dieux »*²,

écrit Augustin, achevant par là sa réécriture de l'histoire de la philosophie c'est-à-dire dans la chute après l'apogée. Cette chute dans le polythéisme constitue une contradiction pour les Platoniciens qui étaient censés maintenir la nette affirmation reçue de leur maître de la transcendance d'un Dieu unique, mais qui ont fondé sur une médiation prétendument efficace des démons, la perpétuation des jeux scéniques et des sacrifices offerts à la multitude des dieux.

2° Les Platoniciens ou la médiation prétendument efficace des démons

Sans qu'il l'ait structurée explicitement ainsi, il semble que la critique augustinienne de l'efficacité de la médiation des démons se situe d'abord sur le registre ontologique, puis sur le registre moral et, enfin, sur le registre théologique.

L'idée de la médiation des démons reposait, on s'en souvient, sur le postulat de leur médiété ontologique entre les hommes et les dieux, médiété qui implique leur supériorité ontologique sur les hommes et qui correspond à leur médiété spatiale. Aussi Augustin relativise-t-il cette prétendue supériorité ontologique des démons sur les hommes en fonction du point de vue qu'on adopte : celui de la perfection corporelle ou spirituelle. De la même façon, explique-t-il par analogie avec le niveau inférieur, que les hommes sont inférieurs aux bêtes par les sens mais qu'ils leur sont supérieurs par la faculté de raisonner, de même, il faut reconnaître une supériorité corporelle des démons sur les hommes mais une supériorité spirituelle des hommes par rapport aux démons³. Et de peur que les Platoniciens n'invoquent l'argument de la médiété spatiale des

¹ C. D., VIII, XII : « *quibus Plato sectandus placuit* ».

² C. D., VIII, XII : « *sed hi omnes et ceteri eiusmodi et ipse Plato dis plurimis esse sacra facienda putauerunt.* »

³ Voir C. D., VIII, XV, 1.

démons comme preuve de cette médiété ontologique qui implique leur supériorité par rapport aux hommes, Augustin s'empresse de remettre en cause cette correspondance entre niveaux spatiaux et niveaux ontologiques en invoquant le bon sens —à ce compte-là, les oiseaux seraient supérieurs aux hommes!— et, suprême *retorsio* pour des Platoniciens, l'autorité de Platon qui, dans le *Timée*¹, affirme la supériorité de l'eau sur les trois autres éléments malgré sa médiété spatiale². La prétendue supériorité ontologique des démons est donc réfutée par Augustin. Reste la simple médiété spatiale qui fait que, très concrètement, les dieux auraient besoin des démons pour connaître les hommes sous prétexte qu'ils sont séparés corporellement d'eux :

*« les dieux de l'éther [...] ignoreraient ce que font les hommes sur la terre, s'ils n'étaient renseignés par les démons de l'air ; car l'éther est suspendu très haut au-dessus de la terre, tandis que l'air est contigu à l'éther et à la terre. »*³

Invoquer cette nécessité est absurde, répond Augustin, quand on songe que la connaissance corporelle est trompeuse et que, donc, les dieux pourraient être dupés par les démons⁴. Mais, pour mettre définitivement fin à cette idée de médiation des démons, Augustin a, comme il en a l'habitude, recourt à cette démonstration complexe qui consiste à envisager plusieurs hypothèses recouvrant toutes les possibilités logiques —en termes de probabilité— pour comprendre cette médiation et à montrer successivement les conséquences absurdes auxquelles aboutit chacune d'elles. Ainsi, si l'on considère la médiation qu'ont dû assurer les démons pour annoncer aux dieux que les fictions des poètes sur eux déplaisaient à Platon, quatre hypothèses sont envisageables qui impliquent toutes des conséquences absurdes : ou bien les démons ont transmis ce message sans dire qu'ils s'y complaisaient eux-mêmes auquel cas les dieux bons ne connaîtraient le bon Platon que par les mauvais démons, ce qui est illogique ; ou bien les démons n'ont dit ni la désapprobation de Platon à l'égard des fictions des poètes ni leur propre goût de ces fictions, auquel cas on se demande bien à quoi ils servent ; ou bien ils ont révélé les deux auquel cas les dieux devraient en retour passer par les

¹ Voir Platon, *Timée*, 32b.

² Voir *C. D.*, VIII, xv, 2.

³ *C. D.*, VIII, XXI, 1 : « *deos aetherios [...] quid terrestres homines agerent utique lateret, nisi daemones aerii nuntiarent; quoniam aether longe a terra est alteque suspensus, aer uero aetheri terraeque contiguus.* »

⁴ Voir *C. D.*, VIII, XXI, 1.

mauvais démons pour remercier Platon ; ou bien encore les démons ont caché la sagesse de Platon mais dévoilé leur libertinage auquel cas les dieux connaîtraient le mal sans le bien¹ ! Cette ruine définitive obtenue par la seule logique détruisant de l'intérieur le système platonicien —on aura remarqué le choix comme message à transmettre d'une opinion du maître Platon— autorise Augustin à asséner un argument tiré d'une tradition non-païenne : le mythe tiré de l'apocalyptique juive² de la chute des anges selon lequel les démons n'habitent l'air que parce qu'ils ont été précipités des hauteurs du ciel³. Mais, de la même façon qu'Augustin privilégiait le point de vue ontologique sur le point de vue purement spatial, sur ce point de vue spatial, il donne le primat au point de vue moral. Ainsi,

« ce qui nous empêche de nous unir à eux <les dieux>, ce n'est pas le fait d'habiter sur la terre dans une condition charnelle, c'est le goût de notre cœur impur pour les biens terrestres. »⁴

Cette distinction des registres —ontologique puis moral et, enfin, théologique— dans la critique augustinienne de l'efficacité de la médiation des démons, n'est pas explicitée ni, sans doute, voulue comme telle par Augustin mais elle nous paraît correspondre approximativement à trois grands moments de cette critique. Approximativement seulement car le registre moral avec le motif de la malignité des démons est déjà présent dans le complexe raisonnement à hypothèses que nous venons de résumer et il intervenait même dès le chapitre XIV où, aux Païens qui soutenaient que seuls les démons (et pas les dieux bons eux-mêmes) en tant qu'intermédiaires entre les dieux et les hommes pouvaient exiger les jeux scéniques⁵, Augustin répondait en soulignant la contradiction entre la malignité de ces démons exigeant des immoralités et la bienveillance de l'un d'eux, le démon de Socrate censé l'avertir devant une action mauvaise car, malgré le titre choisi par Apulée pour son œuvre consacrée à ce démon *De Deo Socratis*, c'est bien d'un démon qu'il voulait parler⁶. Mais c'est surtout à partir du chapitre XVI que la critique s'installe sur le registre moral. En effet, Augustin y rapporte la

¹ Voir *C. D.*, VIII, XXI, 1.

² Voir *I Hénoch* (« *Le Livre des Veilleurs* »), VI-XVI dans *Écrits intertestamentaires*, *Op. cit.*, p. 465 s.

³ Voir *C. D.*, VIII, XXII.

⁴ *C. D.*, VIII, XXV : « *non enim quia in terra condicione carnis habitamus, sed si immunditia cordis terrena sapimus, non eis iungimur.* »

⁵ Voir *C. D.*, VIII, XIV, 1.

⁶ Voir *C. D.*, VIII, XIV, 2.

définition qu'Apulée donne des démons dans le même *De Deo Socratis* :

« Ils sont, quant au genre, des animaux, quant à l'âme, sujets aux passions, quant à l'esprit doués de raison, quant au corps, aériens, quant au temps éternels. [...] »¹

ainsi que la conclusion qu'il en tire à savoir que les démons sont vraiment à mi-chemin entre les dieux et les hommes puisque

« [...] De ces cinq caractères, les trois premiers leur sont communs avec nous ; le quatrième leur est propre ; ils partagent le cinquième avec les dieux. »²

Après cette référence au texte d'Apulée, Augustin en entreprend la critique. Celle-ci ne consiste pas seulement à montrer que « des trois <caractères> qu'ils possèdent avec nous, deux leur sont communs même avec les dieux »³ afin de ruiner l'idée de médiété, ni même à faire remarquer qu'aucun de ces trois traits n'assure aux démons la supériorité sur les hommes — puisque, précisément, ces traits sont partagés par les hommes — et, cela, afin de dénier aux démons cette supériorité sur les hommes qu'implique la médiété. Car s'il en était ainsi, nous aurions dû parler de ce chapitre dans la critique ontologique de la médiation des démons. Si nous choisissons de l'évoquer dans la critique morale, c'est que la pointe de la critique augustinienne de la définition apuléenne des démons est que la seule spécificité dont ils pourraient tirer un avantage sur les hommes à savoir l'éternité — quel avantage à être aérien ?, demande ironiquement Augustin — leur assure, en réalité, d'être éternellement malheureux puisqu'ils sont sujets aux passions⁴ ; or, ce motif de la passion des démons fait qu'Augustin passe dans sa critique du registre ontologique au registre moral. Le chapitre XVII suivant exploite d'ailleurs ce registre de critique en soulignant, d'abord d'une manière très abstraite, que ce caractère passionné amène les démons à subir une véritable perturbation puisqu'ils sont par ailleurs doués de raison⁵ puis, sur un mode plus concret, en imaginant les démons sujets à la colère ou à la haine,

« bref, <à> tous ces mouvements du cœur, toutes ces agitations de l'esprit, tous ces orages et tempêtes de l'âme qui, d'après notre auteur, soulèvent et font bouillonner

¹ C. D., VIII, XVI : « *daemones esse genere animalia, animo passiuua, mente rationalia, corpore aeria, tempore aeterna* ».

² C. D., VIII, XVI : « *horum uero quinque tria priora illis esse quae nobis, quartum proprium, quintum eos cum dis habere commune.* »

³ C. D., VIII, XVI : « *trium superiorum, quae nobis cum habent, duo etiam cum dis habere.* »

⁴ Voir C. D., VIII, XVI.

⁵ Voir C. D., VIII, XVII, 1.

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

les démons »¹.

Étant ainsi établi que les démons sont non seulement ontologiquement mais aussi moralement inférieurs aux hommes, leur médiation apparaît non seulement absurde mais scandaleuse. Au chapitre XVIII, Augustin est encore dans l'accusation d'absurdité :

*« Il répugne à ceux qui pensent ainsi que les hommes 'se mêlent' aux dieux et les dieux aux hommes, mais il ne leur déplaît pas que les démons 'se mêlent' et aux dieux et aux hommes, pour transmettre aux uns les requêtes et rapporter aux autres les faveurs. »*²,

ces démons qui

*« aiment les turpitudes de la scène odieuses à la pudeur [...] <et> dans les maléfices des magiciens leur mille façons de nuire que déteste l'innocence. »*³

Le scandale apparaît avec le fait que les démons participent à une magie condamnable par la loi comme Augustin le rappelle au chapitre XIX avec toute l'autorité de la loi des *Douze Tables*⁴ et celle de Virgile dont il cite cet hémistiche « *c'est à contre-cœur que je m'arme des pratiques de la magie* »⁵ et comme l'atteste le fait — comble de l'ironie —, qu'accusé de magie, Apulée s'en défend⁶. Mais c'est au chapitre XX qu'Augustin laisse éclater son indignation devant le scandale qu'il y a à refuser le contact de Dieu avec un homme bon et de l'autoriser avec un démon non seulement ontologiquement mais aussi moralement inférieur. Il faudrait citer en entier ce beau morceau de rhétorique⁷ fait de huit phrases à la construction parallèle mais à l'étendue croissante dont nous ne pouvons donner que les trois premières :

*« La magnifique sainteté de Dieu ! Il n'a pas de contact avec un homme qui le supplie, et il en a avec un démon arrogant ; il n'en a pas avec un homme repentant, et il en a avec un démon trompeur ; il n'en a pas avec un homme qui cherche un refuge dans la divinité, et il en a avec un démon qui se fabrique une divinité [...] »*⁸.

¹ Voir *C. D.*, VIII, XVII, 2.

² *C. D.*, VIII, XVIII : « *indignum [...] putauerunt qui ista crediderunt misceri homines dis et deos hominibus; dignum autem misceri daemones et dis et hominibus, hinc petita qui adlegent, inde concessa qui adportent* ».

³ *C. D.*, VIII, XVIII : « *scaenicas turpitudines, quas non amat pudicitia [...] <et> maleficiis magorum mille nocendi artes, quas non amat innocentia* ».

⁴ Voir *C. D.*, VIII, XIX. Voir aussi Sénèque, *Questions naturelles*, IV, VII, 2 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXVIII, 2.

⁵ Virgile, *Énéide*, IV, 493 : « [...] *magicas inuitam accingier artes* ».

⁶ Voir Apulée, *Apologie*.

⁷ Ce passage est remarqué et commenté par Hagendhal, *Augustine and the latin classics*, n. 3, p. 684.

⁸ *C. D.*, VIII, XX : « *praeclara igitur sanctitas dei, qui non miscetur homini supplicanti, et miscetur* ».

On le voit dans cette dernière phrase : du registre moral, la critique passe au registre théologique. C'est aussi déjà le cas au chapitre XXII qui sonne comme une condamnation sans appel du culte des démons totalement vain, selon Augustin et qui n'a d'existence que parce certains ont cru qu'ils étaient des dieux —il faut sans doute reconnaître ici Varron— ou parce que d'autres, plus soupçonneux ont fini par croire qu'ils étaient sinon des dieux, du moins des intermédiaires entre les dieux et les hommes —il faut sans doute reconnaître ici Apulée¹.

À partir du chapitre XXIII et jusqu'à la fin du livre, Augustin développe cette critique théologique ou plutôt démonologique de la médiation des démons c'est-à-dire la critique suprême qui consiste à révéler que ces démons sont faits par les hommes. Mais, conformément à sa méthode valable pour tous ces livres de la première partie de *La Cité de Dieu*, Augustin se refuse à tirer cette révélation des écritures bibliques, il veut la tirer des livres des Païens eux-mêmes pour que la réfutation soit plus éclatante. C'est dans la traduction latine de l'*Asclépius* qu'il y trouve la matière. Hermès Trismégiste y révèle en effet que « *les dieux sont créés les uns par le Dieu suprême, les autres par les hommes* »² et précise que « faire des dieux » pour les hommes signifie

*« posséder l'art d'unir ces esprits invisibles à des objets visibles faits de matière corporelle, pour les transformer comme en corps animés, en idoles dédiées et soumises à ces esprits »*³ ;

cette révélation ressort clairement des paroles de l'Égyptien comme celles-ci : « l'homme a formé les dieux qui sont dans les temples »⁴ ou « l'humanité a façonné ses dieux à la ressemblance de son propre visage. »⁵ qui renvoient bien plus qu'à la seule fabrication de statues comme le précise tout aussi nettement Hermès Trismégiste à son interlocuteur Asclépius⁶. Augustin semble tenir avec ces phrases un argument tiré de « leurs livres » et qui affirme que les démons sont faits par les hommes. Mais, par honnêteté intellectuelle, il rapporte aussi d'autres

daemoni adroganti; non miscetur homini paenitenti, et miscetur daemoni decipienti; non miscetur homini confugienti ad diuinitatem, et miscetur daemoni fingenti diuinitatem ».

¹ Voir C. D., VIII, XXII.

² C. D., VIII, XXIII, 1 : « *alios deos esse [...] a summo deo factos, alios ab hominibus.* »

³ C. D., VIII, XXIII, 1 : « *hos [...] spiritus inuisibiles per artem quandam uisibilibus rebus corporalis materiae copulare, ut sint quasi animata corpora illis spiritibus dicata et subdita simulacra* ».

⁴ C. D., VIII, XXIII, 1 : « *homo ficator est deorum, qui in templis sunt* ».

⁵ C. D., VIII, XXIII, 1 : « *humanitas deos suos ex sui uultus similitudine figuraret.* »

⁶ Voir C. D., VIII, XXIII, 1.

passages de l'*Asclépius* où Hermès « semble [...] prédire l'époque où la religion chrétienne renversera ces idoles fallacieuses »¹ et qui constituent, avec les premières affirmations, un paradoxe puisqu'en réalité il déplore cette ruine des idoles et qu'« en faisant cette prédiction, Hermès parle avec sympathie des mystifications des démons »², ce qui est bien le signe que « ce n'était pas du Saint-Esprit qu'il avait reçu cette révélation »³ comme on aurait pu le croire des premières sur la fabrication des démons. Loin de s'avouer vaincu, Augustin creuse ce paradoxe au chapitre XXIV suivant. Il y rapporte la raison qui, selon Hermès, a amené les hommes à fabriquer des dieux :

« comme nos ancêtres, en raison de l'incrédulité et de leur indifférence à l'égard du culte et de la religion divine, commettaient une grave erreur sur la notion des dieux, ils inventèrent l'art de fabriquer les dieux. »⁴

—révélation qui résonne comme inspirée du vrai Dieu— mais rappelle que, paradoxalement,

« Hermès lui-même tout en⁵ admirant par-dessus tout la présence en l'homme d'un art si puissant, se désole de voir venir le temps où les lois mêmes⁶ ordonneront la destruction de ces simulacres de dieux institués par des hommes »⁷

annonce qui, en revanche, n'a rien à voir avec le Psaume 115, cri de joie pour la destruction des idoles et l'édification, par cette destruction, de la Cité de Dieu (d'où son titre « Quand s'édifiait la maison après la captivité »)⁸ puisque tandis que le prophète y annonce avec joie cette destruction, Hermès la présage avec tristesse⁹. Le fait de réexposer ce paradoxe dans ce chapitre XXIV permet à Augustin d'entrevoir une solution :

« N'est-ce donc pas sous une influence divine qu'il révèle l'erreur ancienne de ses

¹ C. D., VIII, XXIII, 2 : « uidetur hoc tempus praedicere, quo Christiana religio [...] fallacia fragmenta subuertit ».

² C. D., VIII, XXIII, 2 : « cum ista praedicat, uelut amicus eisdem ludificationibus daemonum loquitur ».

³ C. D., VIII, XXIII, 3 : « non enim haec ei reuelauerat sanctus spiritus ».

⁴ C. D., VIII, XXIV, 1 : « quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animaduertentes ad cultum religionem que diuinam, inuenerunt artem, qua efficerent deos. »

⁵ C'est nous qui rajoutons à la traduction de la Bibliothèque Augustinienne (n°34, p. 321) ces deux petits mots « tout en » pour mieux faire ressortir le paradoxe.

⁶ Augustin interprète ce passage de l'*Asclépius* comme une annonce prophétique de la destruction du Sérapéion d'Alexandrie en 391.

⁷ C. D., VIII, XXIV, 2 : « idem ipse, qui potestatem huius artis super omnia cetera miratur in homine, qua illi deos facere concessum est, et dolet uenturum esse tempus, quo haec omnia deorum fragmenta ab hominibus instituta etiam legibus iubeantur auferri ».

⁸ Ps. 115, 1 cité en C. D., VIII, XXIV, 2 : « Quando domus aedificabatur post captiuitatem ».

⁹ Voir C. D., VIII, XXIV, 3.

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

ancêtres et sous une influence diabolique qu'il est contraint de déplorer le châtement futur des démons ? »¹

Pourtant, comme un moyen d'avancer dans sa résolution, il le réexpose à nouveau au chapitre XXVI. Dans les citations qu'il y fait de l'*Asclépius*, on trouve en effet les deux visages contradictoires d'Hermès : d'une part, celui qui dévoile la mystification des cultes païens, d'autre part, celui qui se désole de la destruction future des idoles. D'une part, en effet, dans les passages qu'Augustin cite de l'*Asclépius*, Hermès Trismégiste révèle que les dieux ne sont que des hommes divinisés et donne même des exemples à son interlocuteur : ceux de son grand-père Asclépius qu'on a divinisé en construisant un temple sur sa sépulture et de son propre aïeul Hermès qui guérit à Hermopolis² ; Augustin montre aussi que « les démons, d'après lui, proviennent d'âmes de défunts et ont été enfermés dans des statues »³. D'autre part, Augustin rappelle qu'Hermès Trismégiste se désole de la destruction des idoles dans cette phrase : « Alors, [...] cette terre, demeure très sainte de sanctuaires et de temples, sera toute pleine de sépulcres et de morts »⁴. Mais cette fois, à la troisième exposition, les propos paradoxaux d'Hermès Trismégiste trouvent une explication définitive : comme les démons sont des âmes de défunts enfermées, il est naturel de penser que, lorsqu'Hermès se désolait « qu'aux temples et sanctuaires des idoles allaient se succéder les monuments de<s> [...] martyrs <chrétiens> »⁵, c'était la douleur des démons qui s'exhalait par sa voix, de ces démons qui, évidemment n'ont rien à voir avec les martyrs chrétiens auxquels n'est jamais adressé le culte⁶ comme à Isis⁷.

Tandis que la théologie néo-platonicienne des intermédiaires avait donc développé l'idée d'une médiation des démons entre les dieux et les hommes comme nécessitée par la transcendance divine —« *Aucun dieu ne se mêle à l'homme* »—, la critique augustinienne de cette idée de médiation consiste à

¹ C. D., VIII, XXIV, 1 : « *uide si non et ui diuina maiorum suorum errorem praeteritum prodere, et ui diabolica poenam daemonum futuram dolere compellitur.* »

² Voir C. D., VIII, XXVI, 2.

³ C. D., VIII, XXVI, 3 : « *daemones se opinari ex hominum mortuorum animis extitisse, quos per artem, quam inuenerunt homines.* »

⁴ C. D., VIII, XXVI, 1 : « *tunc terra ista, sanctissima sedes delubrorum atque templorum, sepulcrorum erit mortuorumque plenissima.* »

⁵ C. D., VIII, XXVI, 1 : « *quod memoriae martyrum nostrorum templis eorum delubrisque succederent.* »

⁶ Voir C. D., VIII, XXVII, 1.

⁷ Voir C. D., VIII, XXVII, 2.

mettre les Platoniciens en contradiction avec eux-mêmes : tandis qu'ils se réclament d'un Platon qui marque l'apogée de la pensée de la transcendance du Dieu unique, ils se dédisent en justifiant avec cette idée le culte de dieux multiples.

c) Un Platonisme de l'illumination *versus* un Platonisme de la participation

Mais si, tandis que les Platoniciens se croient dans une filiation fidèle à leur maître Platon, Augustin leur reproche d'être en contradiction avec lui, c'est peut-être parce qu'ils n'ont pas la même lecture de Platon. Et en effet, il semble bien que, tandis qu'Augustin voit la communication entre Dieu et les hommes dans le Platonisme et, plus largement dans tout spiritualisme — car il fait du Platonisme comme une synthèse spiritualiste — sur le mode de l'illumination, les Platoniciens conçoivent la communication entre les hommes et Dieu sur le mode de la participation.

1° Une synthèse spiritualiste

Il ne serait pas difficile de montrer que le Platonisme reconstitué par Augustin est largement idéalisé¹, notamment en ce qu'il en fait un monothéisme pur et intransigeant, car il ne faut pas oublier que la dernière parole de Socrate fut qu'on n'oubliât pas de sacrifier un coq à Esculape... Dans le détail aussi, on se rend compte que des propos imputés par Augustin à Platon ne se trouvent dans aucun de ses dialogues ; c'est le cas de la définition du bonheur comme consistant à jouir de ce que l'on aime c'est-à-dire à jouir de Dieu². Mais, plutôt que d'accuser Augustin d'avoir fait une présentation tendancieuse de la pensée de Platon, il convient de se rappeler qu'il ne connaissait entièrement qu'un seul

¹ Voir P. Hadot, « La Présentation du platonisme par Augustin », *Kerygma und Logos, Festschrift für C. Andresen*, Göttingen, 1979, p. 72-279.

² Voir C. D., VIII, VIII.

dialogue de Platon à savoir le *Timée*, qu'il était donc contraint de reconstituer sa pensée à partir de présentations ultérieures et, surtout, que, pour lui, les Platoniciens incarnaient la pensée du maître sauf sur le point particulier de la démonologie. Surtout, il paraît plus important de caractériser la vision qu'Augustin veut donner du Platonisme et les raisons de cette vision si particulière.

Augustin a manifestement voulu mettre l'accent sur l'orientation nettement spiritualiste du Platonisme. C'est ce qui ressort de la longue phrase du chapitre v commençant par « *Que lui cèdent (Cedat eis)* » et énumérant des réductions matérialistes de la conception du divin et même du monde¹ ; la supériorité du Platonisme tient donc à son spiritualisme dans la conception de Dieu et, plus largement, du monde. Dans l'étonnant chapitre IX, après avoir si nettement loué Platon comme l'apogée de l'histoire de la philosophie, Augustin fait curieusement du Platonisme, l'emblème —ou la synthèse ?— d'une conception spirituelle de Dieu, indissociable pour lui de l'affirmation de sa transcendance —car seul l'esprit transcende vraiment le corps et l'esprit immuable, l'esprit muable— et qui, loin d'être propre à Platon, se retrouve ailleurs, dans l'école italique et dans bien d'autres nations, « *Lybiens atlantiques², Égyptiens, Indiens, Perses, Chaldéens, Scythes, Gaulois, Espagnols* »³ :

« *Ainsi donc tous les philosophes quels qu'ils soient, qui ont reconnu dans le Dieu suprême véritable l'auteur des choses créées, la lumière de nos connaissances, le bien où tendent nos actions [...] soit qu'on les appelle plus exactement platoniciens ou qu'on donne à leur école n'importe quel nom [...] tous nous les plaçons au-dessus des autres et nous déclarons qu'ils sont plus près de nous.* »⁴

Quant aux raisons qui ont amené Augustin à tirer le Platonisme vers un monothéisme spiritualiste au point d'en faire l'emblème de cette théologie répandue beaucoup plus largement, on les devine sous cette dernière phrase « *nous déclarons qu'ils sont plus près de nous* » déjà annoncée au chapitre v dans

¹ Voir C. D., VIII, v et *supra*, « 1° Platon et la transcendance du Dieu unique ».

² Ou : « *Libyens du pays d'Atlas* », formulation moins choquante pour la géographie comme traduit L. Jerphagnon dans l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade (*La Cité de Dieu*, p. 308).

³ C. D., VIII, IX : « *Atlantici Libyes, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani* ».

⁴ C. D., VIII, IX : « *Quicumque igitur philosophi de deo summo et uero ista senserunt, quod rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum [...] siue Platonici adcommodatius nuncupentur, siue quodlibet aliud sectae suae nomen inponant [...] eos omnes ceteris anteposimus eosque nobis propinquiores fatemur.* »

celle-ci « *Aucun d'eux n'est plus proche de nous que les Platoniciens* »¹ : c'est qu'à l'instar d'Eusèbe de Césarée, il veut faire du Platonisme pour reprendre son expression une « *préparation évangélique* »². On avait pu le pressentir lorsqu'au chapitre VI, Augustin avait insisté sur deux caractéristiques de la conception de Dieu chez Platon : son immutabilité et sa simplicité, car on avait pu reconnaître des éléments fondamentaux de la définition augustinienne de Dieu. Mais cette volonté de faire du Platonisme et, plus largement, de tout monothéisme spiritualiste une « *préparation évangélique* », est surtout manifeste dans la présentation que fait Augustin du Platonisme selon les trois parties de la philosophie : physique, logique et éthique. Certes, cette tripartition de la philosophie est ancienne et déjà classique, mais on sent bien qu'Augustin la reprend à propos du Platonisme pour montrer qu'il est prêt à recevoir son achèvement dans le mystère trinitaire du christianisme. Cette intention est évidente dans le chapitre IX largement cité plus haut, pourtant avec une coupure significative de la correspondance qu'Augustin veut établir entre les trois parties de la philosophie platonicienne et la structuration trinitaire de la théologie chrétienne. Restituons donc cette coupure :

*« Ainsi donc tous les philosophes quels qu'ils soient, qui ont reconnu dans le Dieu suprême véritable l'auteur des choses créées, la lumière de nos connaissances, le bien où tendent nos actions : celui qui est pour nous le principe de la nature, la vérité de la doctrine, la félicité de la vie, soit qu'on les appelle plus exactement platoniciens ou qu'on donne à leur école n'importe quel nom [...] tous nous les plaçons au-dessus des autres et nous déclarons qu'ils sont plus près de nous. »*³

I. Bochet met l'accent sur cette volonté d'Augustin de montrer que la théologie trinitaire chrétienne est l'accomplissement de la philosophie platonicienne en ses trois parties au point d'en faire « une clé de lecture des livres XI à XXII de *La Cité de Dieu* », voyant la physique accomplie dans la théologie chrétienne présentée des livres XI à XIV, la logique dans celle sous-jacente aux livres XV à XVIII et l'éthique dans celle exposée aux livres XIX à XXII⁴. Mais encore plus

¹ C. D., VIII, v : « *ulli nobis quam isti propius accesserunt.* »

² Voir Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*.

³ C. D., VIII, ix : « *Quicumque igitur philosophi de deo summo et uero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum, quod ab illo nobis sit et principium naturae et ueritas doctrinae et felicitas uitae, siue Platonici adcommodatius nuncupentur, siue quodlibet aliud sectae suae nomen inponant [...] eos omnes ceteris anteponimus eosque nobis propinquiores fatemur.* »

⁴ Voir I. Bochet, « *Le Firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, « Chapitre VI :

intéressante est la démonstration qu'elle fait dans la partie précédente¹ qu' « Augustin rattach[e] la tripartition de la philosophie à la triade caractéristique de la paidéia »² — *natura, doctrina, usus*— et, surtout, que « Grâce au lien avec la triade de la *paideia*, la structure tripartite de la philosophie est en fin de compte rattachée à une structure anthropologique fondamentale, qu'Augustin formule à travers la triade : *natura, doctrina, amor* »³. On comprend, avec ces démonstrations, que, pour Augustin, non seulement le Platonisme trouve son accomplissement dans la théologie trinitaire, mais même tout désir humain de Dieu dès lors qu'il est bien formulé comme celui du désir d'un Dieu unique transcendant et c'est ce qui explique l'étonnante extension qu'Augustin faisait subir au mot Platonisme au chapitre IX. Encore faut-il que Dieu se révèle à l'esprit de l'homme ce qu'Augustin conçoit sur le mode d'une illumination.

2° Un Platonisme de l'illumination

Le thème de la révélation de Dieu à l'esprit humain par l'illumination, par ailleurs très augustinien⁴, sans être explicite dans le livre VII de la *Cité de Dieu* l'imprègne au point qu'on peut penser qu'il a orienté l'interprétation qu'y présente Augustin du Platonisme vers un Platonisme de l'illumination. Augustin suggère en effet que Platon et les Platoniciens ont bénéficié de cette illumination divine par laquelle Dieu se serait révélé à eux comme unique et transcendant.

Dès le chapitre VI consacré à la partie physique du système de Platon, pour marquer les étapes qui ont permis aux Platoniciens de mettre Dieu, esprit immuable comme principe du monde changeant, Augustin utilise le verbe « *uidere* » sous la forme « *uiderunt (Ils ont vu)* » :

« Ainsi donc, ces philosophes [...] ont vu (*uiderunt*) qu'aucun corps n'est Dieu

La *Cité de Dieu* : Une propédeutique à la lecture de l'écriture », « B. Une clé pour la structure des livres XI à XXII de la *Cité de Dieu* ? », p. 429-441.

¹ Voir I. Bochet, *Op. cit.*, « A. La présentation des trois parties de la philosophie dans les livres VIII à X de la *Cité de Dieu* », p. 420-429.

² I. Bochet, *Op. cit.*, p. 425.

³ I. Bochet, *Op. cit.*, p. 427.

⁴ Voir F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, Études Augustiniennes, 1951.

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

[...] Ils ont vu¹ (uiderunt) que rien de changeant n'est le Dieu souverain [...] Ils ont vu (uiderunt) ensuite qu'en tout être changeant [...] Ils ont donc vu (uiderunt) qu'il existe un Être où réside la première forme ».²

Ce n'est qu'indice, bien sûr. Mais ce chapitre se clôt, comme une interprétation générale de leurs découvertes, par la référence aux fameux versets 20 et 21 du premier chapitre de l'*Épître aux Romains*, toujours très fréquent certes sous la plume d'Augustin mais singulièrement dans ce livre VII³ :

« Ainsi ce qui est connu de Dieu, Dieu lui-même le leur a dévoilé quand leur intelligence a perçu à travers les créatures ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité »⁴.

Au chapitre suivant, Augustin résume la partie logique du système de Platon en utilisant cette périphrase pour Dieu « *Lumière des esprits* (lumen [...] mentium) » :

« Et la lumière des esprits pour toute connaissance à acquérir, c'est, d'après eux, ce même Dieu par qui tout a été fait. »⁵

Mais, surtout, après le rappel du jugement porté par Paul sur les Platoniciens expliqué à partir de la fameuse citation extraite de l'*Épître aux Romains*⁶, Augustin consacre tout le chapitre XI à la question de savoir si Platon a pu connaître l'Écriture. Plus rigoureux que ses prédécesseurs apologistes qui, à cette question, répondaient majoritairement par l'affirmative⁷, il reconnaît l'impossibilité de cette connaissance directe pour des questions de chronologie. Certes, des convergences sur le récit de création entre le livre de la *Genèse* et le *Timée*, le partage de la même définition du sage comme de celui qui aime Dieu ou du même sens de la Transcendance divine plaident pour une connaissance par traduction. Mais on sent l'embarras d'Augustin à souscrire à cette idée :

¹ Pour être cohérent avec le commentaire que nous proposons ici de l'utilisation du verbe « *uidere* », nous sommes amené à le traduire par le verbe « voir » et à lui substituer les traductions par « comprendre » de l'édition de la Bibliothèque Augustinienne (n°34, p. 253-255).

² C. D., VIII, VI : « *Viderunt ergo isti philosophi [...] nullum corpus esse deum [...] uiderunt, quiddam mutabile est, non esse summum deum [...] deinde uiderunt [...] in re quacumque mutabili [...] uiderunt esse aliquid ubi prima esset incommutabilis* ».

³ Cf. aussi C. D., VIII, X, 1 ; VIII, XII.

⁴ C. D., VIII, VI : « *ita quod notum est dei, manifestauit eis ipse, cum ab eis inuisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspecta sunt: sempiterna quoque uirtus eius et diuinitas* ».

⁵ C. D., VIII, VII : « *lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia eundem ipsum deum, a quo facta sunt omnia.* »

⁶ Rm. 1, 19-21 cité en C. D., VIII, X, 1.

⁷ Voir Justin, *1 Apologie*, 59, 60 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, VI, 70 ; Origène, *Contra Celsum*, IV, XXXIX ; Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XI, 6 ; Lactance, *Institutions divines*, IV, II.

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

« ce qui m'incline le plus à donner presque (paene) mon assentiment au fait que Platon n'a pas ignoré ces livres [...] ».¹

En initiateur d'une longue tradition s'épanouissant lors du Concile Vatican I, il préfère, sans doute, à cette hypothèse, celle selon laquelle Dieu aurait illuminé directement la raison de Platon, des Platoniciens et même des peuples qui ont conçu une forme de monothéisme spiritualiste :

« Soit donc ces Platoniciens, soit tous les autres philosophes de toute autre nation, ayant de Dieu pareille conception, tous ceux-là pensent comme nous. »²

3° Un Platonisme incompris de la participation

Augustin semble avoir bien mal compris la théorie d'Apulée sur la médiation des démons et cela sur les deux points présentés et discutés : la nécessité de cette médiation et l'efficacité des démons dans cette fonction.

La médiation des démons est rendue nécessaire aux yeux d'Apulée parce que, selon lui et tous les Platoniciens, il n'y a aucune relation directe entre Dieu et le monde, même pas celle de la création. Un texte d'une autre œuvre d'Apulée, le *De Dogmate Platonis* dont le titre révèle la volonté de son auteur de se situer dans la lignée du maître, exprime bien l'absolue distance ontologique que met Apulée entre Dieu et le monde, respectant ainsi — mieux peut-être, aux yeux de Platon, qu'avec le dogme biblique de la création — la transcendance de Dieu telle que la concevait Platon :

« Dieu est incorporel, lui seul est incommensurable ; c'est lui qui est le père de l'univers, qui embellit toutes choses ; toute béatitude réside en lui et part de lui ; il est essentiellement parfait ; il n'a besoin de rien et c'est lui qui donne tout. Il est un être céleste, ineffable, sans nom [...] quant à la matière elle est incréable, incorruptible : n'étant ni feu ni eau, ni aucun autre principe ou élément parfait ; mais elle est capable, étant antérieure à tout, de prendre une figure et susceptible d'être modifiée »³.

¹ C. D., VIII, XI : « quod et me plurimum adducit, ut paene adsentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse ».

² C. D., VIII, X, 2 : « siue ergo isti Platonici siue quicumque alii quarumlibet gentium philosophi de deo ista sentiunt, nobis cum sentiunt. »

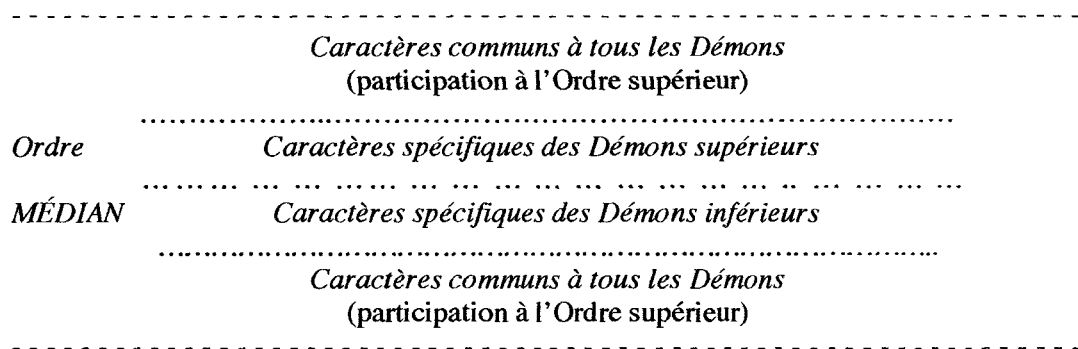
³ Apulée, *De Dogmate Platonis*, V : « Sed haec de Deo sentit, quod sit incorporeus. Is unus, ait, ἀπεργόμετρος, genitor rerumque omnium extractor, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. Quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem [...] Materiem uero inprocreabilem incorruptamque commemorat, non ignem neque aquam nec aliud de principiis et absolutis elementis esse, sed ex omnibus primam, figurarum capacem fictionique

CHAPITRE VII. UNE IDEOLOGIE RELIGIEUSE : LIVRES VI A VIII

On comprend ainsi que, loin de nuire à la transcendance divine comme le déplore Augustin, l'idée platonicienne de démons est en fait nécessitée par l'affirmation d'une absolue transcendance de Dieu par rapport aux hommes. Comment Augustin a-t-il donc pu faire passer pour une atteinte à cette Transcendance ce qui ne se voulait qu'un moyen de la sauvegarder ? Nous croyons l'avoir montré : en réduisant cette distance ontologique à son expression spatiale et en passant du registre ontomologique au registre moral, glissement qui a aussi donné à Augustin une arme puissante dans sa critique de l'efficacité de la médiation des démons.

Pour comprendre l'efficacité de la médiation des démons dans le système d'Apulée, il faudrait présenter ici l'analyse structurale complète du *De Deo Socratis* que propose P. Cambronne¹. Nous nous permettrons seulement d'en reproduire ici la présentation simplifiée :

« *Ordre*
SUPÉRIEUR



Ordre
INFÉRIEUR »²

Cette présentation présente l'avantage de faire comprendre que la médiation des démons fonctionne comme un « échangeur », pour reprendre l'image de P. Cambronne, entre deux ordres qui restent radicalement séparés. Par ailleurs, elle fait apparaître, grâce aux pointillés plus ou moins serrés, que « l'Ordre médian 'participe' des deux autres à la fois, exactement comme l'objet perçu 'participe'

subiectam ».

¹ Voir P. Cambronne, « Note sur la notion de médiation dans le *De Deo Socratis* d'Apulée », *Cahiers Radet*, 2, Bordeaux III, 1982 ; Id., *Chants d'Exil*, *Op. cit.*, p. 95-101 ; Id., *Un Voyage 1*, *Op. cit.*, p. 106.109.

² Id., *Saint Augustin. Un Voyage 1*, *Op. cit.*, p. 108.

de l'Idée »¹. Or, Augustin semble n'avoir pas compris ces deux idées d'échange et de participation sur lesquelles fonctionnent la médiation des démons dans le système d'Apulée. Dans cette troisième étape de l'étude du livre VIII où nous essayons de prendre du recul, il convient de formuler des hypothèses sur les raisons de cette incompréhension. La première que nous voulons souligner et qui nous a fait choisir ce titre pour cette troisième étape est qu'Augustin souhaitait privilégier une lecture du Platonisme qui mettait en avant le thème de l'illumination, plus compatible avec la foi chrétienne que celui de participation. La seconde, formulée par G. Bardy explique aussi l'infléchissement de sa critique de la médiation des démons vers le registre moral : Augustin mettrait en concurrence les fonctions de médiation des démons dans le Moyen et le Néo-Platonisme et du Christ en christianisme. « Or, c'est à un rôle moral que pense saint Augustin lorsqu'il parle du médiateur chrétien. Il ne cesse d'avoir en vue la Rédemption opérée par le Christ parmi les hommes pécheurs »². Et G. Bardy de généraliser : « c'est parce que la doctrine chrétienne s'impose constamment à l'esprit de saint Augustin qu'il interprète de travers l'enseignement d'Apulée. »³

Est-ce cette même raison qui explique aussi son incompréhension des propos d'Hermès Trismégiste dans l'*Asclépius* ? C'est possible, car loin qu'il déplore la ruine des idoles païennes devant le triomphe du christianisme et le remplacement des monuments des idoles par ceux des martyrs chrétiens comme l'interprète Augustin⁴, Hermès Trismégiste déplore plus vraisemblablement la chute de la civilisation égyptienne pharaonique devant l'émergence de la civilisation hellénistique comme l'a montré P. Cambronne en établissant des parallèles entre, d'une part, le thème de « l'Apocalypse de l'Égypte » développé dans l'*Asclépius*⁵ et, d'autre part, le livre VII des *Institutions divines* de Lactance et l'insertion de ce passage de l'*Asclépius* dans le *Discours parfait* découvert à Nag-Hammadi⁶.

¹ Id., *Saint Augustin, Op. cit.*, p. 109.

² Bibliothèque Augustinienne n°34, Note Complémentaire 71, p. 613.

³ Bibliothèque Augustinienne n°34, Note Complémentaire 71, p.614.

⁴ Voir *C. D.* VIII, xxiii, 2 ; xxvi, 1.

⁵ *Asclépius*, 24-27.

⁶ Sur cette démonstration passionnante mais qui nous entraînerait trop loin de notre sujet et que nous ne saurions maîtriser, voir P. Cambronne, *Un Voyage I, Op. cit.*, p. 110-112.

Chapitre VIII. PAX : Une téléologie de l'accomplissement

Dans les livres VI, VII et VIII, Augustin s'est donc intéressé aux cultes païens non pas tant à leurs pratiques concrètes qu'à leurs justifications théoriques par les philosophes. Ainsi au livre VI, c'était la distinction entre théologie fabuleuse et théologie civile pourtant si fortement professée par Varron qui était rendue illusoire par Augustin ; au livre VII, c'était l'effort pour Varron de ramener la théologie civile à la naturelle qui était ruiné ; au livre VIII, c'était la théologie naturelle des Platoniciens qui était taxée d'incohérence puisqu'elle cherchait à justifier, par une médiation prétendument nécessaire et efficace des démons, le culte des dieux par l'intermédiaire de jeux scéniques et de sacrifices. Ainsi donc, Augustin s'est employé, dans chacun de ces livres et à trois plans différents, à ruiner les justifications théoriques du culte païen. Il en ressort la conclusion, d'autant plus forte qu'elle est implicite, que le culte païen n'est soutenu que par une véritable idéologie religieuse. Mais l'objectif explicite, lui, et dont nous avons pu dire que, tout en étant constamment rappelé, il était un peu mis de côté, consistait à montrer que ce culte était incapable d'assurer la vie éternelle. Ainsi, tout se passe comme si Augustin établissait une corrélation forte entre polythéisme et cultes limités à la dimension temporelle et terrestre. Il n'est donc pas étonnant, qu'en réponse à cette idéologie religieuse dénoncée dans les livres de la première partie de *La Cité de Dieu*, Augustin déploie des livres XI à

XXII —et singulièrement au livre XIX avec la notion de *Pax*— une téléologie de l'accomplissement qui établit la corrélation inverse entre culte au Dieu unique et accomplissement de tout τέλος humain dans une jouissance éternelle de Dieu. Car, tout en cherchant à la dépasser, la spéculation théologique d'Augustin s'inscrit bien dans celle, commune à toute la philosophie ancienne, qui cherche à résoudre le « problème de la fin de l'homme »¹.

A. Des philosophies classiques à la théologie

Comme nous avons pu dire qu'Augustin visait à « hisser » l'historiographie humaine à un niveau supérieur, de même vise-t-il à faire déboucher la sagesse humaine sur un autre plan. Pour ce faire, il cherche d'abord à définir le souverain bien —*summum bonum*, τέλος ou *finis* de l'homme—, objet de la sagesse antique comme étant la jouissance de Dieu (*frui Deo*). Puis, utilisant la distinction stoïcienne entre les deux ordres de l'usage (*uti*) et de la jouissance (*frui*), il parvient à relativiser les biens de ce monde pour les faire servir (*uti mundo*), en les y rapportant (*referre*), à la jouissance de biens éternels en Dieu (*frui Deo*). Ainsi, s'ils peuvent servir, conformément à l'*ordo*, à une certaine paix et à une certaine justice, seule leur subordination au Dieu unique leur permettra d'atteindre la véritable Paix et la véritable Justice éternelles.

a) Le τέλος de l'homme : *Frui Deo*

D'accord avec toutes les sagesse antiques pour faire du bonheur le souverain bien de l'homme —*summum bonum*, τέλος ou *finis*—, l'objet de la Sagesse, Augustin rompt avec elles dans la mesure où il place ce souverain bien hors de l'homme : dans la jouissance de Dieu (*frui Deo*).

¹ En reprenant volontairement ces mots au sous-titre de l'ouvrage de R. Holte (*Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962), nous soulignons la dette du développement qui s'ouvre « A. Des philosophies classiques la théologie » à l'égard de cet ouvrage magistral.

1° Le *summum bonum*, τέλος ou *finis* de l'homme, objet de la sagesse antique

Il ne saurait être question ici d'expliquer la position de chacune des écoles philosophiques de l'Antiquité sur la définition de ce qui constitue, à ses yeux, le souverain bien de l'homme, car cela reviendrait à exposer toute la partie éthique de chacune de ces philosophies¹, mais seulement, en les évoquant successivement, de montrer qu'en effet, la spéculation sur le souverain bien, leur est commune malgré les divergences de ses définitions, de faire remarquer que leur est commun aussi de restreindre cette recherche en l'homme et, à l'occasion, de fournir des repères utiles à la compréhension des trois premiers chapitres du livre XIX de la *Cité de Dieu* qui s'ouvre sur un panorama de ces définitions.

C'est Aristote² le premier qui a posé que toute activité humaine vise quelque chose de bon, c'est-à-dire une fin (τέλος)³, mais que,

« S'il est exact qu'il y ait quelque fin de nos actes que nous voulons pour elle-même, tandis que les autres fins ne sont recherchées que pour cette première fin même [...], il est évident que cette fin dernière peut être le bien et même le bien suprême. »⁴

C'est lui aussi qui a identifié ce bien suprême avec la vie heureuse⁵ (εὐδαιμονία) et qui « a déjà écarté toute tentative de déterminer le *télos* de l'homme à partir de quelque chose se trouvant hors de l'homme. »⁶, comme l'effort de Platon pour déduire l'éthique de l'Idée du Bien⁷. Au contraire, il fait résider le souverain bien dans une certaine activité (l'ἐνέργεια) et non seulement dans une puissance (δύναμις), plus précisément dans l'activation des facultés de l'âme propres à l'homme en conformité avec la raison (ἐνέργεια κατὰ λόγον), encore plus précisément dans l'exercice de la plus parfaite des vertus intellectuelles

¹ C'est l'objet de la première partie de l'ouvrage de R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, *Op. cit.* intitulée « *FINIS BONORVM SECTATORES*. La spéculation téléologique dans la philosophie ancienne » (p. 11-73). et dont nous dépendons étroitement pour l'ensemble de cette première partie de chapitre « A. Des philosophies classiques à la théologie ».

² Voir R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, *Op. cit.*, « Chapitre II : La spéculation téléologique d'Aristote », p. 23-28.

³ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1.

⁴ Aristote, *Op. cit.*, I, 2, 1 : « εἰ δὴ τι τέλος ἔστι τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο [...] δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. »

⁵ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 2.

⁶ R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, *Op. cit.*, p. 24.

⁷ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 6.

(διανοητικαί) : la sagesse (σοφία) qui est contemplation (θεωρία)¹. Si, en tant que τέλος, la contemplation se suffit à elle-même (αὐταρκες) et si, des trois catégories de biens que reconnaît Aristote, seuls les biens de l'âme peuvent constituer le τέλος, les deux autres biens — biens du corps et biens extérieurs — sont nécessaires, secourables ou utiles.

Tandis que les Épicuriens² font du plaisir (*uoluptas*) le souverain bien dont ils ont gardé la définition classique de « *ce à quoi tout autre se réfère tandis que celui-ci ne doit se référer à rien d'autre* »³, les Stoïciens sont assez proches des Péripatéticiens dans la mesure où ils voient, les uns comme les autres, le τέλος s'accomplir dans la perfection de l'âme. Zénon fondait même cette affirmation sur la doctrine de l'« appropriation » (οἰκειώσεις), mouvement par lequel tout être vivant tend vers ce qui préserve sa propre nature et écarte ce qui lui est nuisible. En effet, tandis que l'enfant, par cette « appropriation » recherche pour eux-mêmes les « biens primordiaux de la nature » (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν – *prima elementa naturae*) que sont la santé, la force et les facultés corporelles⁴, cette même appropriation lui fait reconnaître, une fois adulte, le bien favorable à sa nature dans la seule raison et le souverain bien dans la seule vertu ; et les « biens primordiaux de la nature » deviennent des « indifférents » (ἀδιάφορα), les actes par lesquels ils sont recherchés, des actes seulement « convenables » (καθήκοντα – *officia*) à distinguer des actes pleinement moraux (κατορθώματα – *recte facta*) qui, seuls, réalisent le souverain bien de l'homme⁵. Par rapport à Aristote, cette position des Stoïciens est apparue comme une radicalisation de la dimension rationnelle du τέλος humain, la vertu étant auto-suffisante pour le bonheur (αὐταρκης πρὸς εὐδαιμονίαν⁶) à l'exclusion des biens du corps ou des biens extérieurs auxquels Aristote reconnaissait une valeur morale comme biens nécessaires, secourables ou utiles.

C'est à cette radicalité stoïcienne que s'attaque l'Ancien Académicien

¹ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1.

² Voir R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, *Op. cit.*, p. 32.

³ Cicéron, *De Finibus bonorum et malorum*, I, IX, 29 : « *ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam* ».

⁴ Voir Cicéron, *De Finibus bonorum et malorum*, III, v, 17-19.

⁵ Voir Cicéron, *De Finibus bonorum et malorum*, III, vi, 20.

⁶ Voir Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, VII, 127 ; Cicéron, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 27, 79.

CHAPITRE VIII. PAX : UNE TELEOLOGIE DE L'ACCOMPLISSEMENT

Antiochus selon le compte-rendu de Pison au cinquième livre du *De Finibus bonorum et malorum* de Cicéron. Invoquant la définition aristotélicienne de l'homme comme corps et âme, il réhabilite la place des biens de la nature dans le τέλος humain censé accomplir l'homme tout entier. Mais en même temps, attaché avec les Stoïciens à l'idée d'autarcie de la vertu, il refuse que ces biens extérieurs entrent dans le τέλος¹. On ne sera pas étonné de voir Varron, élève d'Antiochus choisir, lui aussi, dans son *De Philosophia* résumé par Augustin aux premiers chapitres du livre XIX de *La Cité de Dieu*² et au nom d'une définition de l'homme comme composé d'un corps et d'une âme, de définir le bonheur comme jouissance des biens primordiaux de la nature pour eux-mêmes et de la vertu pour elle-même plutôt que la jouissance exclusive des uns ou de l'autre³.

2° Les premières affirmations du *Frui Deo*

Mais qu'elles situent le τέλος de l'homme dans les biens primordiaux de la nature, dans la seule vertu ou dans les deux, les sagesse classiques ne le cherchent pas en dehors de l'humain, même si la contemplation aristotélicienne est quelque chose de divin (« θεῖον τι »⁴)⁵ puisqu'au contraire il est l'accomplissement de la nature de l'homme. L'affirmation augustinienne que ce τέλος consiste dans la jouissance de Dieu (*frui Deo*) constitue donc une rupture forte.

Pourtant, dans le *Contra Academicos* de 386, Augustin qui part de l'axiome « *Nous voulons tous être heureux* »⁶, définit la vie heureuse comme celle qui est vécue en accord avec la raison en des termes que les Stoïciens contemporains de Cicéron auraient pu prononcer eux-mêmes en réponse aux attaques des mêmes Sceptiques qu'Augustin prend alors pour cibles :

¹ Cicéron, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 23, 68.

² Voir *C. D.*, XIX, 1, 2-III.

³ Voir *C. D.*, XIX, III.

⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 9, 3.

⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 8, 7.

⁶ Augustin, *Contra Academicos*, I, 2, 5 : « *Beati certe [...] esse uolumus* » - Cf. Augustin, *De Trinitate*, XIII, 4, 7 – Cf. Sénèque, *De beata Vita*, 1.

« *Qu'est-ce d'autre, dis-je, que la vie heureuse si ce n'est une vie menée en accord avec ce qu'il y a de meilleur en l'homme ? [...] Et qui, dis-je, pourrait mettre en doute qu'il n'y a pas de meilleure part de l'homme que cette partie de son âme au commandement de laquelle toutes les autres parties qui sont dans l'homme doivent obéir ? Or, on peut l'appeler [...] esprit ou raison.* »¹

Sans doute cette raison est-elle, dans l'esprit d'Augustin, celle-là même qui peut mener l'homme à la contemplation purifiée du monde intelligible qu'il identifie alors à l'intellect divin ? D'autant qu'au livre III de ce même *Contra Academicos*, profitant du doute exprimé par les Sceptiques sur la possibilité pour le sage d'atteindre la vérité, Augustin affirme que la religion du Christ Vérité incarnée est la seule voie et la seule philosophie pour atteindre le *τέλος* :

« *La seule école de philosophie parfaitement vraie [...] est celle du monde intelligible auquel la subtilité de la raison n'aurait jamais ramené les âmes aveuglées [...] si le Dieu souverain [...] n'avait incliné et abaissé jusqu'au corps humain l'autorité de la Raison divine, de telle sorte qu'excitées non seulement par les préceptes, mais encore par les œuvres de celle-ci, les âmes pussent [...] rentrer en elles-mêmes et regarder la patrie* »²

Mais ce n'est que dans le *De beata Vita*, contemporain du *Contra Academicos* que la définition augustinienne du bonheur, de stoïcienne, reçoit une formulation plus platonicienne : comme possession de Dieu — « *Celui-là est bienheureux, qui possède Dieu* »³ — et, surtout, définitivement augustinienne, comme jouissance de Dieu (*frui Deo*). Cette dernière formulation est l'aboutissement d'un raisonnement. En effet, pour désigner la vertu dans laquelle est censée consister la béatitude, Augustin choisit le terme de « *animi moderatio (observation de la juste mesure par l'âme)* »⁴, et, après avoir défini Dieu comme la « *mesure suprême (summus modus)* », est forcé de conclure que celui qui est bienheureux a la jouissance de Dieu :

¹ Augustin, *Contra Academicos*, I, 2, 5 : « *Quid censes, inquam, esse aliud beate uiuere nisi secundum id quod in homine optimum est uiuere ? [...] Quis, inquam, dubitauerit nihil esse aliud hominis optimum quam eam partem animi, cui dominantem obtemperare conuenit cetera quaeque in homine sunt ? haec autem [...] mens aut ratio dici potest.* »

- Voir R. Holte, *Béatitude et Sagesse, Op. cit.*, p. 195 et, plus largement, sur tout ce point, le « Chapitre XVI : L'évolution de la pensée téléologique chrétienne d'Augustin », p. 193-206.

² Augustin, *Contra Academicos*, III, 19, 42 : « *una uerissima philosophiae disciplina [...] est [...] alterius intelligibilis, cui animas [...] caecatas [...] ista ratio subtilissima reuocaret, nisi summus deus [...] diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et resipere patriam [...] potuissent.* »

³ Augustin, *De beata Vita*, 2, 11 : « *Deum [...] qui habet, beatus est.* »

⁴ Augustin, *De beata Vita*, 4, 33.

« Donc celui-là est heureux qui, par la vérité, est parvenu jusqu'à la Mesure suprême. C'est cela posséder Dieu par les facultés de son esprit, ou encore jouir de Dieu (*Deo perfrui*). »¹

b) Le Sage chrétien : *Vti mundo — frui Deo*

Dans son souci de hisser la sagesse classique comme quête du bonheur jusqu'au plan de Dieu, Augustin ne pouvait pas ne pas utiliser la spéculation téléologique de Plotin qui, contrairement aux précédentes, et dans la tradition du Moyen Platonisme, donnait au *τέλος* un caractère nettement religieux². Au prix d'une utilisation très particulière de la hiérarchie des biens dans le septième traité de la première Ennéade, Augustin parviendra à affirmer que Dieu est le bien de l'âme. Plus tard dans le *De Doctrina christiana*, il trouvera dans l'opposition stoïcienne entre les ordres de l'usage (*uti*) et de la jouissance (*frui*) et surtout dans la possibilité de référer (*referre*) le premier au second des outils conceptuels pour penser la sagesse chrétienne comme une jouissance de Dieu (*frui Deo*) passant par un usage du monde (*uti mundo*).

1° Dieu comme bien de l'âme : L'utilisation de Plotin

Dans le *De Moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* datant de 388, Augustin semble vouloir continuer la réflexion à partir du point où elle en était restée dans le *De beata Vita*, à savoir la définition du souverain bien comme jouissance de Dieu (*frui Deo*), formule qu'il reprend en effet au seuil de l'œuvre³ sans plus éprouver le besoin de la démontrer mais seulement de la confirmer grâce à des appuis qui, cette fois, situent explicitement le bien suprême hors de l'âme elle-même, dans quelque chose qu'elle doit suivre — elle ne peut pas se mettre à la

¹ Augustin, *De beata Vita*, 4, 33-34 : « *quisquis igitur ad summum modum per ueritatem peruenerit, beatus est. hoc est animis deum habere, id est Deo perfrui* ».

² Voir R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, *Op. cit.*, « Chapitre IV : La spéculation téléologique de Plotin », p. 45-61.

³ Voir Augustin, *De Moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum*, I, 3, 4.

suite d'elle-même puisqu'elle est sans sagesse¹. Ces appuis, Augustin ne les nomme pas, mais R. Holte les trouve dans le septième traité de la première Ennéade² où Plotin, établissant une hiérarchie à quatre degrés —corps, âme, intelligence (νοῦς), Dieu—, situe *la cause* du bien de chaque degré dans le degré supérieur : *la cause* du bien du corps (la forme), dans l'âme ; *la cause* du bien de l'âme (la vie) dans l'intelligence, *la cause* du bien de l'intelligence en Dieu³. Cette dépendance vis-à-vis du degré supérieur est une occasion qu'Augustin saisit pour faire de Dieu, le bien de l'âme c'est-à-dire, puisqu'il a posé précédemment que le bien suprême de l'âme était aussi le bien suprême du corps et de l'homme tout entier⁴, le bien suprême ou τέλος de l'homme tout entier. On aura remarqué la suppression du nom « cause » dans la reprise augustinienne de Plotin : « le bien de chaque degré devient ce qui, pour Plotin, était la 'cause' de ce bien »⁵. C'est que pour Plotin, comme pour tout sage antique, le τέλος de l'homme est le développement de ce qui existe en puissance en lui, même s'il a besoin d'une cause extérieure pour l'éveiller. La suppression de ce simple mot signale bien qu'avec Augustin, est pleinement assumée une conception du τέλος de l'homme qui le situe définitivement à l'extérieur de lui-même et de sa vertu : en Dieu même.

2° Vti – frui – referre : Le *De Doctrina christiana*

Dans le *De Doctrina christiana* dans lequel R. Holte trouve « la spéculation téléologique d'Augustin en son état achevé »⁶, on retrouve la même gradation ontologique que dans le *De Moribus* —Dieu, l'âme, le corps— avec pourtant une division en deux de l'âme qui donne une répartition des *res* en quatre

¹ Voir Augustin, *De Moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum*, I, 5, 8.

² Voir R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, *Op. cit.*, p. 198-200. Nous nous permettons ici encore de suivre de près celui qui a précisément, relu toute l'élaboration de la première pensée d'Augustin à partir de cette notion de τέλος que nous verrons à l'œuvre dans la *Cité de Dieu* comme il l'entrevoit lui-même (voir *Op. cit.*, 204-205).

³ Voir Plotin, *Ennéades*, I, 7, 1.

⁴ Voir Augustin, *De Moribus*, I, 5, 7.

⁵ R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, *Op. cit.*, p. 199.

⁶ R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, *Op. cit.*, p. 200. Nous suivrons encore pour ce point l'ouvrage de Holte (p. 200-203).

catégories — au dessus de chacun, Dieu-Trinité ; à son niveau, les âmes des autres et sa propre âme ; au-dessous, les corps¹ — parmi lesquelles on ne sera pas surpris de voir Augustin mettre à part Dieu-Trinité comme seule *res* divine. Ce qui est vraiment nouveau est l'affirmation augustinienne que, si chacune des quatre catégories de *res* peut être prise comme objet d'amour, seule la *res* divine est destinée à être un objet d'amour de « jouissance » (*frui*), les autres n'étant faites que pour un amour d' « usage » (*uti*) :

« De toutes les choses dont nous avons parlé, il ne faut jouir (*fruentum*) que de celles que nous avons désignées comme stables et éternelles, et pour y parvenir, user (*utendum*) seulement de toutes les autres. »²

On aura reconnu dans ces catégories de « jouissance » (*frui*) et d' « usage » (*uti*) la reprise d'une terminologie stoïcienne qui la met en rapport avec la distinction entre l'*honestum* (bien moral absolu) et l'*utile* (simples valeurs ou objets de préférence), seul l'*honestum* devant être objet de jouissance (*frui*) tandis que l'*utile* ne peut être objet que d'usage (*uti*)³. Mais le plus grand apport du stoïcisme n'est peut-être pas tant dans cette distinction de deux ordres — bien moral absolu, valeurs relatives — auxquels Augustin superpose sa distinction ontologique fondamentale entre Créateur et bien créés, que dans la conviction stoïcienne que la moralité d'une action n'est pas constituée par son objet mais dans un choix conscient par rapport à une norme morale absolue, ce choix dût-il porter sur des objet « utiles (*utilia*) ». Une notion est alors capitale dans la pensée augustinienne, celle qui désigne le fait de « rapporter » (*referre*) un usage (*uti*) à une jouissance (*frui*) : « L'amour caractérisé par l'*uti* devient moral par référence (*referri*) à l'amour dont l'acte est un *frui*. »⁴. Et comme, avec Augustin, le bien moral absolu

¹ Augustin, *De Doctrina christiana*, I, 23, 22 : « Donc, tandis les quatre sont objets d'amour : l'une qui est au-dessus de nous, l'autre que nous sommes, la troisième qui est à côté de nous, la quatrième qui est en-dessous de nous [...] (*Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod juxta nos est, quartum quod infra nos est [...]*) ».

² Augustin, *De Doctrina christiana*, I, 22, 20 : « *In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commerauimus ; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfruitionem peruenire possimus.* »

³ Augustin, parfaitement au courant de cette terminologie, la fait volontiers sienne. — Cf. *De diuersis quaestionibus* 83, 80 : « Or, 'l'honnête' doit être objet de jouissance tandis que l'utile doit l'être d'usage (*Fruendum est autem honestis, utendum uero utilibus*) ».

- Voir J.-M. Fontanier, « Sur l'analogie augustinienne *Honestum / utile, Frui / uti* », *RSPH*, 84, 2000, p. 361-397 et O O'Donovan, « *Vsus and fruitio in Augustine, De Doctrina christiana, I* », *Journal of Theological Studies*, 33/2, 1982, p. 361-397.

⁴ R. Holte, *Béatitude et Sagesse, Op. cit.*, p. 202.

(*honestum*) a reçu un sens transcendant —qu'il n'avait pas chez les Stoïciens— au point de se confondre avec Dieu, R. Holte peut formuler ainsi « le point central de la morale augustinienne : la moralité de l'amour d'usage ne se définit pas par l'objet aimé, mais par le choix qui en est fait pour sa conformité avec la loi morale, c'est-à-dire par référence à l'amour de Dieu »¹ Tout est dans le fait de rapporter ou non l'amour des choses, de soi-même ou des autres à Dieu. Ainsi, par exemple aimer son prochain —mais cela pourrait être dit de soi-même ou de la création— en rapportant ces amours à Dieu, c'est aimer Dieu : « Donc aimer selon la règle son prochain, c'est se comporter avec lui de telle sorte que lui aussi aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit. »² À l'inverse, ne pas rapporter ces amours à Dieu, c'est aimer les autres, la création ou soi-même pour eux-mêmes : « si <quelqu'un> s'aime pour lui-même, il ne se rapporte plus à Dieu »³. Et ce n'est peut-être pas un hasard si au livre IV des *Confessions*, la méditation sur la perte de l'ami aimé pour lui-même est jointe à l'évocation du *De Pulchro et Apto* où Augustin semblait opposer deux ordres du Beau —le Beau absolu et le Beau relatif, par harmonie— car il est possible, à l'école des Stoïciens, de mettre en correspondance esthétique et éthique.

c) *Ordo, Pondus, Pax et Iustitia*

« La jouissance de Dieu » (*frui Deo*) : telle est donc la définition du souverain bien à laquelle aboutit la spéculation téléologique d'Augustin ou, si l'on veut être plus complet, « l'usage du monde » (*uti mundo*) en vue de « la jouissance de Dieu » (*frui Deo*). La formule se rencontre d'ailleurs au livre XV de la *Cité de Dieu* et on peut y lire une définition de la vie heureuse dans la tradition de la sagesse antique puisqu'elle décrit la vie des « bons » (*boni*), correspondant

¹ R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, *Op. cit.*, p. 203.

² Augustin, *De Doctrina christiana*, I, 22, 21 : « *Quisquis ergo recte diligit proximum, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligat Deum.* »

³ Augustin, *De Doctrina christiana*, I, 22, 21 : « *Si autem se propter se diligit, non se refert ad deum.* »

biblique des « sages » païens : « *les bons usent du monde pour jouir de Dieu* »¹. Mais, s'il fallait réduire cette formule à un mot, lequel choisirait Augustin ? On peut penser à *Iustitia* ou à *Pax*.

1° *Ordo et Iustitia*

Les Stoïciens établissaient volontiers des homologies « horizontales » si l'on peut dire c'est-à-dire sans idée de hiérarchie entre des propositions comme celles-ci :

« Dieu commande à l'homme. »

« L'âme commande au corps. »

« La raison commande (« *imperat* »)² aux passions.³ »⁴

De ce qui précède, on comprend qu'Augustin, qui retrouve dans ces homologies les trois degrés fondamentaux de sa hiérarchie — le corps, l'âme, Dieu — soit tenté d'établir un lien de dépendance entre ces propositions seulement homologiques pour les Stoïciens. Pour le dire autrement, là où les Stoïciens posent que Dieu commande à l'homme, c'est dire que l'âme commande au corps ou que la raison commande aux passions, Augustin dit : l'âme ne commande vraiment au corps ou la raison aux passions que *si* Dieu commande à l'homme. Ce glissement est, en effet, pour Augustin un moyen de hisser la sagesse païenne au niveau de Dieu ce qui est bien son souci puisque, pour lui, le *τέλος* de l'homme, objet de la sagesse est dans un au-delà de l'homme, dans la jouissance de Dieu. Il n'y aura donc pour lui de vraie justice — l'âme ne commandera vraiment au corps et la raison aux passions, puisque c'est ainsi que les philosophes définissent la justice — que *si* Dieu commande à l'homme. Dans cette correspondance entre

¹ C. D., XV, VII, 1 : « *Boni [...] ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo* ».

² Cf. Cicéron, *Tusculanes*, IV, VI, 11-14.

³ Cf. Chrysippe, *S. V. F.*, II, fr. 838.

⁴ C'est sur ces homologies fondées sur l'ordre cosmique « De même que le Soleil est le guide (*dux*) des Astres du monde, de même Dieu commande à l'homme, l'âme commande au corps et la raison commande aux passions [...] » que, dans le célèbre « Songe de Scipion », Cicéron (*De Republica*, VI, XVII) justifie en poursuivant la série de ces homologies que « [...] le Prince Idéal doit commander à la Cité ». — Voir P. Cambronne, « *Princeps*. Esquisse d'une histoire d'une idéologie : Du principat au Dominat ».

degrés d'une hiérarchie ontologique statique et degrés d'une hiérarchie dynamique de valeurs, on aura reconnu à l'œuvre la notion d'*ordo*. Le *τέλος* de l'homme pourrait donc s'appeler *Iustitia*.

2° *Ordo, Pondus et Pax*

Or, dans le livre XIX qui s'ouvre précisément sur l'inventaire des différentes définitions données par les multiples écoles de philosophie antique de ce qui constitue pour elles le *τέλος* de l'homme, c'est le nom de « *pax* » qu'Augustin privilégie pour nommer la fin (*finis* – *τέλος*) de l'homme, même s'il juge nécessaire de lui adjoindre l'expression « *paix dans la vie éternelle* » à moins qu'on ne préfère « *vie éternelle dans la paix* »¹. Comment expliquer cette préférence pour la notion de « *pax* », quand il s'agit pour Augustin de définir le *τέλος* de l'homme ?

Une première raison est donnée par le contexte : c'est qu'Augustin y parle en réalité de « fin » (*finis* – *τέλος*) de la Cité de Dieu et non de l'homme considéré comme individu, ce qui d'ailleurs est une manière de mieux prendre en compte cette conviction pourtant partagée par toute l'Antiquité que « l'homme est un animal social ». Si l'on intègre la dimension sociale de l'homme, la notion de « *pax* » définit mieux l'accomplissement de l'être humain.

Une seconde raison est que le mot de « *pax* », plus que celui de « *iustitia* » connote l'idée de repos dans la stabilité absolue. Or, c'est bien dans ce repos absolu qu'Augustin, pensant à la notion aristotélicienne de « lieu propre » (*οἰκεῖος τόπος*)², place la « fin » de l'homme autant comme traduction latine du grec *τέλος* qu'en son sens temporel comme le suggère le fait qu'il applique à l'histoire de l'humanité un schéma en six âges reprenant les six jours de la création et débouchant, le septième jour, sur le repos. Vers ce repos, l'homme est entraîné par son Poids (*Pondus*) au sens gravitationnel du terme. Mais la vraie Paix, tout comme la vraie Justice n'étant acquise que par obéissance à l'*ordo*, il n'est pas

¹ C. D., XIX, XI : « *pax in aeterna uita [...] uita aeterna in pace* ».

² Voir Aristote, *Physique*, 212 b 33 ; 253 b 34.

étonnant que les notions de *Pondus* et d'*Ordo* soient mises en correspondance lorsqu'Augustin met en parallèle la triade « Mesure-Nombre-Poids » (*Mensura-Numerus-Pondus*) inspirée du verset 21 du chapitre 11 de la *Sagesse* et celle-ci « Règle-Forme-Mesure » (*Modus-Species-Ordo*) dans une application de ce verset à la création des six jours¹.

Dès lors qu'Augustin a choisi le nom de « *Pax* » pour nommer le souverain bien de l'homme dans sa dimension sociale, en « cité », la paix de la Cité de Dieu pleinement accomplie sera la paix éternelle ou finale (*Pax aeterna* ou *finalis*) qui, seule, consistera dans la jouissance de Dieu (*frui Deo*) ; la cité terrestre (*ciuitas terrena*) consistera dans la jouissance d'une paix terrestre (*frui pace terrena*) obtenue grâce à l'usage des biens temporels (*uti temporalibus rebus*) tandis que la Cité de Dieu en pèlerinage (*ciuitas caelestis peregrinans*) consistera à rapporter cette même paix terrestre obtenue, elle aussi, grâce à l'usage des biens terrestres, à la paix céleste (*referre terrenam ad caelestem pacem*). Mais ce τέλος qui est la pleine jouissance de Dieu répond à un ἀρχή : le désir de Dieu inscrit dans la *memoria* la plus archaïque et pour ainsi dire immémoriale de l'homme. Et cette histoire est doublée, chez les damnés, par une histoire parallèle qui mène de l'ἀρχή du semeur d'ivraie (l'*antiquus peccator*) au τέλος de la mort éternelle. Cicéron n'avait-il pas envisagé, en parallèle avec les « fins des biens » (*fines bonorum*), des « fins des maux » (*fines malorum*) ?

¹ Voir Augustin, *De Genesi ad litteram*, IV, III, 7 – VII, 14.

B. Mise en œuvre : Le schéma Désir de Dieu – Pèlerinage terrestre – Patrie céleste : de l'ἀρχή au τέλος

En complément des trois parcours de l'Histoire —au sens de cette histoire hissée au point de vue de Dieu— que nous avons déjà pu lire dans les livres XI à XXII de la *Cité de Dieu* —pour la première, grâce à la notion d'*Aeternitas* et à travers le schéma *Distensio – Intentio – Extensio* ; pour la deuxième, grâce à la notion d'*Ordo* et à travers le schéma *ordo naturae* – rupture de l'ordre – *ordinatio* et, pour la troisième, grâce à la notion de *Ciuitas* et à travers le schéma séparation – mélange – séparation—, nous croyons donc pouvoir proposer un dernier parcours de ces livres de la seconde partie autour de la notion de *Pax* et à travers un schéma Désir de Dieu – Pèlerinage terrestre – Patrie céleste qui mène du désir le plus archaïque de l'homme à son accomplissement : de l'ἀρχή au τέλος. Mais, en dehors du fait que ce parcours se concentrera principalement sur une lecture du livre XIX¹, nous devons signaler une autre particularité de ce dernier parcours par rapport aux trois précédents : son déroulement historique est moins net que jamais puisqu'en particulier, les deux cités étant entremêlées, la paix de la cité terrestre (*ciuitas terrestris*) et la paix de la cité céleste en pèlerinage (*ciuitas caelestis peregrinans*), sont simultanées. Pour autant, plus que jamais, il s'agit bien d'un parcours de l'humanité en marche, son τέλος qu'Augustin a défini comme la jouissance de Dieu (*frui Deo*) étant figuré par la métaphore biblique de la Patrie céleste.

¹ Voir W. P. Haggerty, « Augustine and the 'Mixed Life' and Classical Political Philosophy. Reflections on Composition in Book 19 of the City of God », *Augustinian Studies*, n°23, 1992, p. 149-163.

a) L' ἀρχή : La *memoria Dei*

Si Augustin avait voulu situer l'origine de cette quête de la jouissance de Dieu dans un commencement essentiellement temporel, il aurait développé, au livre XII, le thème de la béatitude d'Adam et d'Ève au Paradis comme une première jouissance de Dieu. Or, ce n'est pas vraiment le cas. C'est le signe qu'il situe cette origine dans un désir archaïque de l'homme, son désir de Dieu logé dans la *memoria Dei*, lieu le plus reculé et comme im-mémorial des palais de sa Mémoire.

1° *Adhaerere Deo*

Nous avons déjà fait remarquer que, dans les trois autres parcours, Augustin prenait grand soin d'éviter d'utiliser des schémas cycliques pour sa lecture de l'Histoire¹. Il semble avoir conservé le même souci pour ce dernier parcours puisque la béatitude des anges comme des premiers hommes n'est pas définie par l'expression « *frui Deo* » (jouissance de Dieu) mais par celle-ci « *adhaerere Deo* » (union à Dieu). Ainsi, au début du livre XII, est-ce cette union à Dieu, appelée implicitement souverain bien², ou cette séparation de lui qui fait le bonheur ou la misère, respectivement des bons et des mauvais anges :

« La béatitude de ceux-là a donc pour cause leur union à Dieu (*adhaerere deo*) ; la misère de ceux-ci doit s'expliquer par la cause contraire, la séparation de Dieu. »³

De même, lorsque, plus loin, Augustin cherche à montrer qu'il n'y a pas quatre cités mais deux seulement —une bonne et une mauvaise— communes aux

¹ C'est évident dans notre premier schéma où l'*Extensio* ne saurait se confondre avec l'*Intentio*. Mais c'est vrai aussi dans le deuxième où l'*ordinatio* n'est pas le pur et simple retour à l'ordre et même dans le troisième où l'ultime séparation n'est pas de même nature que la séparation initiale.

² Voir *C. D.*, XII, 1, 3 : (en parlant des anges) : « Sans être le souverain bien, puisque Dieu est un plus grand bien, ils sont pourtant de grands biens ces êtres changeants qui, pour être heureux, peuvent adhérer au bien immuable (*quamquam ergo summa non sint, quibus est deus maius bonum: magna sunt tamen ea mutabilia bona, quae adhaerere possunt, ut beata sint, inmutabili bono*). »

³ *C. D.*, XII, 1, 3 : « *beatitudinis igitur illorum causa est adhaerere deo; quocirca istorum miseriae causa ex contrario est intellegenda, quod est non adhaerere deo.* »

hommes et aux anges, il produit cet argument que leur bien réside dans la même « union à Dieu (adhaerere Deo) » :

« Ce n'est pas non plus seulement du bien des hommes, mais premièrement et principalement de celui des anges qu'il est écrit : Pour moi le bien est d'adhérer à Dieu (adhaerere deo).¹ »²

Sans doute, ce choix de l'expression « adhaerere deo » plutôt que « frui Deo » n'est-il qu'un indice du fait qu'Augustin évite le schéma cyclique. Plus indéniable est le fait qu'il ne s'étend pas, comme il pourrait le faire dans ce livre XII, sur une peinture du bonheur de l'homme avant le péché.

2° Un deuxième sens de « memoria »

Cette « lacune » du livre XII nous dit aussi que la quête du bonheur s'enracine en l'homme dans un avant-temps, une strate archaïque. Mais, cela c'est dans le livre X des *Confessions* qu'Augustin l'exprime le mieux, dans la mesure de l'exprimable³. En effet, chercher le bonheur c'est chercher Dieu :

« En vérité, lorsque je te cherche, toi, ô mon Dieu, c'est le bonheur que je cherche. »⁴

Et, puisque tous les hommes cherchent le bonheur —c'est-à-dire Dieu—, c'est qu'il a été conservé dans la mémoire :

« Mais dans quel lieu de ma mémoire demeures-tu, Seigneur ? Où y demeures-tu ? Quelle chambre t'y es-tu fabriquée ? Quel sanctuaire t'y es-tu édifié ? »⁵

À cette question douloureuse, Augustin n'a que des réponses négatives :

« En évoquant ton souvenir, je suis, en effet, monté au-delà des éléments de la mémoire que j'ai en commun avec les bêtes : je ne t'y ai pas trouvé, parmi les images des objets corporels⁶. Parvenu là où j'avais mis en dépôt les

¹ Ps. 72, 28.

² C. D., XII, IX : « nec tantum hominum, sed primitus praecipueque angelorum bonum esse, quod scriptum est : mihi autem adhaerere deo bonum est. hoc bonum quibus commune est ».

³ - Voir Augustin, *Confessions*, X, XX, 29-XXVIII, 39.

- Voir P. Cambronne, « Voyage et découverte(s) au pays de Mémoire », *L'Imaginaire de la Découverte, Eidolon*, n°42, 1994, pp. 41-52.

⁴ Augustin, *Confessions*, X, XX, 29 : « Cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero. »

⁵ Augustin, *Confessions*, X, XXV, 36 : « Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? »

⁶ Voir Augustin, *Confessions*, X, VIII, 13.

affects de mon âme, je ne t'y ai pas trouvé non plus¹. J'entrai dans la résidence même que possède mon esprit dans la mémoire² — car l'esprit se souvient aussi de lui-même³ —, et tu n'y étais pas. »⁴

Pour autant, c'est bien dans la mémoire qu'Augustin situe le souvenir de Dieu et le souvenir du bonheur qui déclenche leur quête inlassable :

« Pourquoi chercher quel lieu de ma mémoire tu habites, comme s'il y avait là des lieux distincts ? Tu habites en elle, c'est certain, puisque, du jour où je te connus, je me souviens de toi, et que c'est en elle que je te trouve, quand j'évoque ton souvenir. »⁵

Cette « mémoire de Dieu (*memoria Dei*) »⁶ comme lieu au sens psychanalytique n'a que peu de rapport avec la capacité psychologique de l'âme comme *distensio animi* et qui nous avait permis de donner un premier sens au titre de ce travail — « La Cité de Dieu de Saint Augustin : une œuvre de mémoire » — justifié par le constat qu'Augustin déploie en seconde partie de l'œuvre une saisie de l'histoire capable à la fois d'embrasser le passé et l'avenir *secundum distentionem* et d'entrer, par la présentification, dans le point de vue *secundum intentionem* concentré et surplombant de Dieu sur eux. Aussi pouvons-nous souligner maintenant un autre sens de ce titre. L'histoire de l'humanité est « œuvre de mémoire » au sens où, enracinée dans un désir de Dieu enfoui dans sa mémoire, immémoriale et archaïque, elle se déploie comme une quête de cet objet de mémoire et de désir jusqu'à son accomplissement qui réalise son *τέλος*. Augustin ne clôt-il pas sa méditation du livre X des *Confessions* par l'hymne célèbre « *Bien tard, je t'ai aimée [...] »⁷ qui comporte cette hymne :*

*« Quand j'aurai adhéré à toi de tout mon être,
Alors, plus de douleur, plus de fatigue, nulle part ;*

¹ Voir Augustin, *Confessions*, X, XIV, 21-22.

² Voir Augustin, *Confessions*, X, IX, 16-XIII, 20.

³ Voir Augustin, *Confessions*, X, VIII, 14-15.

⁴ Augustin, *Confessions*, X, XXV, 36 : « *Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras.* »

⁵ Augustin, *Confessions*, X, XXV, 36 : « *Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordor te.* »

⁶ Voir L. Cilleruelo, « La memoria Dei segun San Agustin », *Augustinus Magister I*, p. 499-509 ; Id., « Por qué 'memoria Dei ? », *Revue des Études Augustiniennes*, n° 10, 1964, p. 289-294 ; G. Madec, « Pour et contre la *memoria Dei* », *Revue des Études Augustiniennes*, n°11, 1965, pp. 89-92. ; L. Cilleruelo, « Pro memoria Dei », *Revue des Études Augustiniennes*, n°12, 1966, p. 65-84.

⁷ Voir Augustin, *Confessions*, X, XXVI, 37- XXVIII, 39.

Toute pleine de toi, ma vie sera vraie vie. »¹ ?

b) *Ciuitas terrena : uti temporalibus rebus – frui pace terrena*

1° La Sagesse antique : une sagesse terrestre

Après avoir replacé les sagesse antique dans le cadre de leurs spéculations téléologiques en redonnant les définitions de la « fin » du bien ou du souverain bien comme de ce « en vue de quoi il faut désirer tous les autres biens, mais qui doit lui-même être désiré pour lui-même (propter seipsum)² [...] »³ et, parallèlement de la « fin » du mal ou du souverain mal comme de « [...] ce en vue de quoi il faut éviter les autres maux, mais qui lui-même doit être évité pour lui-même »⁴, non sans un clin d'œil au titre de l'ouvrage de Cicéron⁵, Augustin choisit plutôt de suivre le *De philosophia* de Varron et la classification toute théorique qu'il établit de pas moins de deux cent quatre-vingt-huit sectes philosophiques en fonction de leur définition du souverain bien⁶. Ces sectes privilégient en effet une des quatre grandes fins ou définitions du souverain bien — la volupté⁷, le repos, la volupté et le repos pris comme un tout et les biens primordiaux de la nature — mais, comme elles ont le choix d'assigner comme but à la sagesse ou bien de rechercher la vertu pour ces biens, ou bien de rechercher ces biens pour la vertu⁸, ou bien de rechercher ces biens et la vertu pour elles-mêmes⁹, cela fait déjà douze

¹ Augustin, *Confessions*, X, XXVIII, 39 : « *Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et viva erit vita mea tota plena te.* »

² Le latin « *propter ipsum* » traduisant le « δι' αὐτό » d'Aristote par exemple. Voir *supra*, « 1° Le *summum bonum*, τέλος ou *finis* de l'homme, objet de la Sagesse antique ».

³ C. D., XIX, I, 1 : « *illud enim est finis boni nostri, propter quod adpetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum [...]* ».

⁴ C. D., XIX, I, 1 : « *[...] et illud finis mali, propter quod uitanda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum.* »

⁵ Voir C. D., XIX, I, 1 : « *Sur les fins des biens et des maux*, en effet, les philosophes ont discuté entre eux longuement et de bien des manières (de finibus enim bonorum et malorum multa et multipliciter inter se philosophi disputarunt). »

⁶ Voir C. D., XIX, I, 2 et Cicéron, *De Finibus bonorum et malorum*, IV, VII, 17-VIII, 22 qui présente lui aussi une classification des fins choisies par les philosophes.

⁷ On aura reconnu ici l'école épicurienne.

⁸ On aura reconnu ici l'école stoïcienne.

⁹ On aura reconnu ici la correction que, dans la discussion au livre V du *De Finibus bonorum et*

sectes, puis vingt-quatre selon qu'elles recherchent ces biens pour l'intérêt de l'individu ou pour celui d'un associé, quarante-huit selon qu'elles tiennent ces définitions du souverain bien pour certaines ou seulement vraisemblables¹, quatre-vingt seize selon qu'elles adoptent le genre de vie des Cyniques ou celui des autres philosophes et deux cent quatre-vingt-huit selon qu'elles défendent ces définitions par amour de la vie privée, par amour de la vie publique ou par amour d'une vie mixte². Puis, dans un mouvement inverse, arguant que ni l'aspect de la vie sociale — pour l'intérêt de l'individu ou pour celui d'un associé — ni le degré de certitude de l'opinion ni le genre de vie des Cyniques ni le choix de la vie contemplative, active ou mixte n'engagent vraiment la définition du souverain bien, Varron ramène de deux cent quatre-vingt-huit à douze les écoles philosophiques³. Posant ensuite que les biens primordiaux de la nature englobent la volupté, le repos et la volupté et le repos pris comme un tout, il ramène toute la philosophie possible à trois options : la recherche des biens primordiaux pour la vertu, de la vertu pour les biens primordiaux et de la vertu et des biens primordiaux pour eux-mêmes⁴. Dans le choix que fait alors Varron de définir le souverain bien et la vie heureuse comme la jouissance des biens primordiaux de la nature et de la vertu pour eux-mêmes⁵, appuyé, qui plus est, sur une définition de l'homme comme composé d'une âme et d'un corps⁶, on aura reconnu la modération apportée par Antiochus d'Ascalon à la position stoïcienne de la suprématie et de l'autarcie de la vertu au cinquième livre du *De Finibus bonorum et malorum* évoqué plus haut comme en clin d'œil par Augustin et qui présentait lui aussi une classification des fins choisies⁷.

On peut se demander pourquoi Augustin a préféré rapporter ce long développement du *De Philosophia* de Varron pour réfuter les sagesse antiques plutôt que le *De Finibus bonorum et malorum* de Cicéron. Tout d'abord, il faut

malorum, Antiochus d'Ascalon prétend apporter au stoïcisme en reconnaissant à côté de la vertu une place pour les biens primordiaux de la nature.

¹ On aura reconnu ici l'école néo-académicienne.

² Voir C. D., XIX, I, 2.

³ Voir C. D., XIX, I, 3.

⁴ Voir C. D., XIX, II.

⁵ Voir C. D., XIX, III, 2.

⁶ Voir C. D., XIX, III, 1.

⁷ Voir Cicéron, *De Finibus bonorum et malorum*, IV, VII, 17-VIII, 22.

reconnaître que, quoiqu'elle soit déjà très complexe, la typologie de Varron est relativement plus simple que celle de Cicéron. Ensuite, on comprend que la réduction opérée par Varron des deux cent quatre-vingt-huit sectes à une seule facilite singulièrement le travail de réfutation d'Augustin et correspond bien à son sentiment que toutes ces sagesse antiques n'en forment qu'une : la Sagesse antique. Enfin, et surtout, l'expression « pour eux-mêmes », qui figure dans la définition retenue par Varron du bonheur comme « recherche des biens primordiaux et de la vertu pour eux-mêmes », tandis qu'elle n'apparaissait pas dans sa définition comme « recherche des biens primordiaux pour la vertu », pas plus que celle du bonheur comme « recherche de la vertu pour les biens primordiaux » permet à Augustin qui l'interprète comme l'indice d'une autarcie de cette recherche, de reprocher à la Sagesse antique prise comme un tout sa prétention à l'autosuffisance voire à l'égoïsme. Ainsi avait-il, d'emblée, aux premières lignes du livre XIX réduit les philosophies classiques à des « *arguments par lesquels les mortels se sont efforcés de se créer pour eux-mêmes (sibi ipsi) une béatitude* »¹.

Plus loin, au moment de passer à la réfutation proprement dite de la Sagesse antique ainsi réduite, par Varron, à la « recherche des biens primordiaux et de la vertu pour eux-mêmes », Augustin semble interpréter l'expression « pour eux-mêmes » comme une volonté d'autarcie de cette recherche par rapport à ce qui est au-delà de l'homme, d'auto-limitation à la sphère purement terrestre. C'est cette interprétation en partie justifiée² qui explique qu'Augustin oppose à cette définition païenne exclusivement terrestre du souverain bien, cette prosopopée de la Cité de Dieu :

« Si l'on me demande quelle est la réponse de la cité de Dieu [...] ce qu'elle pense sur les fins des biens et des maux, elle répondra, que la vie éternelle est le souverain bien, la mort éternelle au contraire le souverain mal »³ ;

¹ C. D., XIX, I, 1 : « *argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in huius uitae infelicitate moliti sunt* »

² Et de fait, nous avons vu que la Sagesse antique, à l'exception notable de Plotin, ne recherchait pas le souverain bien de l'homme en dehors des potentialités de sa nature mais seulement comme un accomplissement de celle-ci. Voir *supra*, « 1° Le *summum bonum*, τέλος ou *finis* de l'homme, objet de la Sagesse antique ».

³ C. D., XIX, IV, 1 : « *Si ergo quaeratur a nobis, quid ciuitas dei de his singulis interrogata respondeat ac primum de finibus bonorum malorum que quid sentiat, respondebit aeternam uitam esse summum bonum, aeternam uero mortem summum malum* ».

car cet adjectif « éternel » introduit une référence transcendante par rapport à l'homme dans la définition de son souverain bien, de son τέλος. Cela explique aussi que, pour réfuter cette Sagesse antique réduite par Varron lui-même à la recherche des biens primordiaux de la nature et de la vertu, Augustin s'emploie à montrer que ni les biens primordiaux de la nature, comme l'intégrité physique ou la santé mentale¹, ni les vertus envisagées l'une après l'autre — la tempérance², la prudence, la justice³ et la force⁴ — ne sont pleinement obtenues dans ce monde. Puisque toute la Sagesse antique se limite selon lui à l'horizon du monde, cette démonstration, qui, au sens strict, ne vaut que pour l'Ancienne Académie, puisque c'est elle qui se donnait comme objectif la recherche des biens primordiaux de la nature et de la vertu, ruine la prétention de toute la Sagesse antique réduite à n'être qu'une sagesse terrestre.

Plus loin, après avoir fait une peinture sombre des misères de la vie sociale⁵ telle qu'elle est, si l'on s'en tient à l'horizon terrestre de cette Sagesse antique, Augustin complète la définition du souverain bien selon la Cité de Dieu en introduisant la notion de « paix », combinée pourtant avec celle de vie éternelle pour devenir « la paix dans la vie éternelle » ou « la vie éternelle dans la paix »⁶. Il justifie cette définition de la paix comme fin des biens de la Cité de Dieu avec un verset du psaume 147 :

« Loue, ô Jérusalem, le Seigneur ! Sion, bénis ton Dieu ! car il a consolidé les verrous de tes portes ; il a béni tes fils en toi, lui qui te donne pour frontières la paix »⁷

non sans périlleuses étymologies car, si l'étymologie de « Jérusalem » comme « vision de paix » rappelée ici est loin d'être sûre, elle est au moins courante ; en revanche, le rapprochement établi par Augustin entre le nom latin « *finis* » pour « frontières » et le sens philosophique de ce même mot latin au singulier pour traduire le grec « τέλος » est plus hasardeux⁸.

¹ Voir C. D., XIX, IV, 2.

² Voir C. D., XIX, IV, 3.

³ Voir C. D., XIX, IV, 4.

⁴ Voir C. D., XIX, IV, 5.

⁵ Voir C. D., XIX, V-IX.

⁶ Voir C. D., XIX, X.

⁷ Ps. 147, 12 : « *Lauda Hierusalem Dominum, conlauda Deum tuum Sion ; quoniam confirmavit sera portarum tuarum, benedixit filios tuos in te, qui posuit fines tuos pacem.* »

⁸ Voir C. D., XIX, XI.

2° *Vti temporalibus rebus ad pacem terrenam*

Au chapitre XIV du livre XIX, Augustin a une formule aussi nette que concise

—« tout usage de biens temporels (*usus rerum temporalium*) se rapporte dans la cité terrestre (*in terrena ciuitate*) à la jouissance de la paix terrestre (*ad fructum pacis terrenae*), dans la cité céleste (*in caelesti [...] ciuitate*), à la jouissance de la paix éternelle (*ad fructum pacis aeternae*) »¹—

qui nous autorise à ainsi définir le fonctionnement de la cité terrestre (*ciuitas terrena*) : *uti temporalibus rebus – frui pace terrena* (en transposant seulement les noms latins *usus* et *fructus* en leur verbe) et à lui opposer le fonctionnement de la cité céleste (*ciuitas caelestis*) ainsi défini : *uti temporalibus rebus – frui pace caelesti* ou, plus simplement, comme nous le verrons plus loin, *referre terrenam ad caelestem pacem*² (rapporter la paix terrestre à la paix céleste). Contrairement à la formule que nous venons de citer du chapitre XIV, nous garderons l'expression de « paix éternelle » (*pax aeterna*) pour la « paix finale » (*pax finalis*) qui suit le Jugement dernier : elle seule connaîtra l'accomplissement qu'est la jouissance de Dieu (*frui Deo*)³.

Sans la « référence » à une Transcendance éternelle, les biens temporels de ce monde, même objets d'un amour d'usage conforme à leur ordre, ne peuvent conduire qu'à une paix terrestre : une « certaine paix », pourrait-on dire ou une « paix relative » (« *nonnulla pax* »⁴) permettant une certaine forme de vie sociale (*nonnulla ciuitas*).

— *Nonnulla Pax : Tranquillitas ordinis*

L'usage des biens temporels dans la mesure où ils sont précisément objets

¹ C. D., XIX, XIV : « *Omnis [...] usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrenae in terrena ciuitate ; in caelesti autem ciuitate refertur ad fructum pacis aeternae.* »

² Voir *infra*, « c) *Ciuitas caelestis peregrinans : referre terrenam ad caelestem pacem* » et C. D., XIX, XVII : « et cette paix terrestre, elle la rapporte à la paix céleste (*eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem*) ».

³ G. J. Lavere, « The problem of the Common Good in Saint Augustine's 'Ciuitas terrena' », *Augustinian Studies*, n°14, 1983.

⁴ C. D., XIX, XIII, 1 : « il y a en eux une certaine tranquillité de l'ordre et ils jouissent donc d'une certaine paix (*inest eis ordinis nonnulla tranquillitas, inest ergo nonnulla pax*). »

CHAPITRE VIII. PAX : UNE TELEOLOGIE DE L'ACCOMPLISSEMENT

d'un amour d'usage et surtout pas de jouissance permet de parvenir à une certaine paix qu'on peut donc définir comme le respect de « la tranquillité de l'ordre » à quelque plan que ce soit :

« Ainsi donc, la paix du corps, c'est l'agencement ordonné¹ de ses parties ; la paix de l'âme sans raison , c'est le repos ordonné² de ses appétits ; la paix de l'âme raisonnable, c'est l'accord bien ordonné de la pensée et de l'action ; la paix de l'âme et du corps, c'est la vie et la santé bien ordonnées de l'être animé [...] la paix des hommes, c'est leur concorde bien ordonnée ; la paix de la maison, c'est la concorde bien ordonnée de ses habitants dans le commandement et l'obéissance ; la paix de la cité, c'est la concorde bien ordonnée des citoyens dans le commandement et l'obéissance [...] la paix de toutes choses, c'est la tranquillité de l'ordre »³.

Et comme il y a de l'ordre dès qu'il y a de l'être, il y a « une certaine paix (nonnulla Pax) » dès qu'il n'y a pas rien comme le suggère l'emploi de l'adjectif indéfini « non-nulla ». C'est vrai par exemple d'un corps mort puisqu' « une certaine paix n'en règne pas moins dans le corps qui demeure tant que dure l'assemblage des membres »⁴, notamment grâce à l'embaumement grâce auquel « une sorte de paix maintient encore les parties réunies »⁵. C'est vrai aussi des malheureux : puisqu'

« ils ne peuvent, même dans cette misère qui est la leur, être en dehors de l'ordre [...] ; il y a en eux une certaine tranquillité de l'ordre et ils jouissent donc d'une certaine paix »⁶.

C'est vrai, même des pécheurs : ils ont un certain degré d'être car « qu'il y ait une nature, dans laquelle n'existerait rien de bon, ce n'est pas possible »⁷. Aussi Augustin parvient-il à trouver un désir de paix chez les bellicistes :

—« même ceux-là qui veulent la guerre ne veulent rien d'autre assurément

¹ Pour mieux marquer le lien entre les notions d'*Ordo* et de *Pax*, nous préférons conserver la répétition en français de l'adjectif « ordonné » comme en latin d' « *ordinata* » plutôt que d'introduire des synonymes comme le fait la traduction de l'édition dans la Bibliothèque Augustinienne avec « harmonieux » pour l'agencement...

² ... et « bien réglé » pour le repos.

³ C. D., XIX, XIII, 1 : « *Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irationalis ordinata requies adpetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata uita et salus animantis, [...] pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium [...], pax omnium rerum tranquillitas ordinis* ».

⁴ C. D., XIX, XII, 3 : « *quamdiu conpago membrorum manet, non est sine quadam partium pace quod remanet* ».

⁵ C. D., XIX, XII, 3 : « *adhuc pax quaedam partes partibus iungit* ».

⁶ C. D., XIX, XIII, 1 : « *in ea quoque ipsa miseria sua praeter ordinem esse non possunt [...] inest eis ordinis nonnulla tranquillitas, inest ergo nonnulla pax.* ».

⁷ C. D., XIX, XIII, 2 : « *esse [...] natura, in qua nullum bonum sit, non potest.* »

CHAPITRE VIII. PAX : UNE TELEOLOGIE DE L'ACCOMPLISSEMENT

que la victoire, c'est donc à une paix glorieuse qu'ils aspirent à parvenir en faisant la guerre. »¹—,

chez les brigands puisque même le brigand Cacus ne pillait, ne tuait et ne dévorait que pour apaiser sa faim et assurer ainsi la paix avec son corps et chez les bêtes les plus farouches puisqu'elles

« conservent leur espèce propre en une sorte de paix dans l'accouplement, la génération, l'accouchement, dans l'entretien et la nutrition de leurs petits ».²

—*Nonnulla ciuitas*

La paix permettant la vie sociale, une « certaine paix » permet une certaine cité. Ainsi si l'on définit le peuple comme

« une multitude d'êtres raisonnables associés par la participation dans la concorde aux biens qu'ils aiment »³,

alors,

« d'après cette définition, qui est la nôtre, le peuple romain, sans nul doute, est un peuple, et sa chose une république. »⁴

non pas pourtant d'une manière particulière mais comme au degré zéro de la sociabilité et comme pour n'importe quel peuple : grec, athénien comme aussi bien babylonien, emblème de la cité terrestre.

3° *Frui pace terrena*

Mais, sans référence à un Dieu unique, la cité terrestre risque d'aimer d'un amour de jouissance cette paix terrestre toute relative et qui ne doit recevoir qu'un amour d'usage. La paix, les vertus et même la cité en deviennent fausses.

¹ C. D., XIX, XII, 1 : « *et ipsi, qui bella uolunt, nihil aliud quam uincere uolunt; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt peruenire.* »

² C. D., XIX, XII, 2 : « *ipsae enim saeuissimae ferae [...] genus proprium quadam pace custodiunt, coeundo gignendo pariendo, fetus fouendo atque nutriendo.* »

³ C. D., XIX, XXIV : « *Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordii communione sociatus.* »

⁴ C. D., XIX, XXIV : « *Secundum istam definitionem nostram Romanus populus est et res eius sine dubitatione res publica.* »

—*Falsa pax*

Les chapitres v, vi, vii et viii du livre XIX ont souvent été isolés pour mettre en avant le pessimisme d'Augustin dans *La Cité de Dieu* et, de fait, la peinture de « ces ténèbres de la vie sociale sur cette terre »¹ évoquées successivement aux différents plans de la société humaine est terriblement déprimante du fait de l'impression d'accumulation de maux qui en résulte. Ainsi, avec un vers de Térence « *Injures et soupçons, brouilles et guerres, et de nouveau la paix* »² présenté comme un résumé de la vie de couple, une formule de Cicéron mettant l'accent sur la sournoiserie des intrigues familiales : « *Mais ce mal caché, intérieur, domestique, non seulement il existe, mais il t'accable avant que tu aies pu le constater et t'en enquérir* »³ et un verset évangélique : « *Les ennemis de l'homme sont les habitants de sa maison* »⁴, Augustin suggère, au chapitre v, l'universalité du malheur de l'homme au premier plan de sa vie sociale : le foyer familial. Au chapitre vi, à travers l'évocation de la misère du juge conduit parfois à tuer un innocent sous les coups de la torture et s'accommodant de ce risque même s'il est « sage » c'est-à-dire disciple d'une école païenne de sagesse, c'est l'ensemble de la vie sociale à un second plan que flétrit Augustin⁵, fort de son expérience judiciaire en tant qu'évêque⁶. Enfin, s'il fait de la division des langues un obstacle irrémédiable à la communication entre les hommes condamnés à « *préfère<r> la compagnie de son chien à celle d'un étranger* »⁷, et s'il répond systématiquement aux objections des Stoïciens visant à relativiser le mal des guerres —font-ils remarquer le bénéfice qu'est l'imposition aux vaincus de la langue du vainqueur, Augustin souligne le coût humain pour un tel résultat ; invoquent-ils le concept de guerres justes, il fait observer qu'elle trouve du moins

¹ C. D., XIX, vi : « *his tenebris uitae socialis* ».

² Térence, *Eunuque*, I, 1, 14-18 : « *iuiuriae suspiciones, inimicitiae bellum, pax rursus* » cité en C. D., XIX, v.

³ Cicéron, *In Verrin.*, 2, 1, 15 cité en C. D., XIX, v.

⁴ Mt., 10, 36 cité en C. D., XIX, v.

⁵ Voir C. D., XIX, vi.

⁶ Voir P. Curbélié, *La Justice dans La Cité de Dieu*, *Op. cit.*, « Chapitre VII. Église et État », « III. Histoire vécue : Un homme d'Église et une institution d'État ».

⁷ C. D., XIX, vii : « *libentius homo sit cum cane suo quam cum homine alieno.* »

son origine dans l'injustice des ennemis¹ ; prétendent-ils trouver une consolation dans l'amitié sincère, Augustin rétorque que le souci qu'on se fait alors pour ses amis rajoute une misère² —, c'est pour mieux souligner la violence des relations entre cités au troisième plan de la vie sociale : le monde.

Mais, pour être compris, ces chapitres très sombres doivent être équilibrés par ceux du livre XXII³ qui, s'ils visent surtout à faire entrevoir, par un raisonnement *a fortiori* la merveille des biens de la vie éternelle, évoquent les merveilles de la vie humaine sur terre avec une éloquence comparable à celle qui est utilisée ici pour peindre ses ténèbres. Surtout, il convient de replacer ces chapitres sombres dans leur contexte au sein du livre XIX. Alors qu'Augustin en était resté à une définition du souverain bien selon la Cité de Dieu comme « vie éternelle »⁴, ces chapitres lui permettent de compléter cette définition en mettant au cœur de cette définition la notion de paix, pour faire, de la fin de la Cité de Dieu, « la paix dans la vie éternelle » ou la « vie éternelle dans la paix »⁵. C'est donc que les chapitres V, VI, VII et VIII qui nous intéressent ici et qui précèdent immédiatement visaient à montrer que la paix de cité terrestre, obtenue conformément à la Sagesse antique par l'usage des biens temporels mais sans référence à un Dieu unique, étant objet d'un amour de jouissance immérité, ne peut être que fausse.

— *Falsa ciuitas*

Si, comme on l'a vu plus haut⁶, Augustin admet qu'il y a eu une certaine *ciuitas* (*nonnulla ciuitas*) et même une « ré-publique » romaine au sens de « chose du peuple »⁷, lorsqu'on définit le peuple comme « multitude d'êtres raisonnables

¹ Voir C. D., XIX, VII.

² Voir C. D., XIX, VIII.

³ Voir C. D., XXII, XXI-XXIV et *supra*, « 1° Le corps spirituel ».

⁴ Voir C. D., XIX, IV, 1.

⁵ Voir C. D., XIX, XI : « Il faut sans doute appeler la fin où cette cité trouvera son souverain bien, la paix dans la vie éternelle ou bien la vie éternelle dans la paix (*profecto finis ciuitatis huius, in quo summum habebit bonum, uel pax in uita aeterna uel uita aeterna in pace dicendus est*) ».

⁶ Voir *supra*, « 2° *Vti temporalibus rebus – frui pace terrena* », « — *Nonnulla ciuitas* » et C. D., XIX, XXIV.

⁷ Voir C. D., XIX, XXI, 1 : « Avec concision, celui-ci <Cicéron> définit la république la chose du peuple (*Breuitur enim res publica definit esse rem populi*). »

associés par la participation dans la concorde aux biens qu'ils aiment », on ne peut pas, selon lui, l'admettre si l'on adopte la définition cicéronienne du peuple

« *comme une multitude assemblée en société par le consentement à un droit et par la communauté d'intérêt* »¹

et, partant, « *il n'y a jamais eu de république romaine* »² mais seulement une fausse cité (*falsa ciuitas*). Toute l'argumentation repose donc sur la question de savoir s'il y a eu consentement à un droit (*ius*) c'est-à-dire, puisque Cicéron lui-même, identifie les deux notions³, si la république a été gouvernée par la justice (*iustitia*). À partir d'une première définition de la justice comme étant « *la vertu qui attribue à chacun ce qui lui revient* »⁴, Augustin met en doute la justice de la république romaine et, partant, l'existence même de cette république, puisqu'elle n'attribue pas au Dieu unique le culte qui lui revient : « *Quelle est donc la justice de l'homme qui soustrait l'homme lui-même au vrai Dieu [...] ?* »⁵ Mais, soucieux, comme on l'a souvent vu, de tirer son argumentation apologétique des sources mêmes de ses adversaires païens, Augustin songe alors au troisième livre du *De Republica* de Cicéron où est débattue cette même question de savoir si la république a pu exister et s'accroître dans la seule justice ou si l'injustice a été indispensable. On n'est d'abord pas très étonné de voir Lucius Furius Philus parlant au nom de l'Académicien Carnéade⁶ ne pas hésiter à affirmer « *l'injustice indispensable à la république pour se maintenir et s'accroître* »⁷ au nom de l'utilité⁸, et réfuter l'existence non seulement d'un droit naturel⁹ mais même d'une

¹ C. D., XIX, XXI, 1 : « *coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione societatum* ».

² C. D., XIX, XXI, 1 : « *nunquam rem publicam fuisse Romanam* ».

³ Voir C. D., XIX, XXI, 1 : « dans la discussion, il explique ce qu'il entend par consentement à un droit, en montrant que la république ne peut être gouvernée sans la justice (*Quid [...] dicat iuris consensum, disputando explicat, per hoc ostendens geri sine iustitia non posse rem publicam*) ».

⁴ C. D., XIX, XXI, 1 : « *uirtus [...] quae sua cuique distribuit* ».

⁵ C. D., XIX, XXI, 1 : « *Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo uero tollit [...] ?* »

⁶ Voir Cicéron, *De Republica*, III, IV, 7-XIX, 29.

⁷ C. D., XIX, XXI, 2 : « *nisi per iniustitiam rem publicam stare gerique non posse* ».

⁸ Voir C. D., II, XXI, 1 : « <Philus> plaïda à fond pour l'injustice contre la justice et donna l'impression de vouloir démontrer par des raisons vraisemblables et des exemples que la première était utile à l'État, la seconde nuisible (*egitque sedulo pro iniustitia contra iustitiam, ut hanc esse utilem reipublicae, illam uero inutilem, uerisimilibus rationibus et exemplis uelut conaretur ostendere*.) »

⁹ Voir Cicéron, *De Republica*, III, VIII, 12 in Lactance, *Institutions divines*, V, 16, 2s. : « Les hommes ont établi pour eux une législation, selon le critère de l'utilité évidemment différente suivant les mœurs, et, chez un même peuple, changeant souvent au gré des circonstances ; le droit naturel n'existe pas (*iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet uaria pro moribus et apud*

justice civile¹ ; en effet, on connaît l'attachement contraire des Stoiciens à la convergence des droits civils et naturels et l'opposition farouche de la Nouvelle-Académie aux thèses stoïciennes. Philus-Carnéade assume donc pleinement l'injustice de la domination de Rome sur les autres peuples : « *il est injuste que des hommes soient soumis à la domination d'autres hommes* »². Et cette reconnaissance de l'injustice de la république romaine devrait suffire à Augustin pour montrer qu'elle n'existe pas puisque sans consentement à un droit, il n'y a pas de peuple et pas de peuple sans ré-publique. Mais il évoque aussi la réponse que lui fait Laelius dans le *De Republica* de Cicéron au nom des « *partisans de la justice* »³. Celui-ci, pour concilier, dans la tradition de Diogène de Babylone⁴ et de Panétius de Rhodes⁵, le bien moral absolu (l'*honestum*) et l'utile (*utile*), soutient la justice de la domination de Rome sur d'autres peuples « *pour cette raison que la servitude est utile à des hommes de cette condition* »⁶ et la justifie comme réalisant une loi de la nature selon laquelle

« *la nature elle-même a donné la domination à ce qu'il y a de meilleur, dans l'intérêt suprême des inférieurs (cum suma utilitate infimorum)* »⁷

et, plus précisément,

« *Dieu commande [...] à l'homme, [...] l'âme au corps, la raison à la passion et aux autres parties vicieuses de l'âme* »⁸.

eosdem pro temporibus saepe mutata, ius autem naturale esse nullum) ».

¹ Voir Cicéron, *De Republica*, III, XVII, 27 in Lactance, *Institutions divines*, V, 16 : « Ainsi donc, après avoir divisé la justice en deux parties, appelant l'une justice civile et l'autre justice naturelle, il <Carnéade> les détruit l'une et l'autre, car la justice civile est Sagesse (*sapientia*) et non justice, tandis que la justice naturelle est bien Justice, mais non Sagesse (*Ita ergo iustitiam cum in duas partes diuisisset, alteram ciuilem esse dicens, alteram naturalem, utramque subuertit, quod illa ciuilis sapientia quidem sit, sed iustitia non sit, naturalis autem illa iustitia sit quidem, sed non sit sapientia*) ».

² C. D., XIX, XXI, 2 : « *iniustum esse, ut homines hominibus dominantibus seruiant* ».

³ C. D., XIX, XXI, 2 : « *parte iustitiae* ».

⁴ Notamment dans son opposition à Antipater de Tarse qui, représentant de la ligne pure et dure de l'Ancien Portique, soutenait, dans un débat célèbre du *De Officiis* (III, XII, 51-XIII, 54) qu'un vendeur doit absolument déclarer à l'acheteur éventuel les défauts de sa marchandise. Voir P. Cambronne, *L'Absolu et le relatif*, p. 46.

⁵ Voir Cicéron, *De Officiis*, III, VII, 34 : « qu'il n'est rien d'utile qui ne soit en même temps conforme à la beauté morale, ni l'inverse, <Panétius> l'atteste souvent et il dit que nul fléau plus grand ne peut s'abattre sur l'humanité que l'opinion qui dissocie les deux choses (*nihil uero utile quod non idem honestum, nihil honestum quod non idem utile est, saepe testatur negatque ullah pestem maiorem in uitam hominum inuasisse quam eorum opinionem, qui ista distraxerint*) ».

⁶ C. D., XIX, XXI, 2 : « *quod talibus hominibus sit utilis seruitus* ».

⁷ Cicéron, *De Republica*, III, XXVIII, 39 in Augustin, *Contra Iulianum*, IV, XII, 61.

⁸ C. D., XIX, XXI, 2 = Cicéron, *De Republica*, III, XXVIII, 39 : « *Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque uitiosis animi partibus* ».

A priori, cette réponse de Laelius qui ne reconnaît pas d'injustice dans la domination de Rome sur les autres peuples mais, au contraire, la justifie au nom de la justice, ne devrait pas convenir à Augustin dont l'objectif est de montrer que les Romains ont manqué de justice donc de droit, qu'ils ne constituent donc pas un peuple lié par un consentement à un droit et qu'il n'y a donc pas eu de république (*res-publica*) comme chose du peuple. Mais à la reconnaissance assumée par Philus de l'injustice, Augustin préfère cette réponse de Laelius, car la mention qu'elle comporte du commandement de Dieu sur l'homme comme principe de justice lui permet de conclure que, puisque le vrai Dieu commande à l'homme, « Celui qui sacrifie à d'autres dieux qu'au seul Seigneur sera exterminé »¹ ; Rome qui a refusé de lui sacrifier a manqué de la justice et n'est donc pas une république, mais seulement une *falsa ciuitas* :

« Là où manque cette justice — justice par laquelle le Dieu unique et souverain commande à la cité [...] de ne sacrifier à personne d'autre que lui [...] il n'y a assurément pas une multitude d'hommes assemblés en société par le consentement à un droit et par la communauté d'intérêts. Dès lors, il n'y a certes pas de peuple, si telle est la véritable définition du peuple. Donc il n'y a pas de république non plus »².

— *Falsae uirtutes*

Si nous nous sommes permis de parler de « *falsa pax* » et de « *falsa ciuitas* » sans que les expressions se trouvent sous la plume d'Augustin, c'est qu'Augustin décrit la paix et le lien social de la cité terrestre comme manquant de la même référence au Dieu unique qui rendent « fausses » ses vertus. Or, cette fois-ci, à défaut de l'expression exacte, l'idée de la fausseté des vertus païennes se trouve bien dans le texte du livre XIX. Le même manque ruinant à ses yeux les efforts de paix et de lien social de la cité terrestre, nous croyons ne pas trahir l'esprit d'Augustin en parlant de « fausse paix » et de « fausse cité » dans la cité terrestre.

¹ Ex. 22, 20 cité en C. D., XIX, XXI, 2 : « Sacrificans diis eradicabitur nisi Domino tantum ».

² C. D., XIX, XXIII, 5 : « ubi non est ista iustitia, ut [...] oboedienti Deus imperet unus et summus, ne cuiquam sacrificet nisi tantum sibi [...] profecto non est coetus hominum iuris consensu et utilitatis communionem societatus. Quod si non est, utique populus non est, si uera est haec populi definitio. ergo nec res publica est ».

La première fois, il est vrai, l'idée de fausseté de la vertu n'est qu'implicite dans cette phrase du chapitre X :

« Mais alors seulement la vertu est vraie, quand [...] elle se rapporte encore elle-même à cette fin, où nous aurons une paix si grande et si parfaite, qu'une plus grande et plus parfaite ne peut exister. »¹

Mais au chapitre XXV, lorsqu'Augustin écrit :

« Aussi les vertus qu'elle [c'est-à-dire : l'âme qui méconnaît le vrai Dieu] pense avoir [...], si elle ne les rapporte pas à Dieu, ces vertus elles-mêmes sont des vices plutôt que des vertus. »²,

ne dénonce-t-il pas de fausses vertus ?

c) *Ciuitas caelestis peregrinans : uti pace terrena — referre ad caelestem pacem*

Comme nous avons trouvé au chapitre XIV une formule nette et concise pour décrire le fonctionnement de la cité terrestre³, se présente au chapitre XVII une formule tout aussi nette pour décrire le fonctionnement de la Cité céleste :

« La cité céleste (caelestis ciuitas) [...] use (utitur) donc, en son voyage (peregrinatione), de la paix terrestre (pace terrena) [...]. Et cette paix terrestre, elle la rapporte à la paix céleste (refert ad caelestem pacem) »⁴.

Nous pouvons en tirer le titre de ce point : « *Ciuitas caelestis peregrinans* » et des aspects que nous développerons successivement : « *uti pace terrena* » et « *referre ad caelestem pacem* ». Remarquons seulement que cette formule n'est que le développement, grâce à la notion de *Pax*, de celle-ci du livre XV, déjà rencontrée : « usage du monde » (*uti mundo*) – « jouissance de Dieu » (*frui Deo*)⁵. et rappelons que, quoiqu'il s'agisse en effet d'un parcours, proposé même à toute

¹ C. D., XIX, X : « *sed tunc est uera uirtus, quando [...] se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et maior esse non possit.* »

² C. D., XIX, XXV : « *uirtutes, quas habere sibi uidetur [...] rettulerit nisi ad Deum, etiam ipsae uitia sunt potius uirtutes.* »

³ C. D., XIX, XIV : « Tout usage de biens temporels se rapporte dans la cité terrestre à la jouissance de la paix terrestre, dans la cité céleste à la jouissance de la paix éternelle (*Omnis [...] usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrena in terrena ciuitate ; in caelesti autem ciuitate refertur ad fructum pacis aeternae*). ». Voir « b) *Ciuitas terrena : uti temporalibus rebus — frui pace terrena* ».

⁴ C. D., XIX, XVII : « *Utitur [...] caelestis ciuitas in hac sua peregrinatione pace terrena [...] eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem* ».

⁵ Voir C. D., XV, VII, 1 : « les bons usent du monde pour jouir de Dieu (*Boni [...] ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo*) ».

cité terrestre de passer à la Cité de Dieu en rapportant sa recherche d'une paix terrestre à une paix céleste, cette étape n'est pas nécessairement postérieure dans l'Histoire à celle, précédente, de la cité terrestre.

1° *Vti pace terrena*

La Cité céleste a partie liée à la cité terrestre et, pour ce qui est de l'usage des biens temporels qui donne la paix terrestre, les deux cités sont en parfaite « *concorde* » et « *coexistence pacifique* », comme l'indique dans ses titre et sous-titre l'édition de la Bibliothèque Augustinienne¹. Pourtant, pour la Cité de Dieu, la paix terrestre n'est qu'une étape et non une fin, elle-même est objet d'un amour d'usage pour la vraie fin qu'est « la paix dans la vie éternelle ». Aussi, si aux membres de cette Cité céleste comme à ceux de la cité terrestre,

« Dieu [...] a donné aux hommes des biens appropriés à cette vie, à savoir la paix temporelle à la mesure de la vie mortelle [...] »

c'est, pour un autre horizon que celui de la seule paix terrestre :

« [...] et cela, à cette condition très équitable, que l'homme mortel qui aura fait bon usage de ces biens assortis à la paix des mortels, en reçoive de plus grands et de meilleurs : cette paix même de l'immortalité et la gloire et l'honneur en accord avec elle dans la vie éternelle, pour jouir de Dieu et du prochain en Dieu. »²

Voilà pourquoi, après la formule concise décrivant le fonctionnement de la cité céleste en pèlerinage citée en introduction de ce point, le chapitre XIV poursuit non seulement avec les mêmes différents niveaux de paix — la paix de l'âme sans raison, la paix de l' me raisonnable, la paix des hommes entre eux³ — que ceux de la paix toute relative (« *nonnulla pax* ») de la cité terrestre qui vouait un amour de jouissance à cette paix terrestre⁴, mais avec les même définitions comme accord

¹ Bibliothèque Augustinienne né 37, p. 117 (en tête du chapitre XIV) : « IV  section : Concorde des deux cités sur terre », « a) Principes de coexistence pacifique ».

² C. D., XIX, XIII, 2 : « Deus [...] dedit hominibus quaedam bona huic uitae congrua, id est pacem temporalem pro modulo mortalis uitae [...] eo pacto aequissimo, ut qui mortalis talibus bonis paci mortalium adcommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem eique conuenientem gloriam et honorem in uita aeterna ad ruendum Deo et proximo in Deo. »

³ Voir C. D., XIX, XIV.

⁴ Voir C. D., XIX, XIII, 1.

bien ordonné¹.

Pourtant la perspective est toute différente selon qu'on parle de la paix terrestre de la cité terrestre ou de la paix terrestre vécue par la Cité de Dieu, et Augustin en donne un exemple avec la paix domestique. Loin de prôner l'anarchie, la Cité de Dieu connaîtra le commandement du mari à l'épouse, des parents aux enfants, des maîtres aux serviteurs² et, même, quoiqu'il n'y trouve pas de justification dans la nature mais le voit seulement comme un fruit du péché, Augustin ne réclame pas l'abolition de l'esclavage³. Mais dans la Cité de Dieu, le commandement aux autres sera vécu comme une façon de « prendre soin » d'eux :

« Ceux qui prennent soin des autres commandent, en effet, comme le mari à l'épouse, les parents aux enfants, les maîtres aux serviteurs. »⁴

et de les « servir » :

« Dans la maison du juste qui vit de la foi et qui voyage encore loin de cette cité céleste, ceux qui commandent sont au service de ceux à qui ils paraissent commander. »⁵

Concrètement, le vrai père de famille n'hésitera pas à punir et à réprimander quiconque, dans sa maison, —enfant ou esclave— troublera la paix domestique mais comme un service : « afin de le ramener, dans son propre intérêt, à la paix dont il était séparé. »⁶ « Comme la famille doit être le principe ou la cellule de la cité »⁷,

le père de famille

« doit <aussi> emprunter aux lois de la cité les règles de conduite, qui mettront sa maison en harmonie avec la paix de la cité. »⁸

Au plan de la cité dont la famille n'est qu'une cellule, Augustin fonde sur le fait que la Cité de Dieu use, tout comme la cité terrestre, de la paix terrestre, l'exhortation au respect par l'Église des lois de la cité. En effet, si la cité terrestre se donne des lois, c'est qu'elle

¹ Comparer C. D., XIX, XIII, 1 et C. D., XIX, XIV.

² Voir C. D., XIX, XIV.

³ Voir C. D., XIX, XV.

⁴ C. D., XIX, XIV : « Imperant enim, qui consulunt ; sicut uir uxori, parentes filiis, domini seruis. »

⁵ C. D., XIX, XIV : « in domo iusti uiuentis ex fide et adhuc ab illa caelesti ciuitate peregrinantis etiam qui imperant seruiunt eis, quibus uidentur imperare. »

⁶ C. D., XIX, XVI : « pro eius qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur. »

⁷ C. D., XIX, XVI : « Quia igitur hominis domus initium siue particula debet esse ciuitatis. »

⁸ C. D., XIX, XVI : « ex lege ciuitatis praecepta sumere patrem familias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci adcommoda ciuitatis. »

« aspire elle à la paix terrestre et <qu'> elle fait consister la concorde de ses concitoyens dans le commandement et l'obéissance en ceci : qu'il règne parmi eux une certaine entente des volontés humaines au sujet des affaires qui sont en rapport avec la vie mortelle. Or, la Cité céleste ou plutôt cette partie qui est en exil dans ce monde périssable [...], use elle aussi par nécessité de cette paix ; elle n'hésite <donc> pas à obéir aux lois de la cité terrestre qui en assure la bonne administration en tout ce que requiert la subsistance de la vie mortelle. »¹

Cette nécessité de l'usage par la Cité de Dieu de la paix terrestre, usage qui exige une « *concorde maintenue entre les deux cités* »² fonde aussi, selon Augustin, la prière de l'Église pour les chefs d'État. En effet, s'incluant dans la Cité de Dieu, Augustin écrit :

« tant que s'entremêlent les deux cités, nous usons nous aussi de la paix de Babylone. [...] Voilà pourquoi même l'Apôtre³ recommande à l'Église de prier pour les rois et les dignitaires de Babylone »⁴.

2° *Referre ad caelestem pacem*

Si nous citons en entier cette fois-ci la phrase du chapitre XVII dans laquelle nous avons vu la description du fonctionnement de la cité céleste en pèlerinage et dont nous avons tiré le plan de ce point, nous retrouvons, en première partie, cette concorde avec la cité terrestre pour ce qui est de la paix terrestre relative à la nature mortelle des hommes

—« La cité céleste, elle aussi, use donc, en son voyage, de la paix terrestre ; elle protège et poursuit l'entente des volontés humaines en tout ce qui concerne la nature mortelle des hommes, autant que le permet la piété et la religion. [...] »—

et, en seconde partie, la spécificité de la Cité de Dieu à savoir qu'elle ne fait qu'user de cette paix terrestre pour la Paix céleste ou, pour le dire en un mot, qu'elle rapporte (*referre*) la paix terrestre à la Paix céleste : « [...] *Et cette paix*

¹ C. D., XIX, XVII : « *terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboedientique concordiam ciuium, ut sit eis de rebus ad mortalem uitam pertinentibus humanarum quaedam compositio uoluntatum. ciuitas autem caelestis uel potius pars eius, quae in hac mortalitate pergrinatur, etiam ista pace necesse est utatur legibus terrenae ciuitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali uitae adcommodata sunt, obtemperare non dubitat* ».

² C. D., XIX, XVII : « *inter ciuitatem utramque concordia* ».

³ Voir I Tm. 2, 2.

⁴ C. D., XIX, XXVI : « *quamdiu permixtae sunt ambae ciuitates, utimur et nos pace Babylonis [...] Propter quod et apostolus admonuit ecclesiam, ut oraret pro regibus eius atque sublimibus* ».

terrestre, elle la rapporte (refert) à la paix céleste [...] ».

— *Vera Pax*

La suite de cette même phrase dit clairement que cette paix terrestre rapportée à la paix céleste forme la paix véritable (*uera Pax*) :

« [...] qui est si bien la véritable paix, qu'elle seule mérite d'être considérée comme la paix, du moins la paix de la créature raisonnable, et d'en recevoir le nom : à savoir, la communauté parfaitement ordonnée (ordinatissima) et parfaitement harmonieuse dans la jouissance de Dieu et dans la jouissance les uns des autres en Dieu. »¹ ;

et elle donne de cette paix véritable une définition faite sur le modèle de celles que nous avons vues de la paix terrestre à partir de la notion d'*ordo*², mais portée ici au superlatif (« *ordinatissima* ») et culminant avec le motif du souverain bien augustinien : la jouissance de Dieu (*frui Deo*) dans sa dimension sociale comme l'implique la notion de *Pax*.

— *Vera Beatitudo*

Même si, nous l'avons vu³, précisément pour englober cette dimension sociale ainsi que pour d'autres raisons, Augustin a préféré cette notion de *Pax* pour définir le souverain bien à celle plus classique de vie heureuse (*beata uita*), celle-ci est incluse dans celle-là et la vraie paix implique la vraie béatitude (*uera Beatitudo*) :

« Le souverain bien de la cité étant la paix éternelle et parfaite [...] qui refuserait d'admettre qu'une telle vie soit parfaitement heureuse[...] ? »⁴

Celle-ci n'élimine pas l'expérience du malheur, mais s'enracine dans l'espérance permise précisément par cette ouverture à la Transcendance et à l'au-delà :

¹ C. D., XIX, XVII : « *Vtitur ergo etiam caelestis ciuitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum uoluntatum compositionem, quantum salua pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit [...] eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem [...] quae uere ita pax est, ut rationalis dumtaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit, ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo.* »

² Voir C. D., XIX, XIII, 1 et *supra*, « — *Nonnulla pax : Tranquillitas ordinis* ».

³ Voir *supra*, « 2° *Ordo, Pondus et Pax* ».

⁴ C. D., XIX, XX : « *summum bonum ciuitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta [...] quis est qui illam uitam beatam uel beatissimam neget [...] ?* »

CHAPITRE VIII. PAX : UNE TELEOLOGIE DE L'ACCOMPLISSEMENT

« Celui qui possède cette vie de manière à en rapporter (referat) l'usage à celle qu'il aime du plus grand amour et qu'il attend de la plus ferme espérance, on peut dès maintenant, non sans raison, le dire heureux, mais par l'espérance de l'au-delà plutôt que par l'expérience de l'ici-bas. »¹

— *Veræ uirtutes*

Puisque ce sont les vertus qui donnent le bonheur, elles non plus, « *s'il s'agit des vraies vertus (ueræ uirtutes)* »², contrairement aux fausses vertus des sages païens³,

« ne se vantent pas de pouvoir faire en sorte que les hommes en les possédant n'aient à souffrir aucune misère (car les vraies vertus [ueræ uirtutes] ne sont pas mensongères pour se vanter ainsi) [...]».

Comme la vraie béatitude qu'elles donnent, elles sont vraies en espérance :

« [...] mais cette vie humaine [...] elles prétendent la rendre heureuse par l'espérance du siècle futur comme déjà, en espérance, elle est sauvée. »⁴

— *Vera Iustitia* : Le sacrifice au Dieu unique

Nous conservons pour la fin la vraie Justice (*uera Iustitia*), car c'est par elle et grâce à une définition païenne de la justice qu'Augustin parvient à montrer, dans une véritable argumentation apologétique, qu'il ne peut y avoir de vraie Justice sans culte au Dieu unique. La formule qui donnait, en effet, la définition de la cité céleste comme d'une cité qui n'usait de la paix terrestre que pour la rapporter à la paix céleste, était bien précédée, au chapitre XVII, de lignes marquant nettement l'opposition entre le polythéisme de la cité terrestre et le culte au Dieu unique de la part de « *la cité céleste <qui> sait qu'il n'y a qu'un seul Dieu à servir* »⁵, mais le lien n'était pas explicite entre la vraie paix et le culte au Dieu unique. Avec le thème de la « vraie justice », ce lien est non seulement

¹ C. D., XIX, XX : « *quicumque sic habet ut eius usum referat ad illius finem, quam diligit ardentissime sperat, non absurde dici etiam nunc beatus potest, spe illa potius quam re ista.* »

² C. D., XIX, IV, 5 : *Si enim ueræ uirtutes sunt.*

³ Voir C. D., XIX, IV, 3-5 et *supra*, « 1° La Sagesse antique : une sagesse terrestre ».

⁴ C. D., XIX, IV, 5 : « *non se profitentur hoc posse, ut nullas miseras patiantur homines, in quibus sunt (neque enim mendaces sunt ueræ uirtutes, ut hoc profiteantur), sed ut uita humana [...] spe futuri saeculi sit beata, sicut et salua.* »

⁵ C. D., XIX, XVII : « *caelestis [...] ciuitas unum Deum solum colendum nosset.* »

CHAPITRE VIII. PAX : UNE TELEOLOGIE DE L'ACCOMPLISSEMENT explicite mais aussi démontré.

On se souvient, en effet, que voulant montrer que la République romaine n'en était même pas une mais seulement une « fausse cité » (*falsa ciuitas*), Augustin avait cherché à mettre en évidence l'injustice de la République ; sans justice, en effet, il n'y avait pas de droit, donc pas de peuple et, finalement, pas de république au sens de « chose du peuple ». Mais curieusement, à la revendication assumée par Philus de l'utilité de l'injustice pour la croissance de la République, Augustin avait préféré, lors de sa lecture du débat du livre III du *De Republica*, la justification par Lélius de la domination de certains hommes sur d'autres comme inscrite dans une loi de nature au nom de laquelle

« Dieu commande [...] à l'homme, [...] l'âme au corps, la raison à la passion et aux autres parties vicieuses de l'âme »¹.

Cette formule invoquée par les Païens avait permis à Augustin de montrer que la République n'avait pas respecté la justice puisque l'homme n'y avait pas obéi au commandement de Dieu de ne lui sacrifier qu'à lui seul. On comprend tout de suite que l'intérêt de cette formule était aussi de permettre à Augustin de conclure qu'à l'inverse de la cité terrestre, la Cité de Dieu sacrifiant au Dieu unique, obéit à son commandement et, partant, respecte seule la loi de la vraie Justice (*vera Iustitia*).

Ce raisonnement ne condamnerait pas vraiment les Païens s'ils n'avaient pas eu connaissance du Dieu unique. Or, dans un chapitre qui pourrait se résumer en cette formule « Dieu d'Abraham, des prophètes, de Varron et de Porphyre »², Augustin suggère que le Dieu unique a bien été découvert par les Platoniciens comme il l'a développé au livre VIII, ce qui confirme l'écho établi dans cette section « Une idéologie religieuse imparfaite *versus* une téléologie de l'accomplissement ». C'est particulièrement vrai de Porphyre qui, dans sa *Philosophie des oracles*, a, selon Augustin, bien parlé de Dieu le Père mais mal du Christ et des Chrétiens. Un oracle d'Apollon rapporté par Porphyre déclare en

¹ - C. D., XIX, XXI, 2 = Cicéron, *De Republica*, III, XXVIII, 39: « *Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque uitiosis animi partibus* ».

- Voir *supra*, « *Falsa Iustitia* ».

² - Voir C. D., XIX, XXII.

-Quoiqu'il soit par ailleurs très augustinien, Blaise Pascal s'est-il inspiré de cette formule implicite pour la contredire dans sa célèbre pensée : « Dieu d'Abraham, non des philosophes ou des savants » (*Pensées*) ?

même temps, du Père : « pour eux la loi c'est le Père que les saints hébreux honoraient grandement »¹ et du Christ que c'est « un dieu que des juges équitables ont condamné »². Certes, un oracle d'Hécate rapporté par Porphyre, semble favorable au Christ en l'appelant « un homme très pieux <qui> a reçu après la mort la faveur de l'immortalité »³ ; mais, d'après Augustin, « en louant le Christ, <ces oracles> se f<ont> passer pour véridiques dans le blâme des Chrétiens »⁴ et, de fait, un autre oracle d'Hécate dit au sujet du Christ « 'ceux qui l'honorent sont loin de la vérité' »⁵. À partir de ces oracles, Porphyre en déduisait même que « les sages du peuple hébreu [...] détournaient les hommes religieux de ces démons pervers. [...] Mais les ignorants et les impies [...] ces démons qu'on leur interdisait ... loin de les haïr, ils les ont vénérés », désignant les Chrétiens sous la périphrase « les ignorants et les impies »⁶. Lorsqu'il louait les Hébreux pour leur culte du Dieu unique, Porphyre ne cherchait donc qu'à calomnier les Chrétiens, car il n'a pas prôné le culte du Dieu unique comme aurait pu le faire aussi bien Varron, ce qui aurait permis aux Romains païens, en respectant le commandement de Dieu à l'homme de ne sacrifier qu'au Dieu unique (*Domino soli*) —et non pas au Soleil pris comme un Dieu (« *Domino Soli* »), fait remarquer Augustin⁷—, de connaître la vraie Justice (*uera Iustitia*) qu'observe la Cité céleste en pèlerinage et, partant, les vraies vertus et la vraie béatitude. Car, en établissant des liens de condition là où, souvenons-nous, les Stoïciens ne voyaient que des homologues « horizontales », Augustin fait de l'obéissance de l'homme à Dieu la condition qui permet à son âme de commander à son corps et à sa raison de commander à ses passions, donc de pratiquer des vraies vertus et ainsi de parvenir à une vraie béatitude... en espérance.

¹ C. D., XIX, XXIII, 1 : « quorum lex est Pater, quem ualde sancti honorant Hebraei » .

² C. D., XIX, XXIII, 1 : « Deum [...] quem iudicibus recta sentientibus ».

³ C. D., XIX, XXIII, 2 : « Piissimum uirum [...] post obitum immortalitate dignatum ». Voir F. Cudaut, « Un oracle d'Hécate dans *la Cité de Dieu* de saint Augustin : 'Les dieux ont proclamé que le Christ fut un homme très pieux' (XIX, 3, 2) », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XXXVIII, 1992, p. 271-289.

⁴ C. D., XIX, XXIII, 3 : « quoniam laudant Christum, propterea credantur ueraciter uituperare Christianos ».

⁵ C. D., XIX, XXIII, 2 : « hanc colunt aliena a se ueritate ».

⁶ C. D., XIX, XXIII, 4 : « sapientes Hebraeorum [...] daemonibus pessimis [...] uetabant religiosos. [...] Verum indocti et impiae naturae [...] prohibitos autem daemones et hos non odisse, sed reuereri. »

⁷ Voir C. D., XIX, XXIII, 4.

d) *Pax aeterna — Pax finalis : frui Deo*

En effet, il faut attendre le Jugement dernier et la Résurrection de la chair pour que la paix, la justice et la vertu soient parfaites. Pour ce qui est de la paix par exemple, Augustin relativise même la « vraie paix » de la cité de Dieu qu'il désigne par la périphrase « *celle qui nous est propre* »

—« *ici-bas, celle qui est commune à tous comme celle qui nous est propre est une paix si peu parfaite, qu'elle est bien plutôt un soulagement à la misère qu'une joie dans le bonheur. [...]* »—

et enchaîne avec la justice :

« [...] *notre justice également, toute véritable qu'elle soit en raison du véritable bien suprême auquel elle se rapporte* »¹.

En effet, « *même soumise à Dieu, la raison ne peut [...] commander aux vices d'une façon parfaite* »² comme l'atteste la nécessité de la prière. Et quand bien même elle leur commande, c'est précisément le signe que la paix obtenue par cette justice n'est que la paix de la cité céleste en pèlerinage

—« *Ici-bas donc, la justice pour chacun, c'est l'empire de Dieu sur l'homme qui obéit, de l'âme sur le corps, de la raison sur les vices* »³—

car

« *en cette paix finale (pace finali) vers laquelle doit tendre la justice d'ici-bas [...] il ne sera plus nécessaire que la raison commande aux vices puisqu'ils n'existeront plus.* »⁴

Contrairement à la fausse béatitude de l'eschatologie platonicienne telle qu'elle est évoquée au livre XIII et réduite à des alternances de bonheurs et de misères, la paix et la béatitude finales ne sauraient être qu'éternelles, vision définitive de Dieu. Mais en quoi consiste cette vision ? Augustin consacre à cette question les derniers chapitres du livre XXII. Les ayant déjà parcourus⁵, nous nous contenterons de les évoquer à nouveau. Parmi beaucoup d'incertitudes qu'il

¹ C. D., XIX, XXVII : « *hic siue communis siue nostra propria talis est pax, ut solacium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium. Ipsa quoque nostra iustitia, quamuis uera sit propter uerum boni finem* »

² C. D., XIX, XXVII : « *Deo quidem subdita, [...] non perfecte uitiiis imperat ratio* ».

³ C. D., XIX, XXVII : « *Hic itaque in unoquoque iustitia est, ut oboedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem uitiiis* ».

⁴ C. D., XIX, XXVII : « *In illa [...] pace finali, uo referenda [...] est ista iustitia, [...] non opus erit ut ratio uitiiis, quae nulla erunt, imperet* ».

⁵ Voir *supra*, « Chapitre II : AETERNITAS : Une mémoire totalisante », « 2° ... mais non du temps : L'extensio : L'éternité de la perpétuité soustraite à toute successivité ».

CHAPITRE VIII. PAX : UNE TELEOLOGIE DE L'ACCOMPLISSEMENT

confesse humblement, Augustin garde quelques certitudes. Même si cette vision ne se fait pas par le corps, elle aura lieu *en* un corps¹, ce sera une vision face à face² et l'activité de la cité de Dieu sera la louange à laquelle participeront les mouvements des corps spirituels³. Là résideront les véritables gloire, honneurs, paix et vertus dont Dieu lui-même sera la récompense⁴. S'appuyant sur le rapprochement des deux verbes dans le verset 2 du psaume 78 « Reposez-vous et voyez que je suis Dieu »⁵, Augustin fait de cette vision de Dieu, le repos éternel après les six âges du monde⁶ : le τέλος humain voulu de toute éternité par le Créateur dans son dessein éternel comme le repos avait été l'achèvement de son geste et de son projet créateur.

e) *Ciuitas Diaboli*

On sait qu'en parallèle de cette béatitude céleste des élus décrite au livre XXII, Augustin évoque au livre XXI les souffrances des damnés dans l'enfer éternel. C'est qu'en parallèle du souverain bien des élus, il pose, comme autorisé par Cicéron et son *De Finibus bonorum et malorum*, un souverain mal (*summum malum*) des damnés. Tout se passe comme si, infidèle à la tradition téléologique des sagesse antiques qui ne pouvaient rechercher que le souverain bien, secret de la vie heureuse, il posait un double τέλος. Correspondrait-il à une seconde ἀρχή ?

1° Une seconde ἀρχή : *Antiquus peccator*

Au livre VII des *Confessions*, au terme de son enquête douloureuse sur l'origine du mal sans cesse relancée par la question « D'où vient le mal ? » (« *Vnde malum ?* »), Augustin finit par donner un nom à cette origine :

¹ Voir *C. D.*, XXII, XXIX, 2.

² Voir *C. D.*, XXII, XXIX, 1.

³ Voir *C. D.*, XXII, XXX, 1.

⁴ Voir *C. D.*, XXII, XXX, 1.

⁵ *Ps.* 78, 2 cité en *C. D.*, XXII, XXX, 4 : « Vacate et uidete quoniam ego sum Deus ».

⁶ Voir *C. D.*, XXII, XXX, 5.

l' « antique pécheur » (*antiquus peccator*) dont un des visages est celui du semeur d'ivraie¹. Or, P. Cambronne² fait dériver de cet *antiquus peccator* la *consuetudo carnalis*, stratification de la *concupiscentia*, elle-même émergence de la *libido* dans l'histoire individuelle. Comme l'histoire de la quête de Dieu s'enracinait en l'homme dans une *memoria Dei*, cette histoire du Mal en l'homme s'enracine dans une *memoria* antagoniste : « *Antiquus peccator* ou la *concupiscentia*, voilà la force qui s'oppose à la *memoria Dei*. Exactement comme pour cette dernière, nous sommes renvoyés à un avant-temps qui laisse toujours des traces aujourd'hui. »³ En effet, passant à l'échelle collective dans *La Cité de Dieu*, Augustin fait remonter l'origine de ce mal avant même Adam : dans une sorte de proto-histoire du monde, dans la scission entre les « deux sociétés angéliques dissemblables et contraires, où s'amorcent les origines des deux Cités qui concernent l'histoire humaine. »⁴

Trouvant sa source dans ce point de départ de deux sociétés, il n'est pas étonnant que ce mal ait en quelque sorte, à l'intérieur d'une unique Histoire vue à l'avance et embrassée par Dieu, sa propre histoire parallèle achevant sa course dans un τέλος différent et contraire de celui du bien : le souverain mal (*summum malum* ou *finis malorum*).

2° Un second τέλος : *Summum malum*

Toujours évoqué en parallèle avec le souverain bien et jamais pour lui-même, le souverain mal reçoit, au livre XIX, trois définitions successives aux mêmes endroits que le souverain bien. Ainsi, lorsqu'au chapitre II, la « fin du bien » ou « souverain bien » est définie conformément à la tradition téléologique grecque comme « *ce en vue de quoi il faut désirer les autres biens, mais qui lui-*

¹ Voir Augustin, *Confessions*, XI, XXI, 27.

² Voir P. Cambronne, « Destin du moi, destin des empires. Un regard de saint Augustin sur le mystère de l'histoire » in *Saint Augustin* (dir. M. Caron), « Les Cahiers », *Op. cit.*, p. 389-452 et notamment « '*Antiquus peccator*' et la quête d'une histoire archétypale », p. 413-416.

³ *C. D.*, XI, XXXIV : « *de duabus istis diuersis inter se atque contrariis societatibus angelorum in quibus sunt exordia duarum etiam in rebus humanis* ».

⁴ P. Cambronne, « Destin du moi... », art. cit., p. 415.

même doit être désiré pour lui-même »¹, la fin du mal reçoit cette définition contraire : « ce en vue de quoi il faut éviter les autres maux mais qui lui-même doit être évité pour lui-même. »² Plus loin, lorsqu'en opposition au souverain bien selon la Sagesse antique réduite à n'être qu'une sagesse terrestre, Augustin fait répondre par la Cité de Dieu « que la vie éternelle est le souverain bien [...] », celle-ci ajoute « [...] la mort éternelle au contraire <est> le souverain mal »³. Enfin, puisque, d'une part, la notion de *Pax* entre dans la définition de la fin de la Cité de Dieu devenue « la paix dans la vie éternelle ou bien la vie éternelle dans la paix »⁴ et que, d'autre part, « la guerre semble bien être le contraire de la paix »⁵, il est prévisible que le souverain mal ou fin de la cité terrestre qui peut ici recevoir le nom de cité du Diable (*ciuitas Diaboli*) soit la guerre. Et si

« on se demande à bon droit quelle sorte de guerre on peut bien concevoir au terme opposé, dans l'ordre des fins mauvaises »⁶,

on peut inférer de la définition de la paix finale, que ce sera une

« opposition entre forces antagonistes [...] où la volonté s'oppose à ce point à la passion et la passion à la volonté que d'aucun côté la victoire ne peut mettre fin à de tels conflits »⁷ ;

ce qui explique l'insistance d'Augustin dans le livre XXI⁸ à prouver même matériellement —avec ce feu qui ne consume pas— l'éternité des peines de l'enfer qui n'est l'éternité qu'au sens de l'*extensio*.

Ainsi donc, même implicitement, le livre XIX assure le lien entre culte au Dieu unique et véritable éternité. En développant ainsi une véritable téléologie de l'accomplissement, il montre la supériorité incontestable de la mémoire chrétienne de l'histoire sur la mémoire païenne ; en effet, celle-ci, tout en ayant entrevu avec

¹ C. D., XIX, I, 1 : « *propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum.* »

² C. D., XIX, I, 1 : « *propter quod uitanda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum.* »

³ C. D., XIX, IV, 1 : « *aeternam uitam esse summum bonum, aeternam uero mortem summum malum.* »

⁴ C. D., XIX, XI : « *uel pax in uita aeterna uel uita aeterna in pace.* »

⁵ C. D., XIX, XXVIII : « *bellum paci uidetur esse contrarium.* »

⁶ C. D., XIX, XXVIII : « *merito quaeritur [...] quale bellum e contrario in finibus malorum possit intellegi.* »

⁷ C. D., XIX, XXVIII : « *rerum [...] inter se aduersitatem atque conflictum [...] ubi uoluntas sic aduersa est passioni et passio uoluntati, ut nullius earum uictoria tales inimicitiae finiantur.* »

⁸ Voir C. D., XXI surtout XXI, II-XII et *supra*, « Chapitre II : AETERNITAS Une mémoire totalisante », « 2° ... mais non du temps : L'*extensio* : L'éternité de la perpétuité soustraite à toute successivité ».

CHAPITRE VIII. *PAX* :UNE TELEOLOGIE DE L'ACCOMPLISSEMENT

ses philosophes la transcendance du Dieu unique, est restée esclave du culte polythéiste, confinant le paganisme à une idéologie religieuse imparfaite.

TROISIEME PARTIE :
LES DEUX REFERENTS ULTIMES
DE LA MEMOIRE
VERA AUCTORITAS VERSUS FALSA AUCTORITAS

Progressant dans sa dénonciation des défauts de la mémoire païenne, Augustin a donc d'abord souligné, dans la première partie de la *Cité de Dieu*, le caractère partiel et partial de son fonctionnement puis ses deux produits que sont l'idéologie politique de l'*imperium* et l'idéologie religieuse du polythéisme. En réponse nous avons pu lire la mémoire chrétienne qu'il présente de l'Histoire, dans les livres de la seconde partie, comme une mémoire totalisante, ouverte sur le mystère du mal, une ecclésiologie mystique et une téléologie de l'accomplissement. Manque, bien sûr, ce qui lui permet de passer de l'une à l'autre mémoire, c'est-à-dire, l'*Auctoritas* du Christ et des Écritures. C'est aux livres IX et X que, poussant l'apologétique jusqu'au bout, il tirera des incohérences du paganisme au centre duquel est mise la *falsa auctoritas* des démons, la nécessité de la médiation du Christ qui s'impose alors, comme *vera Auctoritas*, jusqu'au paganisme le plus avancé de Pophyre.

De ce point de vue, la démonstration semble a-chevée —au sens étymologique où elle trouve sa tête, sa clef de voûte— et les livres XI à XXII peuvent n'apparaître que comme une *confirmatio* historique de cette démonstration¹. Aussi ne proposerons-nous pas, dans cet épilogue, un cinquième parcours de la seconde partie de la *Cité de Dieu* ; par ailleurs, la référence à l'*Auctoritas* des Écritures y a été largement montrée « à l'œuvre » dans les quatre précédents parcours.

¹ Voir B. Studer, « Zum Aufbau von Augustins *De Civitate Dei* », *Augustiniana*, n°41, 1991 (= *Mélanges T. J. Van Bavel*), p. 937-951.

Chapitre IX : Livre IX : Une transition vers l'*Auctoritas*
du Christ Médiateur

Reprenant la démonologie platonicienne pour montrer à nouveaux frais l'incapacité des démons à assurer une médiation entre les dieux et les hommes, le livre IX semble tout d'abord n'être qu'un prolongement du livre VIII, centré sur l'hypothèse que seuls les bons démons pourraient du moins remplir cette fonction de médiateurs. Et il est possible qu'avec la reprise de cette démonstration, Augustin cherche à contrer une tendance des Païens démonicoles à souligner les convergences entre paganisme et christianisme — entre leurs « bons démons » par exemple et les anges chrétiens — afin de sauvegarder quelques cultes païens dans l'Empire chrétien. Mais, surtout, en prouvant par un raisonnement que seul le Christ peut assurer la médiation dont les démons sont incapables, Augustin écrit au livre IX une apologie du christianisme qui fait de ce livre une transition vers l'*Auctoritas* du Christ et des Écritures.

a) La démonologie platonicienne

Avec les démons médiateurs de la théologie apulienne appuyée sur quelques phrases de Platon, Augustin retrouve les éléments de base de la

démonologie platonicienne déjà utilisés au livre VIII. La catégorie des démons supérieurs dans le système d'Apulée recoupe-t-elle celle des « bons démons » invoqués, aux dires d'Augustin, par certains pour assurer la médiation entre les dieux et les hommes ?

1° Des démons médiateurs

Pour Apulée, les démons sont « une sorte de puissances divines intermédiaires (*quaedam diuinae mediae potestates*) »¹. Dans cette définition, l'adjectif « *mediae* » peut être pris avec sa valeur ontologique de médiété figurée par la mi-distance entre les hommes et les dieux. On ne citera pas à nouveau² la phrase du *Banquet* de Platon qui est à l'origine de ce thème « Tout ce qui est démonique est intermédiaire entre le dieu et le mortel [...] »³, plutôt celle-ci qui précède s'agissant de l'Éros — δαίμων par excellence — : « <L'Amour> est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel »⁴. Mais le même adjectif « *mediae* » peut être pris avec sa valeur fonctionnelle de médiation. Ici, nous nous permettrons de citer à nouveau la phrase fondatrice du *Banquet* qui fait suite à la première citée plus haut

— « [...] <son rôle> est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux, les prières et les sacrifices venant des hommes, et les ordonnances et rétributions des sacrifices venant des dieux. »⁵ —

parce qu'Apulée la cite textuellement dans le *De Deo Socratis* comme Augustin le rapporte en citant lui-même exactement Apulée au livre VIII⁶ ou, plus librement dans cette paraphrase du livre IX, censée résumer l'opinion des Platoniciens :

« estimant qu'aucun dieu n'a de contact avec l'homme⁷, ils croient les démons

¹ Apulée, *De Deo Socratis*, 6.132.

² Voir *supra*, « Chapitre VII. Une idéologie religieuse : Livres VI, VII et VIII », « 1° Les germes de la démonologie néo-platonicienne chez Platon ».

³ Platon, *Banquet*, 202 d.

⁴ Platon, *Banquet*, 202 c.

⁵ Platon, *Banquet*, 202 d-203 a.

⁶ *C. D.*, VIII, XVIII citant Apulée, *De Deo Socratis*, IV, vi.

⁷ On reconnaît ici une formule de Platon « *Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme* » (*Banquet*, 203a) souvent citée par Apulée (*De Deo Socratis*, IV, vi). Cf. *C. D.*, VIII, XVIII. Voir *supra*, « 2° Nécessité et efficacité de la médiation des démons ».

placés comme intermédiaires entre les dieux et les hommes pour transmettre aux uns les requêtes et rapporter aux autres les faveurs. Telle est l'opinion des Platoniciens »¹.

2° Bons et mauvais démons

Tout cela nous ramène à l'opinion des Païens réfutée dans le livre VIII — à savoir la théorie d'une médiation par les démons— que nous avons déjà identifiée comme étant la démonologie apulienne du *De Deo Socratis*² et dont nous avons trouvé des germes dans l'œuvre de Platon³. Dans le livre IX, Augustin ne considérerait donc pas, pour le réfuter, un nouvel aspect du point de vue des Païens comme il l'a fait jusque-là dans chacun des huit premiers livres de la *Cité de Dieu* ? Cela serait étonnant et, d'ailleurs, la fin du livre VIII, en donnant comme un droit de réponse aux Païens, avait introduit une nouvelle question : Si, en général, les démons ne peuvent assurer la médiation entre les dieux et les hommes et, pour cette fonction, être honorés en vue de la vie éternelle, précisément parce qu'ils sont mauvais⁴, les bons démons, du moins, ne peuvent-ils prétendre à cette fonction et à l'honneur du culte ? :

« On dira peut-être : Tous les dieux sont bons, mais les démons sont les uns bons et les autres mauvais ; et c'est à ceux qu'on juge bons qu'il faut rendre un culte pour parvenir à la vie éternellement heureuse. Que vaut cette opinion ? Nous allons le voir au livre suivant. »⁵

Cette objection est-elle seulement fictive et n'est-elle inventée par Augustin que pour mieux souligner l'incohérence de leur théologie et conclure de cette faille même à la nécessité de l'*Auctoritas* du Christ Médiateur ? Ou correspond-elle à

¹ C. D., IX, 1 : « *tamquam nullus deus homini misceatur, ut hinc perferant desiderata, inde referant inpetrata, atque hoc Platonici [...] sentiunt* ».

² Voir *supra*, « Chapitre VII. Une idéologie religieuse : Livres VI, VII et VIII », « 2° Nécessité et efficacité de la médiation des démons ».

³ Voir *supra*, « Chapitre VII. Une idéologie religieuse : Livres VI, VII et VIII », « 1° Les germes de la démonologie néo-platonicienne chez Platon ».

⁴ On se souvient que, pour nier l'efficacité et la possibilité même d'une médiation des démons, Augustin était passé rapidement du registre ontologique au registre moral. Voir *supra*, « Chapitre VII. Une idéologie religieuse : Livres VI, VII et VIII », « 2° Les Platoniciens ou la médiation prétendument efficace des démons ».

⁵ C. D., VIII, XXVII, 2 : « *sed fortasse dicturi sunt deos quidem esse omnes bonos, daemones autem alios malos, alios bonos, et eos, per quos ad uitam in aeternum beatam perueniamus, colendos esse censebunt, quos bonos opinantur. quod quale sit iam in uolumine sequenti uidendum est.* »

un argument classique des Païens dans leurs controverses avec les Chrétiens ? Il est bien difficile de le dire.

Lorsque, du moins, Augustin évoque la tendance de certains Païens à invoquer l'existence de démons pour des actes qu'ils jugent indignes des dieux afin de sauver la souveraine bonté des dieux, il fait allusion à une tendance réelle dans le courant platonicien :

« Ceux pour qui tous les dieux sont nécessairement bons et bien supérieurs aux hommes réputés bons, s'émeuvent à juste titre des actes des démons qu'ils ne sauraient nier, et n'admettent à aucun prix que ces actes puissent être commis par des dieux tous bons selon eux. Aussi sont-ils contraints d'établir une différence entre dieux et démons : tout ce qui leur déplaît avec raison dans les œuvres et les sentiments dépravés où se révèle la puissance d'esprits occultes est, pour eux, le fait des démons, non des dieux. [...] Telle est l'opinion des platoniciens »¹.

En effet, d'une part, on reconnaît dans cette affirmation de la bonté des dieux un postulat de Platon lui-même² ; d'autre part, dans le *De Deo Socratis*, Apulée distingue, parmi des actes attribués à des dieux, des actes dignes d'eux et d'autres indignes qu'il impute alors à des démons alors que, dans leurs fictions, les poètes ont appelé dieux ces démons. Nous en avons d'ailleurs, avec Minerve, un exemple lu dans le *De Deo Socratis* et rapporté par Augustin au livre IX :

« Cette Minerve d'Homère qui intervient en pleine assemblée des Grecs pour calmer la colère d'Achille³ [...] est pour lui une fiction des poètes, car Minerve, il la considère comme une déesse et la place loin de tout contact avec les mortels dans les hautes régions de l'éther, parmi les dieux qu'il croit tous bons et heureux. Mais que tel démon ait favorisé les Grecs contre les Troyens, tel autre protégé les Troyens contre les Grecs [...] c'est en quoi, de son propre aveu, les poètes s'éloignent peu de la vérité. »⁴

En revanche, lorsqu'Augustin évoque l'opinion selon laquelle il y aurait de

¹ C. D., IX, 1 : *« hi autem, qui omnes deos non nisi bonos esse adserunt et longe praestantiores eis hominibus, qui perhibentur boni, merito mouentur daemonum factis, quae negare non possunt, eaque nullo modo a dis, quos omnes bonos uolunt, committi posse existimantes differentiam inter deos et daemones adhibere coguntur, ut, quidquid eis merito displicet in operibus uel affectibus prauis, quibus uim suam manifestant occulti spiritus, id credant esse daemonum, non deorum. [...] atque hoc Platonici [...] sentiunt ».*

² Voir C. D., VIII, XIII.

³ Apulée, *De Deo Socratis*, XI.

⁴ C. D., IX, VII : *« illam Mineruam, quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli interuenit, quod ergo Minerua illa fuerit, poeticum uult esse figmentum, eo quod Mineruam deam putat eamque inter deos, quos omnes bonos beatosque credit, in alta aethera sede conlocat, procul a conuersatione mortalium; quod autem aliquis daemon fuerit Graecis fauens Troianisque contrarius, sicut alius aduersus Graecos Troianorum opitulatur [...] hoc non procul a ueritate poetas dixisse confessus est. »*

bons démons

—« On dit généralement qu'il y a de bons et de mauvais démons ; et que ce soit l'opinion même des Platoniciens ou d'autres, je ne dois nullement négliger de la discuter. Car il ne faudrait pas que personne crût devoir s'attacher à des démons prétendus bons »¹—,

il est plus difficile de savoir si ces propos considérés comme habituels (« *usitatum est dici* ») ont été effectivement tenus et par qui (« *des Platoniciens ou d'autres* ») ; l'objection apparaît plus fictive et stratégique : pour permettre à Augustin de mieux les réfuter (« *Car il ne faudrait pas que personne crût devoir s'attacher à des démons prétendus bons* »). À moins que, en cherchant à assimiler ces bons démons aux anges du christianisme, certains Païens aient espéré, par ce syncrétisme, sauver des cultes païens dans le contexte de l'Empire chrétien ?²

b) Vrai et faux médiateurs

Fictifs ou réels, ces propos païens présentés comme une sorte de nouvelle chance laissée par Augustin à ses adversaires —au moins, les bons démons peuvent-ils servir de médiateurs ?³—, lui permettent de démontrer à nouveau l'incapacité de tous les démons à assurer la médiation entre les dieux et les hommes et de tirer, de cette incapacité même, la nécessité d'un Christ Médiateur et, du même coup, à travers cette opposition entre faux et vrai Médiateur, à dénoncer la *falsa Auctoritas* du paganisme et à prouver, comme par une nécessité logique, la *uera Auctoritas* d'un christianisme aux intermédiaires —les anges— radicalement différents des soi-disant bons démons.

¹ C. D., IX, VII : « *apud plerosque enim usitatum est dici, alios bonos alios malos daemones; quae siue sit etiam Platoniorum, siue quorumlibet sententia, nequaquam eius est negligenda discussio, ne quisquam uelut daemones bonos sequendos sibi esse arbitretur* ».

² Voir *infra*, « 2° Le prosélytisme des démonicoles ? ».

³ Un peu comme, par rapport au livre VI qui avait démontré l'impuissance des dieux païens en général à accorder la vie éternelle, le livre VII pouvait apparaître comme une seconde chance : au moins, les dieux choisis peuvent peut-être avoir ce pouvoir ?

1° Pas de supériorité des démons par rapport aux hommes

Pour être médiateurs entre les dieux et les hommes, les démons doivent être inférieurs aux dieux et supérieurs aux hommes, quels qu'ils soient, du fait même de leur nature de démons. Or, selon Augustin, « *ils ne sont même pas comparables aux hommes sages [...] Mais c'est aux mortels insensés et iniques qu' [...] ils sont semblables* »¹ du fait de leur âme sujette, comme celle des hommes, aux passions. Mais, loin de se contenter de cette mention des passions dans la définition laconique des démons qu'il avait trouvée chez Apulée², Augustin se plaît à rapporter les phrases du même Apulée peignant les démons en proie aux passions :

« Les voilà donc sujets à la pitié et à l'indignation, à l'angoisse et à la joie ; ils montrent tous les visages des passions humaines, ballottés comme nous sur tous les flots des pensées par les mêmes mouvements du cœur, les mêmes agitations de l'esprit. »³

Pourtant, ces phrases ne font que mettre les démons sur le même plan que les hommes, au-dessus même, s'ils résistaient aux passions. Pour exclure cette hypothèse qui donnerait une certaine supériorité des démons sur les hommes et ouvrirait la possibilité d'une médiation, Augustin cherche à montrer que certains hommes —les sages— sont plus libres par rapport aux passions que les démons. C'est pourquoi il s'emploie à montrer que, pour les Stoïciens comme pour les Platoniciens et les Aristotéliens, le Sage est atteint par des passions sans leur céder. L'affirmation que les passions atteignent le sage peut sembler, en effet, dans un premier temps, contraire aux exigences des Stoïciens⁴. Mais, en ramenant —abusivement— la distinction entre les appellations platonicienne de « biens (*bona*) » et stoïcienne d' « avantages (*commoda*) » pour les biens

¹ C. D., IX, III : « *ut ne hominibus quidem sapientibus comparandi sint [...] sed stultis mortalibus et iniustus [...] similes* ».

² Voir C. D., VIII, XVI : « Ils sont, quant au genre, des animaux, quant à l'âme, sujets aux passions, quant à l'esprit doués de raison, quant au corps, aériens, quant au temps éternels (*daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aera, tempore aeterna*) ».

³ Apulée, *De Deo Socratis*, XII cité en C. D., IX, III : « *igitur et misereri et indignari, et angi et laetari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare.* »

⁴ Voir C. D., IX, IV, 1.

extérieurs et corporels à un débat de mots plus que de choses¹ et en rappelant l'anecdote d'Aulu-Gelle mettant en scène un philosophe pris de panique en mer pendant une tempête par des « fantaisies » qui devancent la raison sans qu'elle y consente², Augustin parvient à un accord des sagesse antiques sur la position du sage par rapport aux passions : atteint par elles, il ne leur cède pas :

« À ce compte, il n'y a pas ou presque pas de différence entre l'opinion des Stoïciens et celle des autres philosophes sur les passions et les troubles de l'âme. Car les uns comme les autres leur interdisent tout empire sur l'intelligence et la raison du sage. »³

Cet accord lui permet ensuite de prouver l'infériorité des démons par rapport aux sages humains puisque, tandis que ceux-ci résistent aux passions, ceux-là leur cèdent jusque dans la partie supérieure de leur âme : leur esprit, partie grâce à laquelle résistaient les sages humains. La répétition de cette affirmation avant le développement sur les passions dans les sagesse antiques

—« Ce ne sont pas les parties inférieures de l'âme des démons, mais leur esprit même auquel ils doivent d'être des vivants raisonnables, qui, d'après Apulée, est bouleversé comme une mer en furie par la tempête des passions. »⁴—

comme tout de suite après

—« C'est donc bien leur esprit, c'est-à-dire la partie supérieure de l'âme, celle qui les rend raisonnables, où la vertu et la sagesse, s'ils en avaient tant soit peu, commanderaient aux parties turbulentes des parties inférieures de l'âme pour les contrôler et les régler ; oui, dis-je, leur esprit, de l'aveu de notre Platonicien, est secoué sur les flots agités des passions. »⁵—

prouve que ce développement sur le sage maîtrisant ses passions n'a pour but que de montrer l'impossibilité d'une supériorité des démons sur certains hommes et donc l'impossibilité pour eux d'assurer une médiation entre les dieux et les hommes.

Plus loin d'ailleurs, deux des arguments avancés des paragraphes IX à XIV pour montrer cette impossibilité d'une médiation des démons reposent sur le déni

¹ Voir C. D., IX, IV, 1-3.

² Voir C. D., IX, IV, 2.

³ C. D., IX, IV, 3 : *« quae si ita sunt, aut nihil aut paene nihil distat inter Stoicorum aliorumque philosophorum opinionem de passionibus et perturbationibus animorum; utriusque enim mentem rationemque sapientis ab earum dominatione defendunt. »*

⁴ C. D., IX, III : *« non animorum aliquas inferiores partes, sed ipsas daemonum mentes, quibus rationalia sunt animalia, uelut procellosum salum dixit passionum tempestate turbari ».*

⁵ C. D., IX, VI : *« ipsa igitur mens eorum, id est pars animi superior, qua rationales sunt, in qua uirtus et sapientia, si ulla eis esset, passionibus turbulentis inferiorum animi partium regendis moderandisque dominaretur, - ipsa, inquam, mens eorum, sicut iste Platonici confitetur, salo perturbationum fluctuat. »*

de leur supériorité par rapport aux hommes. Dans le premier¹, Augustin n'hésite pas à combiner des assertions de Plotin et d'Apulée — certes tous deux « platoniciens » — pour construire un raisonnement syllogistique, reformulable ainsi :

« Ce fait que les hommes ont un corps mortel, <Plotin> a pensé le rattacher à la miséricorde d'un Dieu père »².

Or, selon Apulée, les démons ont un corps immortel ce qui suggère qu'ils n'ont pas été jugés dignes de la miséricorde du Père. Donc, les démons sont ontologiquement inférieurs aux hommes, conclusion qu'Augustin formule en termes de degrés de bonheur proportionnels pour lui aux degrés d'être :

« Non seulement ils ne sont pas plus heureux que les hommes en raison de leur âme misérable, mais ils sont plus malheureux en raison de la chaîne perpétuelle de leur corps. »³

Le second de ces deux arguments à utiliser l'absence de supériorité sur les hommes pour refuser aux démons toute possibilité de médiation est le fait que, selon Apulée, les hommes et les démons sont au même niveau puisque

« les âmes des hommes sont des démons : en sortant des hommes, elles deviennent des lares s'ils ont bien mérité, des lémures ou des larves s'ils ont démérité ; on les appelle dieux mânes quand on ignore si elles ont bien ou mal vécu. »⁴

2° Pas de bons démons

L'argument principal qui permet à Augustin de dénier la bonté aux démons est le même que celui qui est utilisé pour leur dénier toute supériorité : la soumission de leur esprit aux passions⁵. Mais Augustin cherche visiblement à généraliser comme c'est normal puisque, par rapport à la démonstration du livre

¹ Voir C. D., IX, x.

² C. D., IX, x : « *hoc ipsum, quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam dei patris pertinere arbitratus est* » s'appuyant sur Plotin, *Ennéades*, IV, III, 12.

³ C. D., IX, x : « *non solum feliciores hominibus non sunt animo misero, sed etiam miseriores sunt perpetuo corporis uinculo.* »

⁴ C. D., IX, XI : « *animas hominum daemones esse et ex hominibus fieri Lares, si boni meriti sunt; lemures, si mali, seu laruas; manes autem deos dici, si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum.* ». Voir Apulée, *De Deo Socratis*, XV.

⁵ Voir C. D., IX, vi et *supra*, « 1° Pas de supériorité des démons par rapport aux hommes ».

VIII selon laquelle les démons ne peuvent assurer de médiation, ce livre IX examine une éventuelle exception : de soi-disant bons démons pourraient l'assurer. Il s'agit donc pour Augustin de généraliser à tous les démons la malignité. C'est l'objet du chapitre VII qui, faisant parler les adversaires, prétend d'abord que les démons ballottés sur les flots des passions sont seulement les mauvais démons mis en scène par les poètes et non tous les démons avant de lier cette malignité à la nature corporelle des démons dans le système apulésien :

« En parlant ainsi Apulée décrivait la place que tiennent entre les dieux et les hommes non certains démons, les mauvais, mais tous les démons, en raison de leur corps aérien. »¹

Dans ce même souci de généraliser, Augustin cite à nouveau la définition apulésienne des démons

—« quant au genre des êtres animés, quant à l'âme sujets aux passions, quant à l'esprit doués de raison, quant au corps aériens, quant au temps éternels »²—

pour faire remarquer qu'il n'y est fait mention ni de béatitude ni de sagesse, synonymes, pour lui comme en effet pour tout le platonisme de bonté, alors qu'il reconnaît une sagesse quoique tardive aux hommes :

« S'il avait voulu faire entendre qu'il y a de bons démons, il aurait ajouté à leur description quelque trait d'où il apparaîtrait qu'ils possèdent, en commun avec les dieux, une certaine béatitude, ou avec les hommes une sagesse quelconque. »³

Les démons ont bien une ressemblance avec les dieux —l'éternité— qui pourrait attester une forme de béatitude, mais c'est une éternité de corps et non d'âme. Au plan de l'âme justement, les démons ressemblent aux hommes mais sur un point —les troubles des passions— qui, loin de pouvoir leur procurer une forme de sagesse, les plonge nécessairement dans la malignité : il n'y a pas de bons démons.

¹ C. D., IX, VII : « cum hoc diceret, non quorundam, id est malorum, sed omnium daemonum medietatem propter aëria corpora inter deos et homines describebat? »

² Apulée, *De Deo Socratis*, XIII : « daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aëria, tempore aeterna » cité en C. D., IX, VIII.

³ C. D., IX, VIII : « proinde si aliquos daemones bonos vellet intellegi, aliquid etiam in ipsorum descriptione poneret, unde vel cum dis aliquam beatitudinis partem, vel cum hominibus qualemcumque sapientiam putarentur habere communem. »

3° Ni médiété géométrique ni arithmétique

Comme concédant malgré tout à ses adversaires qu'il puisse y avoir de bons démons, Augustin reprend alors l'argumentation contre la possibilité de leur accorder une fonction de médiation en raison de leur position non strictement médiane entre les dieux et les hommes. Le raisonnement enchaîne des implications : s'il y a de bons démons, ils sont heureux ; comme par ailleurs, ils sont éternels, leur béatitude est éternelle, ce qui les place plus près des dieux que des hommes¹.

Augustin semble alors oublier le cas particulier à examiner des bons démons pour revenir à une argumentation visant à leur dénier toute médiété pour finalement leur refuser toute médiation —il faudra, comme toujours lorsqu'il opère une digression par rapport à son sujet, s'interroger sur l'intention d'Augustin. Après avoir montré l'absence de médiété géométrique des démons — plus près des dieux que des hommes—, Augustin leur conteste la médiété arithmétique puisque, des cinq traits qui les définissent, les démons en possèdent trois en commun avec les hommes (le genre, l'âme et l'esprit) et deux seulement avec les dieux (le corps et le temps) —comme s'ils avaient pu en avoir deux et demi !— ce qui, cette fois-ci, les rend plus proches des hommes². Enfin, pour contester cette médiété, Augustin part d'une opposition sur trois points des hommes et des dieux :

« Vous avez là deux sortes d'êtres animés : les dieux diffèrent beaucoup des hommes par l'élévation de leur séjour, la perpétuité de leur vie, la perfection de leur nature [...] là-haut c'est une vie éternelle et indéfectible, ici-bas accessoire et caduque ; la nature des dieux atteint au sommet de la béatitude, la nôtre s'abîme dans la misère »³.

Il la résume ainsi

« Il a donc énoncé trois traits pour les dieux : le lieu élevé, l'éternité et la béatitude ; à l'opposé, trois pour les hommes : la bassesse du lieu, la mortalité

¹ Voir C. D., IX, XIII, 3.

² Voir C. D., IX, XIII, 2.

³ Apulée, *De Deo Socratis*, IV cité en C. D., IX, XII : « habetis, *inquit*, interim bina animalia: deos ab hominibus plurimum differentes loci sublimitate, uitae perpetuitate, naturae perfectione [...] et uiuacitas illic aeterna et indefecta sit, hic caduca et subsiciua, et ingenia illa ad beatitudinem sublimata, haec ad miserias infimata. »

et la misère »¹ ;

et, dans un raisonnement curieux pour ne pas dire spécieux, du fait qu'il y a bien un lieu intermédiaire entre le lieu élevé et le lieu bas, mais pas d'intermédiaire possible entre l'éternité et la mortalité, pas plus qu'entre la béatitude et la misère, conclut que la seule médiété possible entre les deux derniers traits réside dans un échange croisé d'un pris en haut avec un autre pris en bas : une misérable éternité ou une misère éternelle². Appliqués à un médiateur, ces traits donnent deux possibilités de vrais médiateurs : ou bien un immortel malheureux ou bien un mortel heureux³. On devine qu'Augustin s'achemine vers l'affirmation que seul le Christ peut être Médiateur et l'on comprend du même coup le retour qui avait paru un peu étonnant au débat du livre VIII sur la possibilité pour les démons d'être ou non médiateurs, indépendamment du fait qu'ils soient bons ou non : il avait pour finalité cette démonstration.

3° Seul le Christ est Médiateur

Mais n'allons pas trop vite en besogne. Pour l'instant, deux possibilités restent ouvertes pour des médiateurs vraiment médians : un immortel malheureux ou un mortel heureux. Sous l'appellation d'immortels malheureux, on devine les mauvais anges et sous celle de mortel heureux, le Christ. Trois arguments vont permettre de choisir le Christ comme nécessaire vrai Médiateur. Le premier précise que la combinaison « mortel heureux » implique une mortalité provisoire et une béatitude permanente, c'est-à-dire qu'il soit Dieu et homme en même temps pour être médiateur⁴ ; à cette double nature, on aura reconnu le Christ. Le deuxième argument pose que le Médiateur doit être unique pour mener vers l'Être unique, qu'il ne peut donc s'agir que du Christ et non du collectif des mauvais

¹ C. D., IX, XII : « *tria igitur ab eo posita sunt deorum, id est locus sublimis, aeternitas, beatitudo; et his contraria tria hominum, id est locus infimus, mortalitas, miseria.* »

² Voir C. D., IX, XIII, 1.

³ Voir C. D., IX, XIV.

⁴ Voir C. D., IX, XV, 1.

anges¹. Enfin, un troisième argument tend à montrer que le Christ en tant que Dieu peut parfaitement être en contact avec l'homme contrairement à la formule de Platon reprise par Apulée « Aucun Dieu ne se mêle à l'homme »². Comment d'ailleurs les dieux seraient-ils souillés par le contact des cinq sens de l'homme³, alors que les astres qui sont des dieux selon les Païens sont vus des hommes sans être souillés? La justification des démons qu'en tirent les Platoniciens est d'ailleurs difficile à penser : si les démons doivent s'interposer entre les dieux et les hommes pour que les premiers ne soient pas souillés par les seconds alors que les démons, eux, sont nécessairement souillés par le contact des hommes, ils doivent, pour ne pas eux-mêmes souiller les dieux, absorber comme des éponges toute souillure !⁴

5° Anges et bons démons

De l'impossibilité pour les démons d'assurer une médiation entre les dieux et les hommes, Augustin passe à l'affirmation qu'ils constituent un obstacle dans cette communication :

« Ils ne nous ouvrent pas la voie qui mène à Dieu, mais de peur que nous y entrions, ils l'obstruent. »⁵

ce qui lui permet de les opposer aux anges qui, en christianisme, précèdent les hommes dans la voie vers Dieu. Cela lui permet aussi de répondre à un propos tenu effectivement par les Païens ou imputé à eux par Augustin — nous examinerons plus tard cette question — qui tend à identifier les démons aux anges des théologies juive et chrétienne :

« certains démonicoles, pour les appeler ainsi, parmi lesquels Labéon lui-même, prétendent que les êtres appelés par eux démons sont identiques aux êtres appelés par d'autres anges »⁶.

¹ Voir C. D., IX, xv, 2.

² Apulée, *De Deo Socratis*, IV : « Nullus Deus miscetur homini » cité en C. D., IX, xvi, 1- Cf. Platon, *Banquet*, 203a.

³ C. D., IX, xvi, 1.

⁴ C. D., IX, xvi, 2.

⁵ C. D., IX, xviii : « non uiam praebent ad deum, sed, ne uia teneatur, impediunt. »

⁶ C. D., IX, xix : « nonnulli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant ».

Pour établir la distinction entre les anges et les bons démons — ce qui constitue encore une concession aux Païens puisqu'il avait déjà dénié toute bonté aux démons —, Augustin a d'abord recours, pour une des premières fois, à des arguments bibliques ; ceux-là sont sans doute permis maintenant que l'*Auctoritas* du Christ Médiateur a été entrevue. Pour opposer anges et démons, Augustin signale ainsi que dans les Écritures, *daemones* ou *daemonia* désignent toujours des esprits malfaisants¹. Il s'appuie même sur l'autorité d'un verset de la *Première Épître aux Corinthiens* — « *La science enfle mais la charité édifie* »² — pour reconnaître une certaine science aux démons mais sans charité et, de toute manière, limitée à ce que le Christ a laissé connaître des effets temporels de sa puissance comme on le perçoit de cette parole des démons dans l'*Évangile de Marc* — « *Qu'y a-t-il entre toi et nous, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu pour nous perdre ?* »³ — et surtout incomparable avec la science des anges, capables de percevoir les causes dans le Verbe de Dieu⁴. Mais, comme si Augustin se rappelait qu'il était encore dans la première partie apologétique de *La Cité de Dieu* où il s'était proposé de répondre aux Païens avec leurs propres auteurs — au sens de l'*auctoritas* — et pas seulement avec l'*auctoritas* des Écritures, il se ressaisit et fait remarquer que les Platoniciens ont peut-être appelé dieux les anges

— « *Que telle soit l'opinion des Platoniciens, sinon de tous du moins des meilleurs, on peut le trouver dans leurs écrits* »⁵ —

mais jamais les démons, ce qui est bien la preuve qu'il opèrent eux-mêmes la distinction. Ce faisant, ils rejoignent dans cet emploi du nom « dieu » les Écritures elles-mêmes comme dans un certain nombre de versets, par exemple celui-ci : « *Le grand Roi est au-dessus de tous les dieux.* »⁶ qui signifie donc la suprématie de Dieu sur les anges ; parfois pourtant ce même nom « dieux » au pluriel désigne dans les Écritures les hommes du Peuple de Dieu comme dans la périphrase « *Dieu des dieux* »⁷.

¹ Voir *C. D.*, IX, XIX.

² *1 Co.* 8, 1 cité en *C. D.*, IX, XX : « *Scientia inflat, caritas uero aedificat.* » .

³ *Mc.* 1, 24 : « *quid nobis et tibi, Iesu Nazarene? uenisti perdere nos?* » cité en *C. D.*, IX, XXI.

⁴ Voir *C. D.*, IX, XXII.

⁵ *C. D.*, IX, XXIII, 1 : « *hanc autem Platoniorum esse sententiam, siue omnium siue meliorum, in eorum litteris inueniri potest* » .

⁶ *Ps.* 94, 3 : « *Rex magnus super omnes deos* » cité en *C. D.*, IX, XXIII, 1.

⁷ Voir *C. D.*, IX, XXIII, 2.

c) Vers l'*Auctoritas* du Christ Médiateur

On l'aura compris de ce qui précède : l'objectif visé par Augustin dans ce livre IX et qui, malgré sa proximité thématique avec le précédent, nous le fait ranger dans cette troisième partie sur l'affirmation de la *uera Auctoritas* du Christ et des Écritures contre la *falsa auctoritas* des démons et du paganisme, est l'affirmation de l'*Auctoritas* du Christ comme seul vrai Médiateur. Cette affirmation, véritable apologie rationnelle du christianisme se fait au prix d'une manipulation du *De Deo Socratis* et constitue bien l'objectif du livre IX dont l'intégralité ne peut s'expliquer par la nécessité de répondre au prosélytisme de certains « démonicoles » cherchant à concilier anges bibliques et bons démons du paganisme pour sauver certaines pratiques rituelles dans une sorte de syncrétisme.

1° Une manipulation du *De Deo Socratis* d'Apulée

En parlant d'une véritable manipulation du *De Deo Socratis* d'Apulée par Augustin¹, nous ne nions pas qu'il y ait aussi une incompréhension fondamentale de cette œuvre par Augustin et notamment de la théorie de la médiation qu'elle contient et qui implique une participation des démons, ordre médian aux deux ordres inférieur et supérieur. Mais, cela nous l'avons déjà indiqué² ; ajoutons seulement que le comble est qu'à la fin de ce livre IX, Augustin se réclame précisément de cette notion de participation pour penser non pas certes la médiation des anges—puisque le Christ est le seul Médiateur— mais leur aide :

« Ces êtres, quels que soient leur nature et leurs noms, n'acceptent un tel hommage religieux qu'en l'honneur du Dieu unique qui les a créés et les rend heureux par la participation (participatione) de son être »³.

Il faut admettre aussi qu'Augustin a mis le doigt —mais sans l'intégrer comme un

¹ Voir G. Rémy, *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, (Thèse Strasbourg), Paris, 1979, p. 243-265 et Id., « La théologie de la médiation selon saint Augustin », *Revue thomiste*, XCI, n°4, oct.-déc. 1991, p. 582s.

² Voir *supra*, « Chapitre VII. Une idéologie religieuse : Livres VI, VII et VIII », « 3° Un platonisme incompris de la participation ».

³ *C. D.*, IX, xxiii, 3 : « *qualescumque illi sint et quolibet uocabulo digni sint, non eos uelle per tale religionis obsequium nisi unum deum coli, a quo creati et cuius participatione beati sunt* ».

élément de compréhension de l'intérieur— sur la pierre d'achoppement qui rend difficile toute compréhension mutuelle des philosophies chrétienne et platonicienne : le postulat platonicien que la chair souille et, à l'inverse, le postulat biblique « *que la véritable divinité ne saurait être souillée par la chair* »¹ qui autorise l'Incarnation.

Même si, donc, il y a une part d'incompréhension réelle dans la lecture que fait Augustin d'Apulée et singulièrement du *De Deo Socratis*, nous voudrions énumérer ici un certain nombre de points qui attestent une véritable manipulation de l'œuvre. Un premier élément est que, tandis que le livre IX examine la question de savoir s'il peut ou non y avoir de bons démons et qu'Augustin mène essentiellement cet examen à partir du *De Deo Socratis* d'Apulée, il convient de reconnaître que la question est un peu étrangère à cette œuvre médio-platonicienne comme le reconnaît Augustin lui-même, mais comme un reproche d'incohérence à l'endroit d'Apulée :

« *Le platonicien Apulée, parlant d'eux en général, lui si prolige sur les corps aériens, reste muet sur les vertus dont ils seraient dotés s'ils étaient bons !* »²

Il y a bien —et précisément c'est un second point qu'Augustin n'a pas voulu voir dans le *De Deo Socratis*—, des démons supérieurs et des démons inférieurs selon Apulée. Mais Augustin occulte ces différences en raisonnant au niveau des définitions générales données par Apulée des démons. En particulier, lorsqu'au chapitre VI, il généralise l'absence en eux de toute bonté, il le fait « *en raison de leur corps aérien* »³. Or, précisément, c'est en fonction de degrés de corporéité qu'Apulée établit une hiérarchie entre les démons, hiérarchie qui comporte des implications morales. Ainsi, c'est « *une certaine légèreté* »⁴ qui rend des démons « *libres des liens corporels* »⁵ et fait, par conséquent, d'eux un « *genre de démons plus vénérable* » et « *supérieur en vertu d'une dignité beaucoup plus importante* »⁶, parmi lesquels on pourra trouver Amor et Somnus.

¹ C. D., IX, XVII : « *nec carne posse contaminari ueram diuinitatem* ».

² C. D., IX, III : « *Platonicus Apuleius de his uniuersaliter disserens et tam multa loquens de aeriis eorum corporibus tacuit animorum, quibus essent praediti, si essent boni.* »

³ C. D., IX, VII : « *propter aerea corpora* ».

⁴ Apulée, *De Deo Socratis*, 9.141 : « *aliquid leuitatis* ».

⁵ Apulée, *De Deo Socratis*, 16.154 : « *a corporibus compedibus et nexibus liberi* ».

⁶ Apulée, *De Deo Socratis*, 16.154 : « *augustius genus daemonum* » ; « *praestantiori longe dignitate superius* ».

Au contraire, c'est un « *pondus moyen* »¹ et un lien plus ou moins dépendant au corps² qui explique une hiérarchie entre non seulement les lémures, larves et dieux mânes³ cités par Augustin au chapitre XI mais aussi, en tête de cette catégorie de démons inférieurs, le *genius*⁴ éliminé de la liste par Augustin.

La manipulation est manifeste dans un troisième point. Il est capital pour Augustin de montrer que l'esprit des démons est bouleversé par les passions. Or, d'après la définition apuléienne des démons selon le genre, l'âme, l'esprit, le corps et le temps⁵, l'esprit des démons est au contraire doué de raison et c'est l'âme seulement qui est sujette aux passions. Aussi, au chapitre III consacré à cette démonstration, Augustin se garde-t-il bien de s'appuyer sur cette définition mais sur une phrase moins explicite, liant pourtant passion et esprit « *mens* » :

« ils montrent tous les visages des passions humaines, ballottés comme nous sur tous les flots des pensées par les mêmes mouvements du cœur, les mêmes agitations de l'esprit (*mentis*). »⁶

Une autre forme de distorsion intellectuelle dans l'utilisation augustiniennne du *De Deo Socratis* d'Apulée est la caricature spatiale et matérielle de conceptions théologiques. Deux présentations caricaturales sont ainsi exploitées à des fins argumentatives. Ainsi, profitant du fait qu'en effet, selon Apulée,

« la partie inférieure de leur être animé c'est-à-dire le corps, <les démons> l'ont commune avec les êtres supérieurs ; et la partie inférieure c'est-à-dire l'âme, avec les êtres inférieurs »⁷,

Augustin peint les démons comme suspendus la tête en bas !⁸ Le second exemple est la comparaison évoquée plus haut entre les démons et les éponges, caricature qui vient à l'esprit d'Augustin puisque, souillés par le contact des humains sans que les dieux le soient, les démons n'ont pu qu'absorber la souillure des mortels

¹ Apulée, *De Deo Socratis*, 9.141 : « *modicum ponderis* »

² Voir Apulée, *De Deo Socratis*, 15.150 : « lié au corps (*in corpore situs*) ».

³ Voir Apulée, *De Deo Socratis*, 15.152 pour les mânes, 15.153 pour les larves et les lémures.

⁴ Voir Apulée, *De Deo Socratis*, 15.151.

⁵ Voir Apulée, *De Deo Socratis*, XIII cité en *C. D.*, IX, VIII : « quant au genre des êtres animés, quant à l'âme sujette aux passions, quant à l'esprit doués de raison, quant au corps aériens, quant au temps éternels (*daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aëria, tempore aeterna*) ».

⁶ Apulée, *De Deo Socratis*, XII cité en *C. D.*, IX, III : « igitur et misereri et indignari, et angere et laetari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare. »

⁷ *C. D.*, IX, IX : « *inferiorem animalis partem, id est corpus, cum superioribus, superiorem uero, id est animum, cum inferioribus habeant* ».

⁸ Voir *C. D.*, IX, IX.

au cours de leur médiation¹.

Pour en terminer sur cette hypothèse d'une manipulation intentionnelle de la part d'Augustin du *De Deo Socratis* d'Apulée, nous voudrions la nuancer un peu en rappelant que, ne connaissant guère Platon que par Cicéron, Augustin en a reçu une lecture stoïcisante héritée d'Antiochus d'Ascalon et de l'Ancienne Académie. Cette influence se voit dans les implications sous-entendues dans les raisonnements d'Augustin comme celles qui associent bonté, sagesse et béatitude et, surtout, celle qui fait découler des passions une misère nécessaire.

2° Le prosélytisme des « démonicoles » ?

Une tout autre façon d'interpréter le livre IX de *La Cité de Dieu* est de le lire comme une réponse à des tentatives païennes pour trouver des correspondances entre des points de théologie platonicienne et des points de théologie juive ou chrétienne, sans doute dans l'espoir de préserver, comme nous l'avons déjà suggéré, grâce à une sorte de syncrétisme, des pratiques cultuelles païennes dans le cadre de l'Empire chrétien. Une seule phrase du livre IX suggère cette hypothèse, celle où Augustin dit que

*« certains démonicoles, pour les appeler ainsi, parmi lesquels Labéon lui-même, prétendent que les êtres appelés par eux démons sont identiques aux êtres appelés par d'autres anges ».*²

Encore convient-il de souligner le caractère flou de cette allusion puisque l'appellation « démonicoles » présentée comme un néologisme ne peut renvoyer à un groupe précis, et que, s'il est à peu près certain que Labéon est le Cornélius Labéon déjà cité dans *La Cité de Dieu*³ et mentionné par Macrobe, Servius et Lydus comme une sorte d'érudit féru d'explications philosophiques, on ne peut le situer dans le temps⁴. Il reste qu'on ne voit pas bien, sans ce besoin de répondre à des Païens tenant des propos syncrétistes, la nécessité de toute la dernière section

¹ Voir *C. D.*, IX, XVI, 2.

² *C. D.*, IX, XIX : « *nonnulli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant* ».

³ Voir *C. D.*, II, XI ; II, XIV, 2 ; III, XXV ; VIII, XIII.

⁴ Voir Bibliothèque Augustinienne, n°33, N. C 19, p. 786-787 : « Cornélius Labéon ».

du livre IX consacrée à établir des différences nettes entre bons démons platoniciens et anges bibliques. D'ailleurs, le propos des Païens syncrétistes se laisse deviner au chapitre XXIII : les Platoniciens appelleraient dieux les bons démons que sont, dans d'autres systèmes philosophico-religieux, les anges¹.

3° Une « apologie » du christianisme

Pour autant cette hypothèse ne peut expliquer le développement central du livre IX —les paragraphes IX à XVIII— consacré à la démonstration que les démons ne peuvent pas être des médiateurs entre les dieux et les hommes et que seul le Christ peut l'être. Le sujet général du livre —c'est-à-dire la question de savoir si les bons démons peuvent accorder la vie éternelle par leur fonction de médiateurs— n'explique d'ailleurs pas non plus ce développement central puisque les chapitres IV à VIII avaient permis de conclure à l'inexistence de bons démons et que, partant, la question était close. Pourquoi Augustin revient-il donc à cette question de la médiation des démons pourtant si largement traitée au livre VIII ? On l'aura deviné : cette reprise lui permet de tirer de l'argument même qui aboutit à l'impossibilité pour les démons d'être médians et donc médiateurs —à savoir qu'il n'existe pas de moyen terme entre l'éternité des dieux et la mortalité des hommes pas plus qu'entre la béatitude des premiers et la misère des seconds— la nécessité logique de reconnaître dans le Christ le seul Médiateur puisque la seule médiété possible est l'échange des traits : la misérable éternité ou la misère éternelle, les seuls médiateurs possibles, un mortel heureux ou un immortel malheureux et, finalement, le seul Vrai Médiateur, le Christ unique (mortel heureux) plutôt que les mauvais anges (immortels malheureux). On aura reconnu dans cette argumentation la spécificité de l'apologétique dans *La Cité de Dieu* : son aptitude à tirer des impasses même du paganisme l'*auctoritas* du christianisme, en l'occurrence, de l'impossibilité même de considérer les démons païens comme médiateurs, la nécessité de reconnaître le Christ comme vrai Médiateur.

¹ Voir *C. D.*, IX, XXIII, 1.

Cette apologie du christianisme fondée en raison, sur la logique, débouche sur l'affirmation, contre la *falsa auctoritas* des démons, de la *uera Auctoritas* du Christ et des Écritures. D'ailleurs, celle-ci intervient d'une façon radicalement nouvelle dans ce livre IX. L'évocation de la position de l'Écriture sur les passions¹, alors qu'elle n'était pas strictement nécessitée par l'argumentation, en constitue un premier signal au chapitre v. Derrière les arguments qui permettent à Augustin de choisir comme ultime Médiateur le Christ plutôt que les mauvais anges, l'autorité des épîtres du Second Testament se laisse facilement deviner puisque le premier argument est que le médiateur doit être à la fois dieu et homme² et le second, qu'il soit unique et non multiple³. Avec la démonstration de la seule vraie médiation du Christ, l'*Auctoritas* des Écritures commence à s'imposer... d'abord à l'esprit d'Augustin. Car, malgré les prétéritons utilisées, on sent l'impatience à laisser se développer, dans la seconde partie de la *Cité de Dieu*, le rayonnement des Écritures. On lit ainsi sous la plume d'Augustin, avant même le chapitre XVI et la démonstration de la médiation du Christ :

« Il n'est pas nécessaire, pour l'instant, d'exposer en détail et avec précision, ce qu'enseigne, à propos de ces passions, l'Écriture divine, source de la science chrétienne. »⁴ ;

et, juste après :

« Et voilà, tel que l'annonce la sainte Écriture, le médiateur entre Dieu et les hommes : l'homme Jésus-Christ⁵ ; par sa divinité, il est toujours égal au Père, par son humanité, il est devenu semblable à nous. Mais ce n'est pas le moment d'en parler comme il faudrait, selon nos forces. »⁶

« Ce n'est pas le moment », surtout, parce que, pour mener jusqu'à son terme la démarche apologétique et le ralliement de la cité terrestre à la Cité de Dieu, Augustin doit montrer que l'*auctoritas* du christianisme, « voie universelle du salut » s'impose au paganisme lui-même. C'est l'objet du livre X.

¹ Voir *C. D.*, IX, v.

² Voir *C. D.*, IX, xv, 1 et *Ph.* 2.

³ Voir *C. D.*, IX, xv, 2 et *He.* 8 ; 9.

⁴ *C. D.*, IX, 1 : « Non est nunc necesse copiose ac diligenter ostendere, quid de istis passionibus doceat scriptura diuina, qua Christiana eruditio continetur. »

⁵ *1 Tm.* 2, 15.

⁶ *C. D.*, IX, xvii : « hic est, sicut eum sancta scriptura praedicat, mediator dei et hominum, homo Christus Iesus, de cuius et diuinitate, qua patri est semper aequalis, et humanitate, qua nobis factus est similis, non hic locus est ut competenter pro nostra facultate dicamus. »

Chapitre X : Livre X : L'*Auctoritas* du Christ s'impose au paganisme.

Il semble difficile d'affirmer quoi que ce soit de définitif de ce livre complexe. Pourtant, son objectif semble bien de montrer que l'*auctoritas* du Christ et des Écritures, introduite au livre précédent, s'impose à la théologie porphyrienne qui est, à la fois, la philosophie païenne la plus élaborée¹ et le soutien théorique du paganisme le plus populaire. En effet, la stratégie argumentative adoptée par Augustin pour parvenir à cet objectif est plus obscure. Néanmoins, il nous est apparu qu'en réponse à deux catégories de destinataires de l'œuvre entière — les Chrétiens tentés par un retour au paganisme et les Païens tentés par le christianisme—, Augustin y développait une sorte de *De Vera et falsa Religione*², affirmant la supériorité des sacrifices et des miracles assurés en christianisme par l'intermédiaire des anges sur les sacrifices extorqués et la théurgie réalisée par les démons en paganisme. En montrant que Porphyre, soutien

¹ Ou : « le paganisme le plus évolué », selon la formule de J.-Cl. Guy, *Op. cit.*

² Pour compléter le titre d'un authentique ouvrage d'Augustin datant de 390, le *De Vera Religione* très proche, d'ailleurs, de *La Cité de Dieu* dans ses thèmes comme dans sa structure (voir G. Madec, « 12. Le *De ciuitate Dei* comme *De uera religione* », *Petites Études augustiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994 et I. Bochet, « Introduction », *La Cité de Dieu*, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, Paris, Études Augustiniennes, 1993, « 4. Un débat avec Varron et Porphyre »), même si ce rapprochement risque de réduire par trop la portée des livres de la seconde partie de l'œuvre (voir *infra*, « Conclusion », « Une réflexion sur l'historiographie : Histoire et Mémoire »).

théorique tant de ces sacrifices que de la théurgie païenne, a refusé, par orgueil, de reconnaître dans le christianisme dont il était pourtant si proche la « *voie universelle de salut* »¹, Augustin sous-entend que cette reconnaissance s'impose à ce philosophe et, plus largement et *a fortiori*, que l'*Auctoritas* du Christ s'impose à tout le paganisme.

a) Un double groupe de destinataires

Alors que, conformément à la méthode annoncée en introduction², nous avons jusque-là entamé l'examen de chacun des livres de la première partie de *La Cité de Dieu* par un premier point consacré exclusivement au point de vue des Païens, nous l'ouvrons ici à un autre point de vue : celui des Chrétiens tentés par un retour au paganisme. Car si le souci de répondre aussi à ces derniers n'est pas nouveau et a toujours été présent chez Augustin au point qu'on a pu dire que l'œuvre avait deux séries de destinataires³, il apparaît plus que jamais dans ce dernier livre de la première partie.

1° Des Chrétiens tentés par un retour au paganisme

Le sac de Rome a constitué un traumatisme pour un certain nombre de Chrétiens qui avaient comme transposé en christianisme l'idéologie de *Roma aeterna*, faisant de la résistance de l'Empire romain et, d'une façon emblématique, de la ville de Rome, le signe de la faveur de Dieu, de sa Providence, de sa puissance et, pour tout dire, de l'« autorité » du christianisme. La réaction bien connue de Jérôme au Sac de Rome⁴ et souvent mise en contraste avec celle

¹ C. D., X, XXXII, 1 : « *uniuersalem [...] uiam animae liberandae* » citant « la fin du premier livre du *Retour de l'âme* <de> Porphyre (*in primo iuxta finem de regressu animae libro*) ».

² Voir *supra*, « Introduction », « Deux parties, deux méthodes ».

³ Voir I. Bochet, *art. cit.*, « 2. Les destinataires de l'ouvrage » ; G. P. O'Daly, *Op. cit.*, « 2. La constitution de l'ouvrage », « 3. Lectorat » : « pas forcément écrit pour des critiques non-chrétiens de l'Église » - « des lecteurs potentiels dans l'Église chrétienne et sur ses franges ».

⁴ Voir Jérôme, *Epistula ad Principiam uirginem* (= *Ep. CXXVII*), 12.

d'Augustin¹, traduit ce désarroi non seulement des Chrétiens de la Ville mais aussi de tous ceux de l'Empire jusqu'à Béthléem et tout particulièrement dans cette province très romanisée de l'Africa. Puisque Jérôme lui-même a été troublé, ce constat n'est pas étonnant d'A. Mandouze décrivant un mouvement assez massif dans l'Église de l'Africa : « Des nouveaux convertis retournaient aux temples demander aux dieux de leurs ancêtres ce que le dieu unique ne leur avait pas accordé. »² Le mouvement semble avoir été si réel, et si grand le souci du pasteur Augustin qu'il désigne ces brebis à mi-chemin du christianisme et du paganisme de « demi-chrétiens (*semi-christiani*) »³. Sans doute, ces demi-chrétiens ne sont-ils pas revenus au culte sacrificiel aux divinités tel qu'il a été, en effet, remis à l'honneur clandestinement par l'aristocratie païenne romaine exilée en Afrique depuis le Sac de Rome, et qui y voit la seule manière de prolonger dans la nostalgie la vie de *Roma* et de sa vénérable *uetustas*. Mais un certain nombre de pratiques de la part des Chrétiens d'Afrique ont forcé l'évêque Augustin à intervenir jusque dans ce livre X de *Cité de Dieu*.

Tout d'abord, les Chrétiens avaient pris l'habitude en Égypte et en Afrique⁴ de célébrer sur la tombe de leurs martyrs un culte appelé *refrigerium* à la manière des *parentalia* des anciens Païens cherchant à apaiser les âmes de leurs parents défunts. Or, le chapitre XXVII du livre VIII prend soin de préciser que ce culte des martyrs n'est pas une adoration de dieux. Par ailleurs, toute la dernière section du livre IX⁵ est consacrée à établir la distinction entre les anges des théologies juive et chrétienne et les démons du paganisme. Il est tentant, dès lors, d'imaginer que, profitant du désarroi des Chrétiens les plus fragiles — peut-être, en effet, comme le pense A. Mandouze, des nouveaux convertis —, des Païens influents ont développé un discours prosélyte en direction de ces « demi-chrétiens » pour les faire revenir à des pratiques païennes en s'appuyant sur la proximité qui existait entre le culte des martyrs chrétiens et les sacrifices aux

¹ Voir J. Doignon, « Oracles, prophéties, 'on-dit' sur la chute de Rome (394-410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin », *Revue des Études Augustiniennes*, n°36, 1990, pp. 120-146.

² A. Mandouze, *Saint Augustin, Op. cit.*, « Chapitre VI. Les Métamorphoses de Rome », « Les demi-chrétiens ». Paris, Études Augustiniennes, 1968.

³ A. Mandouze, *Saint Augustin, Op. cit.* p. 312.

⁴ Voir Bibliothèque Augustinienne n°34, Note Complémentaire 63 « Repas funéraires au tombeau des martyrs » p. 605. Voir aussi l'exemple de Monique rapportée dans les *Confessions* (VI, II, 2).

⁵ Voir *C. D.*, IX, XVIII-XXIII.

dieux païens et en arguant que leurs démons, étant bons, ne sont qu'un autre nom des anges du judaïsme et du christianisme¹. C'est, en tout cas, la seule manière de comprendre qu'Augustin mette au centre du livre X la question de savoir si les anges doivent être ou non l'objet d'un culte. En effet, sans cette hypothèse d'une réponse à un discours païen prosélyte, le débat n'a pas de sens comme le fait remarquer G. Bardy : « La question soulevée, il faut l'avouer, est sans intérêt pour un chrétien : comment un monothéiste fervent, dont le premier dogme est celui de l'unité de Dieu, pourrait-il se demander sérieusement si les anges peuvent être l'objet d'un culte, à plus forte raison s'ils désirent recevoir un culte. Autant se battre contre des moulins à vent. »²

Ce discours païen syncrétiste avait pour objectif de ramener les Chrétiens aux sacrifices aux dieux sans doute pas sous la forme rituelle mais sous celle du théâtre. Des Chrétiens ont pu, en effet, d'autant plus facilement assister à des jeux scéniques que, comme l'évalue A. Mandouze à partir de témoignages contemporains, les *ludi* ont été après le Sac de Rome « plus florissants que jamais »³. Le théâtre est d'ailleurs, pour les derniers Païens eux-mêmes, « la dernière liturgie païenne » : « Plus que la fréquentation des temples ou que la participation aux cérémonies, ce qui reste vivace du paganisme, c'est les spectacles et surtout le théâtre »⁴. Mais, précisément, dans la mesure où ils sont, aux yeux d'Augustin, exigés par les démons, ces spectacles ou jeux scéniques constituent une forme de sacrifice aux démons ce qui explique l'importance prise dans ce livre X par l'opposition entre le vrai sacrifice chrétien — l'offrande de soi-même — et les faux sacrifices païens extorqués par les démons.

À côté du sacrifice, le livre X insiste sur une autre opposition : celle qui distingue le vrai miracle chrétien des faux miracles païens que sont, aux yeux d'Augustin, les pratiques magiques de la théurgie, de la goétie et de la divination. Est-ce à dire que des Chrétiens peu assurés ont renoué avec ces pratiques païennes ? Ce n'est pas à exclure *a priori*. Mais nous devons avouer que nous n'avons pas mené cette enquête historique, un peu annexe, nous a-t-il semblé, par

¹ Voir *supra*, « 2° Le prosélytisme des 'démonicoles' ».

² G. Bardy, Bibliothèque Augustinienne n° 34, « Introduction aux livres VI-X », p. 22.

³ A. Mandouze, « Saint Augustin et la religion romaine », art. cit., p. 199.

⁴ A. Mandouze, *Op. cit.*

rapport au texte même du livre X.

2° Des Païens tentés par le christianisme

Dans l'édition des *Lettres* d'Augustin, celles qui ont reçu les trois premiers numéros éclaircissent, parmi bien d'autres points de *La Cité de Dieu*, la question des destinataires de l'œuvre et, cela, en maintenant toujours l'articulation entre un lectorat chrétien à consolider dans sa foi — ceux dont nous venons de parler comme de « Chrétiens tentés par le paganisme » — et un lectorat païen tenté par le christianisme. Ainsi, la *Lettre* 1A à Firmus assigne à *La Cité de Dieu* une double série de destinataires : soit les désireux d'être instruits dans la communauté, soit les retenus par la supersition¹ ; les *Lettres* 2 et 3 rejoignent ces destinataires en exprimant le double objectif de l'œuvre : d'une part, persuader des convertis potentiels et, d'autre part, renforcer la persévérance des déjà-convertis².

Le personnage de Volusianus est emblématique de ce second groupe de destinataires de la *Cité de Dieu* constitué de Païens tentés par le christianisme. Lettré païen qui appartenait à l'aristocratie sénatoriale, il était resté fidèle à la tradition païenne majoritaire dans sa famille, mais il était curieux du christianisme qui en avait gagné une autre partie. Comme homme politique, il était surtout réticent à l'égard de certains aspects de la morale chrétienne — comme l'injonction à tendre l'autre joue en cas de coup — qu'il jugeait incompatibles avec la morale civique, comme il l'écrit directement à Augustin³ ; plus grave, il trouve, dans les malheurs récents survenus à l'État, des responsabilités aux princes chrétiens comme il le dit au tribun Marcellinus qui, en tant qu'ami commun aux deux hommes, sert d'intermédiaire⁴. On aura compris, sans qu'il soit

¹ Voir Augustin, *Lettres*, 1A, 2.

² Voir Augustin, *Lettres*, 2 ; 3.

³ Voir Augustin, *Lettres*, 135, 2.

⁴ Voir Augustin, *Lettres*, 136. C'est même précisément cette accusation qui pousse Marcellin à commander à Augustin l'écriture d'une réponse qui donnera *La Cité de Dieu* dédiée à Marcellin (Voir *C. D.*, I, PRAEFATIO : « La très glorieuse Cité de Dieu [...] tel est, bien cher fils Marcellin, l'objet de cet ouvrage. Je l'ai entrepris à votre demande, pour m'acquitter de la promesse que je vous ai faite (*Gloriosissimam ciuitatem Dei [...] hoc opere ad te instituto et mea ad te promissione debito defendere [...] fili carissime Marcelline, suscepi*) ».

la peine d'insister, l'influence de ces critiques sur l'écriture des premiers livres de *La Cité de Dieu*. Mais, quand on réalise que la critique contre l'Incarnation du Christ est présente, sous la plume de Volusianus dès l'ouverture de la *Lettre* 135¹ et qu'Augustin y répond dans sa *Lettre* 137 en insistant déjà sur la fonction de Médiateur du Christ², on mesure l'influence de la critique de Volusianus jusqu'au livre X dont toute la dernière partie constitue une apologie de l'Incarnation.

Mais, bien sûr, si Augustin a consacré un aussi grand ouvrage en réponse aux critiques de ce personnage, c'est que sa position ambivalente, faite d'un mélange de curiosité et de réticences, à l'égard du christianisme, était largement partagée dans le milieu de l'aristocratie païenne d'Afrique, et que l'effort pour gagner à l'Évangile ces Païens tentés par le christianisme constituait un enjeu pastoral de tout premier plan pour l'évêque d'Hippone. De ces *Lettres* 135 à 138 qui mêlent des correspondances directes entre Volusianus et Augustin (135 pour la lettre de Volusianus et 138 pour la réponse d'Augustin) et des échanges indirects par l'intermédiaire de Marcellinus (136 pour la requête de Marcellinus à Augustin et 138 pour la réponse d'Augustin à Marcellinus), il ressort, en effet, que, loin d'être isolé dans sa position, Volusianus la diffusait autour de lui, puisque ce réfugié de Rome à Carthage après le Sac réunissait autour de lui d'autres aristocrates païens réfugiés pour former un cercle cultivé et raffiné, où se discutaient non seulement des questions de rhétorique, de poésie et de philosophie —comme jadis à Rome ce dont témoignent les *Saturnales* de Macrobe—, mais aussi les questions du rapport au christianisme, plus ambivalent que jamais après le Sac de Rome qui lui est imputé.

3° Les deux voies de Porphyre

Comment répondre en une seule argumentation à ces deux groupes de destinataires, proches certes en ce que, de points de départ opposés, ils sont tous les deux à mi-chemin du paganisme et du christianisme mais très différents, ne

¹ Voir Augustin, *Lettres*, 135, 2.

² Voir Augustin, *Lettres*, 137, 2, 4-4, 14.

serait-ce que socialement ? Telle est la gageure qui s'impose à Augustin au seuil du livre X. La référence commune aux enseignements de Porphyre concentrera toute l'attaque d'Augustin.

Porphyre est, en effet, la référence naturelle et la plus partagée dans le milieu des aristocrates païens, à la fois curieux et réticents à l'égard du christianisme. Notamment, leur prévention à l'égard de l'Incarnation, centrale aux yeux d'Augustin, s'alimente au discours porphyréen comme c'est évident si l'on rapproche les arguments brandis par Volusianus contre l'Incarnation dans sa *Lettre* 135 à Augustin¹ et ceux de Porphyre tels qu'ils sont rapportés par Augustin au chapitre XXIX du livre X : l'enfantement du Christ par une vierge et l'ascension dans un corps².

Mais dans la mesure où « Porphyre distinguait deux techniques de délivrance de l'âme correspondant à ses deux parties »³ —la théurgie comme purification de la partie spirituelle de l'âme à savoir l'imagination et les Principes pour la purification de la partie intellectuelle—, sa doctrine constitue, aux yeux d'Augustin, un soutien théorique à la théurgie, plus généralement, aux pratiques magiques et même aux pratiques sacrificielles.

Puisque Porphyre est à la fois la référence philosophique des Païens tentés par le christianisme et le soutien théorique des pratiques païennes de sacrifices et de théurgie auxquels les « demi-chrétiens » sont tentés de s'adonner, Augustin en montrant, à la fin du livre X, que Porphyre n'a pas été jusqu'au bout de son acceptation des vérités chrétiennes, répond à ses deux séries de destinataires —les Païens tentés par le christianisme et les Chrétiens tentés par le paganisme— dans l'espoir de les faire passer, les uns et les autres, des faux miracles opérés et faux sacrifices extorqués par les démons aux vrais miracles opérés par les anges faisant monter vers Dieu le vrai sacrifice : celui de l'Église qui s'offre elle-même.

¹ Voir , *Lettres*, 135, 2.

² Voir *C. D.*, X, XXIX, 2.

³ G. Madec, art. cit., p. 244.

b) Vrai et faux miracles, vrai et faux sacrifices : Un *De uera et falsa Religione*

Opposant les vrais miracles bibliques au faux miracle païen qu'est, à ses yeux, la théurgie, puis le vrai sacrifice chrétien aux faux sacrifices païens, l'argumentation d'Augustin au livre X vise à faire en sorte que les Païens à mi-chemin du christianisme et les Chrétiens à mi-chemin du paganisme abandonnent ce qui les lie encore à la *falsa religio* qu'est le paganisme pour embrasser définitivement la *uera religio* dont l'*auctoritas* s'impose à tous : comme « voie universelle de salut ».

1° Une structure complexe

Tous les commentateurs qui se sont penchés sur le livre X reconnaissent la difficulté qu'il y a à en discerner la structure¹. G. Madec, partant du découpage en sections de l'édition de la Bibliothèque Augustinienne et de la redite qu'il fait apparaître par la répétition des thèmes du miracle et des sacrifices —« Section II. — Le véritable *sacrifice* et ses formes [...] Section III. —Témoignage des *miracles* en faveur de la conduite des anges – contre la théurgie [...] Section V. Nouvelle justification des anges par les *miracles* – Section VI. —*Nouvelles* considérations sur le vrai *sacrifice* »²—, propose de lire ce livre comme l'enchaînement de deux « déclamations » sur les mêmes sujets³. Il reste à formuler le premier argument qui permet de parler, dans la première déclamation, respectivement, du vrai sacrifice (voir Section II), puis du vrai miracle (voir Section III) chrétiens et, dans la seconde déclamation, respectivement, du vrai

¹ - Pour J. Perret, ce livre « se présente à première lecture comme un chaos de développements hétéroclites où il apparaît difficile de discerner un dessein suivi » (J. Perret, *Saint Augustin, La Cité de Dieu*, tome 11, Paris, 1946, p. XXIX-XXXII).

- G. Bardy confirme en réagissant à cette assertion de J. Perret par une litote : « l'appréciation est sévère ; elle n'est pas injustifiée » (Bibliothèque Augustinienne n°34, « Introduction aux livres VI-X », p. 21)

- L. Jerphagnon voit dans ce livre X « un livre difficile, allusif, aux détours parfois compliqués » (*La Cité de Dieu*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1177).

² Bibliothèque Augustinienne n°34, Table des Matières, p. 668-669.

³ C'est-à-dire, *C. D.*, X, I-XV pour la première et XVI-XXXI pour la seconde. Voir G. Madec, art. cit., p. 237.

miracle (voir Sections IV et V) puis du vrai sacrifice (voir Section VI). Selon nous, ce premier argument est que, loin d'agir pour leur compte, les anges des théologies juive et chrétienne, lui transmettant le sacrifice (voir Section II) et l'attestant par les miracles (voir Section III), dirigent tout vers le Dieu unique, ce qui est bien une preuve de la vérité des miracles et sacrifices chrétiens, puisqu'ils sont cohérents avec la confession d'un Dieu unique. Le second argument, plus profond, essaie de faire percevoir la supériorité d'une théologie du signe sur l'identification païenne du nom et de la chose. Ainsi, respectivement, les vrais miracles bibliques sont-ils présentés comme des signes visibles du Dieu invisible (Sections IV et V), et les sacrifices visibles comme des signes des invisibles (Section VI).

Il reste encore à expliquer l'inversion choisie par Augustin pour l'examen des deux questions du miracle et du sacrifice puisque, tandis que le premier argument permet d'abord d'établir la vérité du sacrifice puis du miracle chrétien, le second revient d'abord sur le miracle puis sur le sacrifice. Selon nous, ce jeu de chiasme est un moyen pour Augustin de terminer chacune des deux déclamations en mettant la conception païenne en contraste avec la conception chrétienne qui vient d'être exposée..., cela évidemment pour mieux souligner la fausseté de celle-là par rapport à celle-ci dont l'argument a prouvé la vérité. Ainsi trouve-t-on en quatrième section une réfutation de la théurgie, forme païenne du miracle par une mise en contradiction de propos de Porphyre, tantôt favorables tantôt défavorables, sur la question. De même, le second argument s'étant terminé par la démonstration de la vérité du sacrifice chrétien (Section VI), il est suivi par la réfutation de la conception païenne du sacrifice extorqué par les démons¹ alors que les Païens croient par là les apaiser².

Le livre s'achève sur la démonstration que Porphyre, tout près de reconnaître l'*auctoritas* du christianisme, s'y est refusé par orgueil. Par là, Augustin invite les deux groupes de ses destinataires —Païens tentés par le christianisme et Chrétiens tentés par le paganisme—, les premiers retenus par les préventions de Porphyre contre l'Incarnation, les seconds tentés par les sacrifices,

¹ Voir C. D., X, XXI.

² Voir C. D., X, XXII.

seconde voie porphyrienne de purification, à franchir le pas que leur autorité n'a pas voulu franchir.

2° Première « déclamation » : Vers le Dieu unique

Le vocabulaire ne trompe pas. Aussi un premier signe que le culte doit être réservé au Dieu unique et ne peut même pas être dû à ses anges est le fait que, tandis que le nom grec λατρεία et ses équivalents latins « *seruitus* » et « *cultus* »¹, celui de θρησκεία et son équivalent *religio*, celui d'εὐσεβεία et son équivalent *pietas*² ont, dans leur acception, d'autres applications possibles que le seul culte à Dieu, les langues latine et grecque ont forgé un mot particulier — θεοσεβεία et *Dei cultus*³ — comme pour signifier qu'un culte particulier doit être réservé au Dieu unique.

En christianisme, les anges servent la communication entre Dieu et les hommes dans les deux sens : en portant jusqu'à Dieu le sacrifice que font les Chrétiens d'eux-mêmes et en opérant des miracles qui exhortent les hommes à l'adoration du Dieu unique. Pour montrer que les sacrifices et les miracles chrétiens sont vrais en tant qu'ils sont orientés vers le Dieu unique, un préalable s'impose à Augustin : établir que les anges, vecteurs de ces sacrifices et miracles ne visent que le culte de Dieu. Il y parvient en rappelant que les anges reçoivent de Dieu leur béatitude⁴ et que, partant, ils ne peuvent vouloir que ceci : que les hommes aiment Dieu et lui rendent un culte⁵.

— les sacrifices :

En tant que forme particulière du culte, le sacrifice offert par les Chrétiens et porté par les anges ne peut être dû qu'à Dieu seul :

¹ Voir *C. D.*, X, I, 2.

² Voir *C. D.*, X, I, 3.

³ Voir *C. D.*, X, I, 3.

⁴ Voir *C. D.*, X, II.

⁵ Voir *C. D.*, X, III, 1-2.

« Sans parler pour l'instant des autres hommages religieux appartenant au culte divin, le sacrifice du moins, personne n'osera prétendre qu'il est dû à un autre qu'à Dieu. »¹

Et comme Dieu n'a pas besoin de nos dons², ce sacrifice dû à Dieu ne peut pas être matériel mais seulement intérieur comme l'a reconnu le prophète du psaume 50 écrivant « Le sacrifice pour Dieu, est un esprit brisé : un cœur contrit et humilié, Dieu ne le dédaignera pas »,³ si bien que les sacrifices matériels du Premier Testament n'ont été prescrits par Dieu que comme des figures du vrai sacrifice⁴. Ce vrai sacrifice, on pourra dire que c'est la miséricorde, « toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu [...] », « l'homme consacré par le nom de Dieu et voué à Dieu [...] », notre corps et donc *a fortiori* notre âme, « les œuvres de miséricorde soit envers nous-mêmes soit envers le prochain, que nous rapportons à Dieu »⁵, et finalement l'offrande de nous-mêmes qui en constitue la meilleure définition, puisque ce vrai sacrifice ne saurait être qu'intérieur. Quoiqu'il en soit, ce sacrifice chrétien, en tant qu'il est porté par les anges dans une communication des hommes vers Dieu, est tout entier dirigé vers le Dieu unique :

« <les anges> ne veulent pas que nos sacrifices s'adressent à eux, mais à celui dont ils savent qu'ils sont eux mêmes avec nous le sacrifice »⁶.

Cette destination est, en soi, une preuve de sa vérité et un indice que le sacrifice païen exigé par les démons est, à l'inverse, un faux sacrifice, puisqu'il n'est pas orienté vers le Dieu unique, ce qui signale une incohérence interne, puisque ce Dieu unique est reconnu des Platoniciens.

— les miracles :

Comme Augustin le sous-entend dans cette phrase du chapitre XVI :

¹ C. D., X, IV : « Nam, ut alia nunc taceam, quae pertinent ad religionis obsequium, quo colitur deus, sacrificium certe nullus hominum est qui audeat dicere deberi nisi deo. »

² Voir C. D., X, v.

³ Ps. 50, 18 : « sacrificium deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum deus non spernet » cité en C. D., X, v.

⁴ Voir C. D., X, v.

⁵ C. D., X, VI : « omne opus, quod agitur ut [...] inhaereamus deo [...] homo dei nomine consecratus et deo deuotus [...] opera [...] misericordiae siue in nos ipsos siue in proximos, quae referuntur ad deum ».

⁶ C. D., X, VII : « nolunt nos sibi sacrificari, sed ei, cuius et ipsi nobis cum sacrificium se esse nouerunt. »

« *La piété devrait suffire [...], mais Dieu, pour accréditer les paroles de sa vérité, a pris soin de faire — par ces immortels messagers proclamant non leur orgueil mais sa majesté— des miracles* »¹,

les miracles constituent, en sens inverse des sacrifices mais avec les mêmes anges comme intermédiaires, une forme de communication de Dieu vers les hommes. Les anges ne visant qu'au culte de Dieu comme l'a rappelé Augustin dans l'assertion préalable des chapitres II et III, il est inconcevable qu'ils aient pu détourner de leur sens les miracles opérés par Dieu par leur entremise. Or,

« *ces miracles et bien d'autres semblables qu'il serait trop long de rappeler avaient pour but de favoriser le culte du vrai Dieu* »²

Ils ont donc tous été orientés vers le culte du Dieu unique — d'ailleurs les miracles du Premier Testament évoqués par Augustin, tous tirés du livre des *Nombres* ou de l'*Exode* tournent autour de la révélation à Moïse du Dieu unique³ — ce qui constitue, en soi, un argument en faveur de leur vérité et, du même coup, en faveur de la fausseté de la forme païenne des miracles : la théurgie. Augustin oppose d'ailleurs expressément vrais miracles bibliques et faux miracles païens :

« *<Les miracles bibliques> étaient l'effet d'une foi simple et d'une piété confiante, non d'incantations et d'enchantements produits par cet art né d'une curiosité sacrilège qu'on appelle soit magie, soit d'un nom plus détestable goétie ou d'un nom moins odieux théurgie* »⁴.

— en contrepoint, la théurgie, faux miracles païens :

Si la vérité des miracles chrétiens était attestée par leur cohérence avec l'adoration d'un Dieu unique, puisqu'ils étaient opérés par l'entremise d'anges qui n'ont d'autre visée que le culte de ce Dieu unique, la fausseté de la théurgie, forme païenne du miracle, quant à elle, est suggérée par l'ambivalence de la position de Porphyre sur cette question de la théurgie. Mais, en soulignant cette

¹ C. D., X, XVI, 2 : « *satis deberet pietas ipsa [...] Icum uero deus id egerit ad commendanda eloquia ueritatis suae, ut per istos immortales nuntios non sui fastum, sed maiestatem illius praedicantes faceret [...] miracula* ».

² C. D., X, IX, 1 : « *Haec et alia multa huiuscemodi, quae omnia commemorare nimis longum est, fiebant ad commendandum unius dei ueri cultum* ».

³ Les plaies d'Égypte, le passage de la Mer Rouge, la manne, Massa et Mériba, le serpent d'airain... Voir C. D., X, VIII.

⁴ C. D., X, IX, 1 : « *fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte conpositis, quam uel magian uel detestabiliori nomine goetian uel honorabiliori theurgian uocant* ».

ambivalence, Augustin ne cherche pas à dénoncer l'incohérence logique de la position de Porphyre ; bien plutôt suggère-t-il par là que, fondamentalement, Porphyre est sincèrement opposé à la théurgie, mais qu'il n'a pas pu exprimer cette opposition sans laisser paraître de temps à autre un jugement plus nuancé.

Cette hésitation est déjà sensible dans le *De Regressu animae*. En effet, selon Augustin, Porphyre dans cette œuvre

« tantôt [...] nous met en garde contre cet art, le déclarant fallacieux, dangereux dans sa pratique et interdit par les lois, tantôt, [...] il le prétend utile pour purifier une partie de l'âme »¹.

Mais, selon Augustin, Porphyre n'introduit ce bénéfice que pour faire semblant d'équilibrer son point de vue *« comme s'il cédaient devant ses panégyristes »*². Car à bien décrypter l'œuvre, on se rend compte que ce bénéfice n'est pas si important, puisque la théurgie n'est censée purifier que la partie imaginative de l'âme et non la partie intellectuelle et cela, sans même que cette purification de la partie imaginative soit nécessaire à la purification de la partie intellectuelle. Par ailleurs, loin d'œuvrer toujours à la purification de l'âme, la théurgie agit parfois sur des puissances qui envient cette purification comme cela ressort de l'histoire rapportée par Porphyre et évoquée à son tour par Augustin d'un honnête homme chaldéen qui n'a pu purifier son âme parce qu'un théurge envieux avait lié les puissances³. Comme par ailleurs, on peut lire dans Porphyre que les dieux éprouvent des passions, Augustin, fort de ce décryptage des intentions de Porphyre dans le *De Regressu animae*, peut ironiser sur la prétendue vertu de la théurgie, seulement capable d'enchaîner les dieux par les passions et de les empêcher d'accorder à une âme sa purification. Poussant plus avant la réfutation, il voit dans les belles visions permises par la théurgie l'œuvre de Satan *« qui se transfigure en ange de lumière »*⁴.

Augustin lit dans la *Lettre à Anébon* de Porphyre une série d'interrogations sur les pouvoirs des démons et d'étonnements qui doivent être interprétés selon lui comme l'expression à peine voilée des doutes de Porphyre sur ces pouvoirs :

¹ C. D., X, IX, 2 : *« nunc enim hanc artem tamquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cauendam monet; nunc autem [...] utilem dicit esse mundandae parti animae ».*

² C. D., X, IX, 2 : *« uelut eius laudatoribus cedens ».*

³ Voir C. D., X, IX, 2.

⁴ 2 Co. 11, 4 cité en C. D., X, x : *« Satanus transfiguratur se uelut angelum lucis ».*

« *Ce Porphyre a été plus sage dans sa lettre à l'Égyptien Anébon, où, sous prétexte de le consulter et de l'interroger, il démasque et ruine ces arts sacrilèges.* »¹

Ainsi paraphrase-t-il une première interrogation de Porphyre :

« *Et si le corps et l'incorporité distinguent les démons des dieux, comment croire que le soleil, la lune et tout ce qu'on voit dans les cieux, sont des dieux, eux qui sont incontestablement des corps ?* »²

L'hésitation est évidemment feinte de la part de Porphyre comme lorsqu'

« *il se demande, sans savoir que répondre, si les devins et les faiseurs de prodiges tirent leur pouvoir des dispositions de l'âme ou de certains esprits venus du dehors* »³.

Même lorsqu'il rappelle des faits qui ne peuvent être attribués qu'à des puissances trompeuses, Augustin prend soin de préciser qu'il le fait sur un mode interrogatif :

« *<Il> rappelle en s'interrogeant (inquirendo) des faits qui, sagement considérés, ne peuvent être attribués qu'à des puissances malignes et trompeuses.* »⁴

Et, après avoir rapporté, à la suite de Porphyre, des écrits d'un certain Chérémon attribuant aux mystères d'Isis et d'Osiris le pouvoir de contraindre les dieux de faire ce qui leur est commandé, Augustin précise que « *Porphyre avec raison s'en étonne[...]* » puis corrige :

« *[...] Mais plutôt il feint de s'étonner et de demander l'explication de pareilles choses pour donner à entendre qu'elles sont l'œuvre des [...] esprits trompeurs* »⁵.

Globalement dans cette *Lettre à Anébon*,

« *Porphyre, tout en doutant et en s'informant sur ces pratiques, rappelle néanmoins des faits en vue de les confondre et de les dénoncer* »⁶

et, s'il feint l'étonnement et l'enquête, c'est qu'il n'a pas voulu blesser son destinataire, l'Égyptien Anébon adonné à ces erreurs.

Ainsi donc, dans une première déclamation, un premier argument —le fait

¹ C. D., X, XI, 1 : « *Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebontem scribit Aegyptium, ubi consulenti similis et quaerenti et prodit artes sacrilegas et euertit.* »

² C. D., X, XI, 1 : « *et si corpore et incorporalitate di a daemonibus distinguuntur, quomodo deos esse existimandum sit solem et lunam et uisibilia cetera in caelo, quae corpora esse non dubitat.* »

³ C. D., X, XI, 1 : « *quaerit etiam ueluti dubitans, utrum in diuinantibus et quaedam mira facientibus animae sint passionnes an aliqui spiritus extrinsecus ueniant.* »

⁴ C. D., X, XI, 2 : « *ea uelut inquirendo commemorat, quae sobrie considerata tribui non possunt nisi malignis et fallacibus potestatibus.* »

⁵ C. D., X, XI, 2 : « *merito Porphyrius admiratur; immo uero sub specie mirantis et causas rerum talium requirentis dat intellegi illos haec agere spiritus[...] fallaces.* »

⁶ C. D., X, XI, 2 : « *ista Porphyrius ea tamen commemorat, quibus conuincantur et redarguantur.* »

que les anges qui les portent servent le Dieu unique— a permis à Augustin de présenter les sacrifices et les miracles du christianisme comme vrais. En contrepoint de ces vrais miracles bibliques, son décryptage des intentions de Porphyre lui a permis de montrer que même le théoricien de la théurgie doute de la vérité de cette forme païenne du miracle.

3° Seconde « déclamation » : Une théologie du signe

L'inversion de l'ordre des deux thèmes —d'abord les miracles puis les sacrifices— permet à Augustin, dans une seconde déclamation, de prouver, grâce à une théologie du signe, la vérité des miracles et sacrifices du christianisme pour leur opposer, en contrepoint, la fausseté des sacrifices païens.

— les miracles :

Comme souvent, Augustin s'appuie sur des contradicteurs

—« Gardons-nous d'ailleurs d'écouter ceux qui refusent au Dieu invisible le pouvoir de faire des miracles visibles »¹—

pour mieux enseigner. Pour expliquer qu'au contraire, tout en restant invisible, Dieu peut faire des miracles visibles, Augustin distingue le projet invisible et immuable en Dieu et sa réalisation visible et temporelle embrassée dans la concentration de ce projet² :

« Mais le temps et le lieu où il fait <les miracles> sont en lui l'objet d'un dessein immuable dont l'ordonnance renferme comme déjà accomplis tous les temps à venir. »³

Cette idée d'un Dieu projetant dans son immutabilité et son invisibilité des miracles visibles et temporels se vérifie dans le cas de la création, premier miracle déployant sur six jours l'*intentio* du premier jour concentrant tout le projet de

¹ C. D., X, XII : « *neque enim audiendi sunt, qui deum inuisibilem uisibilia miracula operari negant* »

² On reconnaîtra dans cette formule une définition de l'*intentio* de Dieu comme projet éternel englobant.

³ C. D., X, XII : « *ubi uero et quando faciat, incommutabile consilium penes ipsum est, in cuius dispositione iam tempora facta sunt quaecumque futura sunt.* »

Dieu. Mais cette idée d'une providence divine que Plotin prouvait dans son traité *Sur la Providence* à partir de la beauté des moindres fleurs et feuilles¹ — Providence statique—, Augustin la voit aussi à l'œuvre dans les miracles de l'histoire de l'humanité —Providence dynamique— figurée selon lui, comme on le sait, dans les six jours de la création². Réalisé à un moment de l'histoire tout en réalisant un projet immuable du Dieu invisible, le miracle est un signe visible de la pensée du Dieu invisible

—« *De même que le son fait entendre une pensée enfermée dans le silence de l'esprit sans être cette pensée même, ainsi la forme sous laquelle apparut Dieu invisible en sa nature n'est pas Dieu lui-même.* »³—

mais n'est qu'un signe visible de Dieu alors que dans la théurgie païenne le dieu descend lui-même sur terre et se montre en personne. Le peuple de Dieu ne s'y est d'ailleurs pas trompé qui

« *n'a pas cru à Moïse comme les Lacédémoniens à leur Lycurgue quand il disait reçues de Jupiter ou d'Apollon les lois qu'il établit* »⁴.

Cette théologie du signe, appliquée d'abord aux miracles entourant la révélation de la Loi à Moïse, Augustin l'étend ensuite aux miracles entourant le Christ, apparition visible de Dieu par l'entremise d'une créature et tout particulièrement à ses paroles :

« *Syllabe par syllabe, à travers les durées successives des temps de ces syllabes, elle < cette créature > parlait au moyen des mots du langage humain, elle qui non corporellement mais spirituellement, non sensiblement mais intelligiblement, non temporellement mais pour ainsi dire éternellement parle un langage qui ne commence ni ne finit.* »⁵

Tout se passe comme si, partant d'une théologie du signe pour défendre la vérité du miracle biblique et chrétien, Augustin l'étendait sensiblement à une conception de l'*Auctoritas* de l'Écriture, ce qui, d'ailleurs nous conforte dans l'hypothèse

¹ Voir Plotin, *Ennéades*, III, II, 13, 18-29 évoqué en *C. D.*, X, XIV.

² Voir *supra*, « Chapitre I : *AETERNITAS* : Une mémoire totalisante », 6° L'histoire, déploiement du dessein éternel de Dieu ».

³ *C. D.*, X, XIII : « *sicut enim sonus, quo auditur sententia in silentio intelligentiae constituta, non est hoc quod ipsa: ita et species, qua uisus est deus in natura inuisibili constitutus, non erat quod ipse.* »

⁴ *C. D.*, X, XIII : « *non enim populus Israel sic Moysi credidit, quemadmodum suo Lycurgo Lacedaemonii, quod a Ioue seu Apolline leges, quas condidit, accepisset.* » - Voir Plutarque, *Lycurgue*, VI.

⁵ *C. D.*, X, XV : « *syllabatim per transitorias temporum morulas humanae linguae uocibus loqueretur, qui in sua natura non corporaliter, sed spiritualiter, non sensibiliter, sed intelligibiliter, non temporaliter, sed, ut ita dicam, aeternaliter nec incipit loqui nec desinit* ».

qu'il atteste cette *Auctoritas* comme ultime référent, au sens linguistique, de toute théologie au sens de discours sur Dieu. En effet, c'est l'autorité des Écritures bibliques qu'Augustin invoque ensuite pour pousser ses auditeurs païens qui croient des miracles de même nature —comme le fait que les dieux Pénates emportés de Troie se déplacent d'eux-mêmes ou qu'un rocher a été coupé par Tarquin¹—, à croire aussi ceux, si proches, de l'Arche d'Alliance dans la Bible² :

« Si donc les adorateurs d'une multitude de dieux [...] croient aux miracles faits par ces dieux [...], pourquoi refusent-ils de croire à ces faits attestés par nos Écritures ? »³

Officiellement, Augustin donne comme argument à l'autorité de ces Écritures le fait qu'elles contiennent, comme au Psaume 72 avec le verset « Il m'est bon d'être uni à Dieu »⁴, l'expression de la jouissance de Dieu comme Souverain Bien, exactement comme le proclame le Platonisme lui-même. Mais il nous semble que le véritable argument qui permet à Augustin de démontrer la vérité des miracles bibliques et, à l'inverse, la fausseté des miracles païens est que les premiers sont des signes visibles du Dieu invisibles tandis que les seconds prétendent à l'apparition de dieux. Cet argument provient d'une théologie du signe qui, appliquée aux Écritures comme miracles suprêmes, leur confère l'*Auctoritas*.

— les sacrifices :

Une preuve que cet argument domine la seconde « déclamation » d'Augustin dans le livre X est qu'il est d'abord employé pour montrer la vérité du sacrifice chrétien avec la même utilisation de la comparaison linguistique et du concept de « signe » :

« les sacrifices visibles sont les signes des invisibles comme les mots prononcés sont les signes des choses. »⁵

Mais, comme si cet argument était trop abstrait, Augustin concrétise : puisque le vrai sacrifice n'est qu'un signe en vue de la seule réalité (*res*) qu'est Dieu, le

¹ Voir *C. D.*, X, XVI, 2.

² Voir *C. D.*, X, XVII.

³ *C. D.*, X, XVIII : « porro autem si multorum deorum cultores ab eis facta esse miracula [...] quid causae est, cur illis litteris nolint credere ista facta esse »

⁴ *Ps.* 72, 28 cité en *C. D.*, X, XVIII : « Mihi autem adhaerere Deo bonum est ».

⁵ *C. D.*, X, XIX : « haec ita signa esse illorum, sicut uerba sonantia signa sunt rerum. »

chrétien ne peut accepter pour lui-même un sacrifice mais seulement de se donner soi-même en sacrifice pour Dieu. L'offrande de soi est d'ailleurs le mouvement même des anges et, à leur suite, des saints Paul et Barnabé qui, en Lycaonie, ont refusé qu'on leur immole des victimes après une guérison¹ ; mais le modèle parfait en est évidemment celui du Christ lui-même qui « *sous la forme d'esclave, [...] a mieux aimé être le sacrifice que le recevoir* »².

— en contrepoint, faux sacrifices païens :

À l'opposé de ce sacrifice chrétien, vrai parce qu'il ne se considère que comme un signe à rapporter au seul Référent, le Dieu unique, le sacrifice païen est faux en ce qu'il s'érige en Référent et destinataire du sacrifice. Concrètement, alors que les Chrétiens refusent de recevoir des sacrifices pour s'offrir eux-mêmes en sacrifices, en paganisme, les démons

*« accueillent les sacrifices de ceux qui leur en offrent ; ils en réclament de ceux qui sont bien disposés ; de ceux qui s'y refusent, ils les extorquent violemment par la persécution »*³.

Pour résister à cette extorsion des démons, les martyrs chrétiens pourraient, à bon droit, recevoir le nom de héros, non pas au sens où ils vivraient dans l'air en compagnie des démons, comme on dit qu'on a appelé héros les âmes des défunts qui ont mérité le séjour de l'air, domaine de Héra —d'où leur nom de héros—, mais au sens où ils ont vaincu les démons⁴.

Et qu'on ne vienne pas justifier les sacrifices païens en prétendant avec Porphyre qu'

*« un dieu bon ou un bon génie ne vient pas dans un homme si le mauvais n'a d'abord été apaisé »*⁵

par des sacrifices, semble dire Augustin. Il répond, en utilisant d'ailleurs la première fois, l'expression de « vraie religion (*uera religio*) » : « *Telle n'est pas la*

¹ Voir Ac., 14, 7-17 évoqué en C. D., X, XIX.

² C. D., X, XX : « *in forma serui sacrificium maluit esse quam sumere* ».

³ C. D., X, XXI : « *sibique sacrificia non solum ab offerentibus sumant et a uolentibus expetant, uerum etiam ab inuitis persequendo uolenter extorqueant* ».

⁴ Voir C. D., X, XXI.

⁵ C. D., X, XXI : « *bonum deum uel genium non uenire in hominem, nisi malus fuerit ante placatus* ».

voie de la religion véritable »¹ —signe que cette déclamation sur vrais et faux miracles et vrais et faux sacrifices aboutit à la démonstration d'une vraie religion contre une fausse— que les puissances du mal n'ont pas à être apaisées mais plutôt exorcisées².

4° Porphyre a refusé la voie universelle du salut

On a beaucoup écrit sur l'étrangeté du jugement d'Augustin sur Porphyre dans ce livre X de *La Cité de Dieu*, soulignant en particulier son indulgence ; elle tranche, en effet, avec la sévérité compréhensible des autres Pères de l'Église contre celui qui, avec les quinze livres du *Contra Christianos*, fut l'un des adversaires les plus redoutables du christianisme. Mais à côté de cette indulgence, il y a aussi une forte condamnation de la part d'Augustin , notamment lorsqu'il accuse Porphyre d'avoir refusé par orgueil de reconnaître l'Incarnation du Christ³. Cette position ambivalente doit se comprendre par le point où Augustin en est de sa démonstration apologétique. Pour avoir montré qu'assurées par les anges, serviteurs du Dieu unique, les communications de Dieu vers les hommes sous la forme des miracles et des hommes vers Dieu sous la forme des sacrifices sont vraies en christianisme et fausses en paganisme, détournées qu'elles sont à leur propre compte par les démons, Augustin a conclu avec l'expression « *uera religio* » à la vérité du christianisme et à la fausseté du paganisme. Mais on se souvient qu'il s'adresse à deux groupes de destinataires opposés —des Païens tentés par le christianisme et des Chrétiens tentés par un retour au paganisme— qui ont pourtant comme point commun de se trouver comme à mi-chemin, dans un gué et de s'appuyer sur l'autorité de Porphyre et de ses deux voies de libération de l'âme, les premiers sur son enseignement philosophique dont ils espèrent une libération de l'âme intellectuelle, les seconds sur son exhortation à trouver au moins une libération de l'âme imaginative dans les pratiques théurgiques et

¹ C. D., X, XXI : « *Non est ista uerae [...] religionis uia* ».

² Voir C. D., X, XXII.

³ Voir C. D., X, XXIX, 2.

sacrificielles¹. Aussi n'est-il pas étonnant qu'Augustin, qui travaille au passage de tous les hommes à la Cité de Dieu, termine le livre X par une réfutation de Porphyre, référence commune des deux destinataires de son ouvrage, non pas tant pour le condamner définitivement que pour montrer que, très proche du christianisme, il s'est arrêté au seuil de son acceptation. Il sous-entend par là que, pour être vraiment en continuité avec l'enseignement de leur maître commun, les deux groupes de ses destinataires devraient franchir le pas que n'a pas franchi leur maître, par orgueil ou par ignorance.

Ainsi, Augustin commence-t-il d'abord par féliciter Porphyre d'avoir reconnu que seuls les Principes divins peuvent purifier² et de les avoir identifiés, sous les noms de Père, d'Intelligence paternelle et d'Âme, comme étant ceux que les Chrétiens nomment Père, Fils et Esprit-Saint³. Mais c'est comme pour mieux lui reprocher ensuite de n'avoir pas reconnu que le Christ est le Principe qui purifie par son Incarnation⁴, alors même que le Psaume 72, si proche du Platonisme jusque dans sa définition du Souverain Bien comme union à Dieu au verset 28⁵, suggère assez clairement que le Christ est cette source du salut, si du moins on en conduit une exégèse serrée⁶. Ce mouvement de balancier dans le jugement d'Augustin sur Porphyre repart dans l'autre sens au chapitre suivant, puisqu'Augustin y prend la défense de Porphyre pour toutes ses positions qui constituent des pas en direction du christianisme : il conseille d'imiter plutôt plutôt que d'invoquer les bons anges et, s'il n'élève pas suffisamment la voix contre les démons, c'est par peur d'offenser les théurges⁷ et dans le souci louable de gagner au moins à ces pratiques partiellement purificatrices les gens incapables de philosopher.⁸ Le jugement d'Augustin sur Porphyre est tellement marqué par cette ambivalence que cette défense, qui occupe les chapitres XXVI et XXVII et qui semble mettre Porphyre au-dessus de tous les autres philosophes platoniciens,

¹ Voir *supra*, « a) Un double groupe de destinataires ».

² Voir *C. D.*, X, XXIII.

³ Voir *C. D.*, X, XXIV.

⁴ Voir *C. D.*, X, XXIV.

⁵ Voir *Ps.* 72, 28 : « Il m'est bon d'être uni à Dieu (*Mihi autem adhaerere Deo bonum est*). » et *C. D.*, X, XVIII.

⁶ Voir *C. D.*, X, XXV.

⁷ Voir *C. D.*, X, XXVI.

⁸ Voir *C. D.*, X, XXVII.

comprend néanmoins une réserve de taille : en ce qu'il considère tous les dieux sujets aux passions, Porphyre est plus impie qu'Apulée qui réservait la passibilité aux seuls démons sublunaires et en épargnait les dieux suprêmes¹. Malgré le passage saisissant à la seconde personne, transformant le paragraphe XXVII en une adresse directe à Porphyre, l'ambivalence demeure ; elle structure même cette adresse fictive. En effet, Augustin y félicite Porphyre d'avoir reconnu que la théurgie, capable de purifier la partie spirituelle ou imaginative, était pourtant incapable de la rendre immortelle, car cet aveu est une porte ouverte au christianisme puisque le Christ promet la vie éternelle. Et Augustin, parlant du Christ et s'adressant à Porphyre, en vient même à s'exclamer « *Plût au ciel que tu l'eusses connu toi aussi* »². Mais, plus loin, après l'avoir félicité d'admettre que seule l'Intelligence paternelle ou *πατρικὸν νοῦν* pouvait purifier de l'ignorance, il lui fait ce vif reproche :

« *Tu ne crois pas qu'elle est le Christ que tu méprises en effet à cause de son corps reçu d'une femme et de l'opprobre de la croix.* »³

L'ambivalence s'oriente plutôt vers le reproche : celui de n'avoir pas reconnu l'Incarnation. Bien sûr, comme plus haut, Augustin a une exclamation de regret qui semble disculper Porphyre :

« *Oh ! si tu avais eu la grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur ! Si tu avais pu voir dans l'incarnation où il a pris une âme et un corps d'homme, le plus beau chef-d'œuvre de la grâce !* »⁴ ;

mais il s'empresse ensuite de suggérer que Porphyre aurait pu de lui-même lever les deux objections qu'il formule contre le dogme de l'Incarnation : l'enfantement du Christ par une vierge et l'ascension de son corps. En effet, la cohérence logique entre un être admirable et une naissance admirable aurait dû lever toute la prévention de Porphyre contre le fait qu'une vierge ait pu enfanter ; quant à l'ascension du Christ en son corps, elle n'aurait pas dû choquer le Platonicien qu'est Porphyre, selon Augustin, puisque le platonisme admet couramment que

¹ Voir *C. D.*, X, XXVII.

² *C. D.*, X, XXVII : « *Quem tu quoque utinam cognouisses* ».

³ *C. D.*, X, XXVIII : « *hunc autem Christum esse non credis; contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis obprobrium* ».

⁴ *C. D.*, X, XXIX, 1 : « *o si cognouisses dei gratiam per Iesum Christum dominum nostrum ipsamque eius incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiae uidere potuisses.* »

l'âme se détache du corps¹. Or, Porphyre a professé ces deux objections contre l'Incarnation. Il faut donc conclure qu'il a résisté volontairement à ce dogme que la logique et son Platonisme lui permettaient d'approuver et cela par pur orgueil, comme le suggère d'Augustin dans une adresse élargie cette fois à ses deux séries de destinataires que seul leur attachement aux enseignements de Porphyre retenait d'embrasser résolument le christianisme :

« Pourquoi, au nom de ces opinions, les vôtres que vous démentez, refusez-vous d'être chrétiens ; sinon parce que le Christ est venu humblement et que vous êtes orgueilleux ? »²

Et si Augustin crédite Porphyre d'avoir corrigé Platon sur le devenir des âmes après la mort et cela sur deux points : en admettant qu'elles reviennent dans des corps d'hommes et non dans des corps d'animaux³ et en concevant un retour définitif au Père et non, comme Platon, des mouvements successifs et perpétuels de béatitudes et de misères, ouvrant sur une vraie éternité sans fin à distinguer du temps du monde limité à ses deux bouts⁴, ce n'est pas pour racheter Porphyre de sa faute d'orgueil. Au contraire, car avec cette juste conception du temps et ces bonnes intuitions sur le devenir des âmes, Porphyre selon Augustin avait l'équipement conceptuel pour penser la Résurrection du Christ et des morts à sa suite.

Pire encore,

« Vers la fin du premier du Retour de l'âme, Porphyre déclare que la doctrine qui propose la voie universelle de la délivrance de l'âme [...] n'a pas été portée à sa connaissance par l'histoire »⁵.

Il avoue donc qu'elle existe, s'exclame Augustin, décryptant le sous-entendu. Et si, en effet, Porphyre n'a pas pu la connaître à cause des persécutions qui empêchaient la diffusion de l'Évangile⁶, cela peut bien constituer une excuse pour Porphyre mais non pour ses disciples contemporains d'Augustin. À leur intention, Augustin peut donc commencer à faire retentir avec l'anaphore de la formule

¹ Voir C. D., X, XXIX, 2.

² C. D., X, XXIX, 2 : *« quid causae est, cur propter opinionones uestras, quas uos ipsi obpugnatis, Christiani esse nolitis, nisi quia Christus humiliter uenit et uos superbi estis? »*

³ Voir C. D., X, XXX.

⁴ Voir C. D., X, XXXI.

⁵ C. D., X, XXXII, 1 : *« in primo iuxta finem de regressu animae libro nondum receptum in unam quandam sectam, quae uniuersalem contineat uiam animae liberandae [...] nondumque in suam notitiam eandem uiam historiali cognitione perlatam »*

⁶ Voir C. D., X, XXXII, 1.

« *Voilà donc cette voie universelle* »¹ répétée pas moins de douze fois au cours du second paragraphe du chapitre XXXII le triomphe du christianisme sur le paganisme puisque, en dehors de l'orgueil, seule l'ignorance historique a pu retenir Porphyre d'embrasser le christianisme et que ses disciples contemporains, tous nés après les persécutions, n'ont pas l'excuse de cette méconnaissance. Encore Augustin ajoute-t-il que Porphyre avait à sa disposition dans les textes du Premier Testament des signes clairs qu'il ne pouvait mépriser².

Non seulement, comme Augustin le rappelle en faisant un point sur l'avancée de son ouvrage, le culte des dieux païens est donc convaincu d'inanité tant pour ce qui est des biens de cette vie —c'était l'objet des livres I à V— que pour ce qui est de la vie après la mort —c'était l'objet de livres VI à X—³ mais l'apologétique de cette première partie de *La Cité de Dieu* a tiré des impasses mêmes du paganisme une démonstration de l'autorité du Christ et de Écritures. L'œuvre peut alors déployer, avec d'abord l'origine, puis le développement et, enfin, les fins des deux cités, une mémoire chrétienne de l'histoire sous l'*Auctoritas* des Écritures, infiniment supérieure à celle des historiens païens⁴.

c) L'*Auctoritas* du Christ s'impose

1° Retour sur les deux « déclamations »

Il y aurait beaucoup à dire vraisemblablement sur l'argument mis au centre de la première « déclamation » à savoir que, contrairement aux démons du paganisme, les anges portent vers le Dieu unique les sacrifices et rapportent aux hommes des miracles en sa faveur. Mais cette mise en comparaison des médiations des anges et des démons nous ramènerait à l'incompréhension déjà signalée chez Augustin de la fonction médiatrice des démons en paganisme.

¹ C. D., X, XXXII, 2 : «*Haec est uniuersalis uia* ».

² Voir C. D., X, XXXII, 3.

³ Voir C. D., X, XXXII, 4.

⁴ Voir C. D., XVIII, XXXVIII-XL.

La seconde déclamation centrée sur l'argument qui, au nom d'une véritable théologie du signe, fait des miracles et des sacrifices chrétiens ou bibliques des signes de l'invisible, vise beaucoup plus juste, selon nous, pour ce qui est de cerner les oppositions fondamentales entre le christianisme et le paganisme. En effet, il est indéniable que les théologies juive et chrétienne sont des théologies du signe. Au contraire, au nom du principe de la sympathie universelle, il y a dans la théologie païenne une sorte d'identification du nom et de la chose qui s'oppose à tout régime de signes. On peut penser que c'est particulièrement vrai dans les pratiques magiques. Mais si on a recours — comme c'est indispensable puisqu'Augustin confond allègrement théurgie, magie et goétie¹ — aux clarifications d'A. J. Festugière, on découvre que « dans la divination *magique*, le dieu fait connaître sa présence indirectement »². Au contraire, « La divination *théurgique* fait apparaître le dieu lui-même directement : cela se produit sous deux modes : (a) le dieu est vu au cours d'une extase [...] (b) le dieu descend lui-même sur terre et se montre en personne »³. La théurgie païenne reposant sur un mode direct de communication est donc aux antipodes de la théologie chrétienne du signe à l'œuvre dans ses conceptions du miracle et du sacrifice. Si donc, on peut contester la façon dont Augustin tire de cette théologie du signe propre aux théologies juive et chrétienne un argument en faveur de la supériorité du christianisme sur le paganisme, il faut reconnaître qu'est pertinente l'opposition entre le mode du signe en christianisme et le mode de l'identification du nom et de la chose en paganisme et, singulièrement, dans la théurgie.

2° L'utilisation de Porphyre

Bien que notre connaissance des deux œuvres porphyriennes évoquées dans ce livre X de *La Cité de Dieu* tienne majoritairement à leurs citations dans ce

¹ Voir *C. D.*, X, IX, 1.

² A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, *L'astrologie et les sciences occultes*, p. 283-284.

³ A. J. Festugière, *loc. cit.*

livre, on peut deviner qu'Augustin a une présentation particulière des idées de Porphyre dans ces deux œuvres en fonction de son objectif argumentatif.

Ainsi, il paraît assez évident que le rapprochement fait par Augustin entre les trois hypostases porphyriennes, reprises de Plotin¹ —le Dieu-Père, l'Intellect du Père (πατρικός νοῦς), un troisième Dieu dont Augustin fait un « *intermédiaire (horum medius)* » sans qu'il y ait de signe chez Porphyre de cette place médiane— et les personnes de la Trinité soit bien étranger à la pensée de Porphyre. Mais on aura compris que ce rapprochement permet à Augustin d'imputer au mieux à son ignorance historique, au pire à son orgueil personnel, le refus de Porphyre de reconnaître le Christ.

Semblablement, Augustin a tendance à diminuer le scandale que représente, aux yeux de Platoniciens, l'Incarnation et l'ascension du Christ en son corps. Il prétend, par exemple, que cette ascension ne devait pas choquer un Platonicien habitué à concevoir des âmes détachées des corps². Mais précisément, c'est cette élévation corporelle et pas seulement spirituelle vers Dieu qui posait problème aux Platoniciens puisqu'ils faisaient de l'exhortation à fuir tout corps pour atteindre la ressemblance avec Dieu³, un impératif tant de fois répété..., particulièrement par Porphyre dans son *De Reditu animae* comme le dit Augustin au cours de ce livre X⁴.

3° Le paganisme acculé à la conversion

En introduction au livre X, Augustin fait un rappel des livres précédents : qu'il a choisi, comme interlocuteurs païens, les Platoniciens pour leur reconnaissance d'un Dieu créateur (au livre VIII), qu'il a déjà dû leur répondre (au livre IX) puisque, paradoxalement, ils prênaient un culte aux démons. Il expose alors le sujet de ce nouveau débat avec les Païens, objet du livre X : Quel

¹ Voir Plotin, *Ennéades*, V, 1 (« *Des trois Hypostases, Principes premiers* »).

² Voir *C. D.*, X, XXIX, 1.

³ Voir Platon, *Théétète*, 176.

⁴ Voir *C. D.*, X, XXIX, 2.

culte réclament les anges qu'ils appellent bons démons ?¹ Or, on se souvient que le livre IX avait, en sa dernière section, déjà longuement réfuté cette assimilation des anges des théologies juive et chrétienne et des démons du paganisme, fussent-ils bons². Tout se passe donc comme si Augustin poursuivait artificiellement le débat pour mieux pousser jusque dans leurs derniers retranchements les appuis théoriques des Païens. Et cela sous prétexte de bienveillance et de leur laisser une dernière chance : si les démons ne peuvent recevoir un culte, au moins les bons démons le peuvent-ils ? Et si cette appellation n'a pas vraiment de sens, au moins ceux de ces bons démons qui sont assimilables aux anges des théologies juive et chrétienne ?

Cette stratégie est aussi un moyen pour Augustin, après avoir réfuté Apulée, de s'attaquer à l'autorité du paganisme le plus élaboré : Porphyre. Selon P. Courcelle, le « grand effort apologétique de la *Cité de Dieu* consiste pour Augustin [...] à méditer sur le processus de sa conversion pour acheminer les disciples de Porphyre vers le christianisme »³. Et, en effet, on peut penser que si Augustin s'achemine ainsi lentement vers Porphyre, c'est que, méditant sur sa propre conversion, souhaitant ardemment la conversion des Païens et ne la concevant que sur le modèle de la sienne dans laquelle la lecture de Porphyre a eu un rôle déterminant, il faisait progresser ses lecteurs païens sur tous les points qu'il avait lui-même acquis grâce à Porphyre tout en recommandant l'abandon à l'humilité pour le reste. Car il y a de l'or dans les *libri Platoniorum* comme il le dit au livre VII des *Confessions* et des idoles ; en particulier s'il y a lu certaines révélations du christianisme et pas d'autres, c'est en raison de l'orgueil de ces Platoniciens⁴. Si lui-même n'a d'abord pas accepté l'Incarnation, c'est en raison de son propre orgueil. On comprend que, souhaitant une conversion de ses lecteurs païens tentés par le christianisme ou chrétiens tentés par un retour au paganisme sur le modèle de la sienne, Augustin reconnaisse tous les pas permis par Porphyre vers la conversion, mais laisse le dernier pas à l'humilité de ses lecteurs... ou à la Grâce qui rend humbles.

¹ Voir C. D., X, 1, 1.

² Voir C. D., IX, XVIII-XXIII.

³ P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, Op. cit., p. 168.

⁴ Voir Augustin, *Confessions*, VII, IX, 15.

CONCLUSION

CONCLUSION

L'Apologétique entre Histoire et Mémoire

Des hypothèses confirmées

L'introduction annonçait que notre travail se proposait, par *précaution* et non par *prétention*, d'envisager l'ensemble de *La Cité de Dieu* considérée comme un *opus* organique et que, de ce fait, seuls des éléments de structure pouvaient lui servir de points de départ. Ces éléments de structure étaient, d'une part, l'opposition explicite et revendiquée par Augustin entre une première partie constituée des dix premiers livres et consacrée à une réfutation des Païens et une seconde constituée des douze derniers livres et consacrée à un exposé du christianisme¹ et, d'autre part, l'hypothèse que nous faisons, pour la première partie, d'une destruction progressive de la mémoire païenne de l'histoire : de son fonctionnement jugé lacunaire (aux livres I à III) puis de ses produits dénoncés comme idéologiques (aux livres IV à VIII) et jusqu'à son référent tellement inférieur à celui de la mémoire chrétienne qu'il en voyait son *auctoritas* ruinée et devait céder à celle du christianisme. Cette *auctoritas* reconnue au Christ et aux

¹ Voir Augustin, *Retractationes*, II, XLIII, 1-2 et *supra*, « Introduction », « L'hypothèse d'une unité dialectique ».

CONCLUSION

Écritures ouvrait sur les livres de la seconde partie structurés chronologiquement et dont nous pouvions donc tirer des « parcours » à opposer aux défauts de la mémoire païenne dénoncés dans les livres de la première partie. Qu'en est-il, au terme de cette enquête, de ces hypothèses de structure ?

Une œuvre dialectique

L'opposition entre les deux grandes parties de l'œuvre permet, nous croyons l'avoir montré, par ces mises en contraste des livres de la première partie avec ceux de la seconde lus comme un « parcours », de lire toute l'œuvre ce qui constitue en soi-même une vérification de la pertinence de cet élément de structure. En effet, même si nous n'avons pas placé en regard des livres IX et X, un cinquième « parcours » des livres XI à XXII autour de la notion d'*Auctoritas*, c'est que cela nous est apparu par trop évident et que ces deux livres fonctionnaient comme une sorte de transition qui permettait de passer de la mémoire païenne à la mémoire chrétienne. Mais, globalement, il ressort que c'est bien un dynamisme dialectique qui assure l'articulation entre les deux parties. Aussi, même si nous devons beaucoup à la lecture de l'ouvrage de J.-C. Guy *Unité et Structure logique de la Cité de Dieu de saint Augustin*, en particulier pour ce qui est de la progression à l'intérieur des livres de la première partie, pouvons-nous faire remarquer que la formule qu'il donne pour résumer la « structure générale de la *Cité de Dieu* » — « une phénoménologie de l'incroyance en marche vers la foi »¹ — présente le risque d'estomper un tant soit peu la force du dynamisme dialectique de l'œuvre ?

¹ J.-C. Guy, *Op. cit.*, « Chapitre préliminaire », « 3. Structure générale de la *Cité de Dieu* ».

CONCLUSION

Une œuvre de mémoire

Le lecteur aura remarqué et peut-être jugé insuffisamment démontrées les appellations que nous avons données, dès les hypothèses de l'introduction, aux deux points de vue qui s'opposent dans l'œuvre : la « mémoire païenne » et la « mémoire chrétienne », là où Augustin ne parle dans ses *Retractationes* que de Païens (« *les doctrines des autres* ») et de Chrétiens (« *les nôtres* ») ; de même, c'est encore cette notion que nous avons mise au centre de la progression lue dans la première partie qui, selon nous, dénonce d'abord des lacunes dans le fonctionnement de « la mémoire païenne » puis le caractère idéologique des positions politiques et religieuses qu'elle produit et, enfin, la faiblesse du référent même de cette « mémoire ». Comment ce travail qui se voulait dans l'introduction si précautionneusement fidèle au texte étudié a-t-il pu mettre, en son centre, au point de l'introduire dans son titre, cette notion de « mémoire » alors qu'elle n'est pas explicitement développée par Augustin dans *La Cité de Dieu* mais, beaucoup plus, comme on l'a vu, dans les *Confessions* ou le *De Trinitate* ? Rassemblons ici quelques remarques éparses dans le développement qui justifient l'emploi de ce nom de « mémoire ».

Nous aurions pu nous contenter d'opposer deux « histoires » chrétienne et païenne ou, plus exactement deux « historiographies » pour éviter l'ambiguïté du nom français « histoire », traduisant à la fois la suite des événements — les « *res gestae* » latines — et l'écriture cherchant à rendre compte du déroulement de ces événements — l'« *historia* ». Et nous aurions dénoncé, au lieu des « lacunes du fonctionnement de la mémoire païenne », les « présupposés de l'historiographie païenne », au lieu du « caractère idéologique des produits de la mémoire païenne », les « dérives de l'historiographie païenne », au lieu de « la faiblesse du référent de la mémoire païenne », « la fragilité de l'appui philosophique de l'historiographie païenne ». De l'autre côté, au lieu de montrer comment les quatre notions d'*Aeternitas*, d'*Ordo*, de *Ciuitas* et de *Pax* permettaient à Augustin l'élaboration d'une « mémoire chrétienne », nous en aurions parlé plus simplement comme des concepts-clefs de « l'historiographie chrétienne ». Mais, ce faisant, nous aurions manqué, croyons-nous, ce qui fait la spécificité de la

CONCLUSION

conception augustinienne de l'histoire dans *La Cité de Dieu* : son effort pour hisser l'historiographie à un niveau jamais atteint : celui du point de vue surplombant de Dieu qui montre comment les histoires humaine et angélique ne font que déployer, dans le temps, le projet de Dieu sur ses créatures pensé de toute éternité et appelé à déboucher sur l'éternité.

Nous aurions pu aussi utiliser la majuscule d'H.-I. Marrou écrivant « Histoire » pour désigner ce point de vue surplombant. Mais il se trouve que c'est bien dans la notion augustinienne de *memoria*, telle qu'elle est développée au livre XI des *Confessions* s'appuyant sur une phénoménologie du temps, que nous avons trouvé les bases de cette conception si élevée de l'histoire. Par ailleurs, la finalité de cette histoire qui lui donne son « sens » — comme direction et comme signification —, son *télos* répond à une ἀρχή qui s'enracine dans un désir de Dieu, également appelé *memoria Dei* au livre X, cette fois, des *Confessions*. Pour toutes ces raisons, l'histoire déployée dans la seconde partie de *La Cité de Dieu* mérite le nom de « mémoire ». Dans la mesure où il est proprement augustinien, ce nom présente aussi l'avantage de ne pas prêter à la même polémique que celle qui a suivi lorsqu'on a lancé celui de « théologie de l'histoire », accusé d'assimiler la vision augustinienne de l'histoire à une philosophie de l'histoire de type hégélien¹ alors que, pour Marrou, c'est bien plutôt la seconde qui est une pâle imitation de la première².

Mais, nous objectera-t-on, parce qu'elle ne présente pas cette hauteur de vue, l'histoire païenne ne mérite pas ce nom de « mémoire ». C'est juste, mais il reste qu'Augustin, à des fins apologétiques, compare les deux conceptions

¹ Voir E. Logoz, « La Philosophie de l'histoire de saint Augustin », *Revue de Théologie et de Philosophie*, VI, 1918, p. 281-292 et VII, 1919, p. 29-42 ; U. A. Padovani, « La Città di Dio di S. Agostino : teologia e non filosofia della historia », *S. Agostino, Vita e Pensiero* supplément à la *Revista di Filosofia Neoscolastica* 23, 1931, p. 220-263 ; G. Simard, « Philosophie et théologie de l'histoire d'après la Cité de Dieu », *Revue de l'Université d'Ottawa* 7, 1937, p. 441-448 ; C. Gallo, « La filosofia della storia del *De civitate Dei* di S. Agostino », Bari, Rossi, 1950 ; U. A. Padovani, *Filosofia e teologia della storia*, « II. La teologia agostiniana della storia », p. 29-75, Brescia, Morcelliana, 1953 ; H.-I. Marrou, « Rapport sur ... », art. cit. ; S. D'Elia, « Storia e teologia... », art. cit. ; A. Trapè, « La teologia della storia nel *De civitate Dei* di S. Agostino », *Matteo Novelli e l'agostinismo politico del Trecento, Atti del 1° Convegno sul Pensiero Agostiniano* (Palermo, 1981), Palermo, 1983, p. 7-23 ; P. Toinet, « *Le De civitate Dei* comme introduction à la théologie de l'Histoire », *Doctor communis* 39, 1986, p. 423-437 ; G. Baget-Bozzo, « La teologia de la historia... », art. cit. ; Neusch (M.), « *La Cité de Dieu* et le sens de l'histoire », *Liberté Politique, La Nouvelle Revue d'Idées Chrétiennes*, n° 11, 2000, p. 67-82.

² Voir H.-I. Marrou, *Théologie...*, *Op. cit.*

CONCLUSION

païenne et chrétienne de l'histoire comme si elles étaient au même niveau et cela, pour mieux montrer la supériorité de la seconde sur la première. Pour rendre compte de cette stratégie argumentative, nous oserons appeler « mémoire » la tentative païenne de conception de l'histoire.

Quelques avantages de cette présentation

En dehors d'inévitables inconvénients, nous croyons pouvoir faire ressortir de ce travail, non pas une interprétation d'ensemble, mais, peut-être, quelques avantages de ce qui n'est, en somme, qu'une présentation de la *Cité de Dieu* ou, comme nous le disions en introduction, un compte-rendu de lecture au sens fort de l'expression, ce qui explique l'effort accompli pour rendre compte de chaque chapitre de ces vingt-deux livres.

Le rapport au contexte : plus qu'un prétexte

Pour commencer avec le livre I, l'opposition entre une mémoire chrétienne et une mémoire païenne de l'histoire telle qu'Augustin la tire des « propos anti-chrétiens »¹ qui sont apparus au lendemain du Sac de Rome permet de mieux cerner, nous semble-t-il, le rapport de l'œuvre à l'événement de 410. Bien sûr, on a pu, à juste titre, souligner à quel point bien des éléments centraux de la *Cité de Dieu* étaient déjà présents dans les œuvres antérieures d'Augustin : le thème des deux cités — pourtant jamais appliqué à l'Histoire dans une telle extension² —, le schéma catéchétique³ ou la démonstration centrale de la fausseté du paganisme et de la vérité du christianisme⁴. Mais il reste que c'est seulement à la suite de l'événement du Sac de Rome qu'Augustin a eu le courage d'entreprendre

¹ Voir P. de Labriolle, *Op. cit.*

² Voir L. Luras et H. Rondet, *art. cit.*

³ Voir J. Van Oort, *Op. cit.*, « Chapitre trois », « C. La *Cité de Dieu* comme œuvre catéchétique », p. 176 et suiv..

⁴ Voir G. Madec, « Le *De Ciuitate Dei...* », *art. cit.*

CONCLUSION

l' « *opus magnum* ». Celui-ci est donc plus qu'un prétexte peut-être même plus qu'une « occasion »¹ comme on l'a dit ensuite pour corriger l'expression réductrice de « prétexte ». Le rapport est profond. Tout d'abord, c'est bien en inférant des propos païens toute une « théologie de l'histoire » païenne qu'Augustin a pu se constituer un adversaire auquel répondre². D'autre part, on a pu mesurer l'impact que conservait au livre X le souci d'Augustin de répondre à ses deux destinataires — les Païens tentés par le christianisme et les Chrétiens tentés par le paganisme — . Or, ce livre de passage entre la mémoire païenne et la mémoire chrétienne est central dans l'œuvre. Par ailleurs, on a pu réaliser l'influence du Sac de Rome sur les réticences de ces deux types de destinataires : Volusianus et son cercle sont d'autant plus réticents à embrasser le christianisme qu'il impute à sa faiblesse l'échec politique du Sac de Rome ; de leur côté, c'est bien à la faveur de l'arrivée sur les côtes africaines consécutive au Sac de Rome d'aristocrates païens influents que des Chrétiens sont tentés par un retour au paganisme.

Le rapport aux cultures

Même s'il est passé, le débat qui a fait rage, au début du XX^e siècle, entre les augustiniens laïcs parfois tentés de réduire Augustin à n'être qu'un néo-platonicien à peine teinté de christianisme et les augustiniens cléricaux, répugnant à voir une quelconque influence de la pensée philosophique classique (« païenne ») sur celle d'un Père de l'Église, à lire des études récentes, on devine encore cette tension parmi les spécialistes d'Augustin. Notre travail n'entend pas mettre un terme à cette tension, sans doute en partie féconde et, même, on pourra lui reprocher d'avoir versé dans tel ou tel de ces deux travers. Pourtant, si le résultat n'a sans doute pas été parfait, nous souhaitons dire que notre souci n'a été ni d'occulter la dette évidente d'Augustin envers l'héritage biblique — non

¹ G. Bardy, *Bibliothèque Augustinienne* n° 33, « Introduction générale », « 1. Occasion du 'De Civitate Dei' », p. 9.

² Voir *supra*, « Chapitre I : Une mémoire partielle : Livre I ».

CONCLUSION

seulement dans ses références culturelles mais aussi pour une information profonde de la pensée augustinienne jusque dans des domaines aussi fondamentaux que la conception du temps, du corps, du signe, de la personne— ni, à l'inverse, de nier qu'Augustin ne lit cette Bible souvent elle-même travaillée par l'influence des philosophies classiques qu'à travers l'appareillage philosophique qui est le sien et qui reste celui de ces grandes philosophies. C'est en tout cas dans cet esprit qu'ont été élaborées et rédigées les parties intitulées « A. Des philosophies classiques à la théologie ».

Le rapport au genre

Les premières décennies de la recherche sur *La Cité de Dieu* l'ont surtout interprétée comme une apologie¹ ; les dernières comme un exposé dogmatique à la faveur surtout de la découverte et de l'édition en 1981 de la seconde lettre à Firmus² qui présente la lecture de la *Cité de Dieu* comme destinée à l'instruction chrétienne du catéchumène non baptisé Firmus, ce qui fit découvrir la proximité qui existe entre la *Cité de Dieu* et les deux modèles de catéchèses présents dans le *De catechizandis Rudibus* de 400, avec la succession qu'ils présentent d'une *narratio* en étapes de l'histoire —on reconnaît les livres XI à XVIII— et d'une *exhortatio* sur la Résurrection de la chair et le Jugement Dernier —on reconnaît les livres XIX à XXII.

Mais cette contestation du caractère apologétique de l'ensemble pour mettre l'accent sur le caractère dogmatique de la seconde partie ne remet pas en cause le rattachement de la première partie au genre apologétique. G. Madec va plus loin : s'appuyant sur l'hypothèse de B. Studer selon laquelle le parcours

¹ Voir J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon...*, *Op.cit.*, « Chapitre trois. La *Cité de Dieu* comme une apologie et un ouvrage catéchétique ».

² Voir *Sancti Aureli Augustini Opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, rec. Johannes Divjak, Vindobonae 1981 (CESEL 88) – *Les Lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Paris, 1983.

CONCLUSION

historique n'est qu'une *confirmatio* rhétorique d'une thèse qui précède¹, il a tendance à englober l'apologie sensible dans la première partie dans un immense exposé dogmatique culminant au chapitre XXXII du livre X avec la démonstration que la « *voie universelle de salut* » est le christianisme. Cette conception lui fait interpréter « le *De Ciuitate Dei* comme *De uera Religione* »² et le fait se défaire ainsi de la « *clef de lecture* », fautive selon lui, qui voit dans *La Cité de Dieu* une théologie de l'histoire, notion « grevée, alourdie par les ambiguïtés héritées de la problématique de la 'philosophie de l'histoire' »³. Sous le prétexte de se débarrasser de cette problématique, cette absorption de ce qui reste un essai d'histoire dans un exposé dogmatique dont il ne serait que la *confirmatio* n'est-elle pas réductrice?

Notre travail tend à le montrer si bien que, personnellement, nous nous rallions plus volontiers sur cette question du genre de *La Cité de Dieu* à la position d'I. Bochet qualifiant de « complémentaires » les approches qui interprètent *La Cité de Dieu* comme une apologie et comme une catéchèse pour conclure : « C'est donc dans sa totalité que *la Cité de Dieu* relève du genre apologétique et du genre catéchétique »⁴. Mieux encore, la position de G. P. O'Daly incluant l'exposé dans l'apologie correspond avec ce que nous avons voulu montrer puisque, selon nous, toute *La Cité de Dieu* y compris les livres de la seconde partie sont une démonstration de l'écrasante supériorité de la mémoire chrétienne sur la mémoire païenne de l'histoire, démonstration apologétique qui est passée par celle de la vérité de l'*Auctoritas* du christianisme et de la fausseté de l'*auctoritas* du paganisme. Nous suivons donc pleinement G. P. O'Daly lorsqu'il écrit : « Plutôt que de séparer les aspects apologétiques et catéchétiques de la *Cité*, nous devrions comprendre que ses thèmes catéchétiques sont assumés dans l'apologie d'ensemble. Voici ce que fait Augustin [...] : il met sa pratique de l'instruction au service d'un projet plus vaste : la défense et illustration complète

¹ Voir B. Studer, « Zum Aufbau von Augustins *de Civitate Dei* », *Augustiniana*, 41 (= *Mélanges T. J. Van Bavel*), 1991, p. 937-951.

² G. Madec, « Le *De Civitate Dei* », art. cit.

³ G. Madec, « Le *De Civitate Dei* », art. cit., p. 189.

⁴ I. Bochet, « Introduction », art. cit., p. 42.

CONCLUSION

du christianisme »¹.

Une œuvre pour aujourd'hui ?

I. Bochet à la fin de son introduction à l'édition de la *Cité de Dieu* dans l'édition de la Nouvelle Bibliothèque Augustinienne ose s'interroger sur « l'intérêt actuel de la *Cité de Dieu* »², question éminemment sensible pour l'auteur de ce travail tout comme pour le lecteur qui, tous deux, en arrivent enfin au terme : À quoi auront pu servir toutes ces pages ? Selon nous, la réponse n'est pas la même pour l'Église et en dehors.

Pour l'Église ? : Histoire et espérance

La réponse est facile pour l'Église, car le travail a déjà été fait et tellement brillamment ! L'objectif revendiqué de H.-I. Marrou qui, dans *Théologie de l'histoire*³, assume de parler en tant que chrétien et à la lumière d'Augustin et de sa *Cité de Dieu*, est précisément de dégager l'enseignement spirituel de l'œuvre à destination des fidèles. Il est tout particulièrement sensible au message d'espérance que recèlent à la fois l'ouverture de l'histoire sur l'eschatologie et l'entremêlement des cités jusque dans notre cœur : Tout un chacun peut passer à chaque instant de la Cité terrestre à la Cité de Dieu.

¹ G. P. O'Daly, *Op. cit.*, p ; 271 : « Rather than separate the apologetic and catechetical aspects of *City*, we should understand its catechetical themes to be subsumed into the apologetic whole. What Augustine [...] does is exploit the practice of instruction into the service of a wider concern : the full exposition and defence of Christianity. »

² I. Bochet, « Introduction », *art. cit.*, p. 55.

³ H.-I. Marrou, *Théologie, Op. cit.*

CONCLUSION

En dehors de l'Église? : Une réflexion sur l'historiographie

Bien sûr, l'étude de *La Cité de Dieu* d'Augustin importe nécessairement comme témoignage du passé à l'étude de l'histoire de la pensée, singulièrement par l'entremêlement dont elle témoigne entre théologie et philosophie, alors qu'à l'époque scolastique, la théologie aura tendance à s'autonomiser ou à s'inféoder à une philosophie particulière.

Mais cette valeur de témoignage ne suffit pas à faire de cette œuvre une lecture pour aujourd'hui dont le message puisse s'actualiser dans les problèmes des sociétés ou les aspirations des hommes. Il ressort de notre travail que *La Cité de Dieu* est marquée par une réflexion sur l'historiographie ; si la lecture de cette œuvre peut apporter des lumières pour aujourd'hui, c'est certainement dans ce domaine. Mais ici on se heurte à une difficulté majeure : il ressort aussi de ces pages que la démonstration de la supériorité de la mémoire chrétienne de l'histoire passe par la démonstration qu'il n'y a d'autre *Auctoritas* que celle du Christ et des Écritures. Le caractère profondément apologétique de l'œuvre lui interdirait donc d'apporter son message à quiconque n'admettrait pas cette *Auctoritas*, autrement dit à toute personne extérieure à l'Église. Tout au mieux, les historiens pourraient se laisser interroger par cet effort pour hisser l'histoire à un point de vue surplombant sans pour autant tomber dans les impasses des identifications entre Cité de Dieu et cité terrestre qui sont proprement totalitaires. Car c'est bien cela qu'a réussi à penser Augustin : à la fois un véritable sens de l'histoire, capable de mettre en mouvement l'humanité sans la folie de sa prétention à la réalisation terrestre comme ses caricatures contemporaines qu'a été l'idéologie marxiste et qu'est encore celle du progrès matériel.

BIBLIOGRAPHIE

Textes bibliques

Hormis les textes bibliques cités à partir de *La Cité de Dieu*, c'est-à-dire toujours selon l'*Itala*, les textes de la Bible sont issus de la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB, Paris, 1975 ; nouvelle édition 2011) dont sont reprises les abréviations des livres bibliques.

La Bible, Écrits intertestamentaires, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, (édition d'André Caquot).

Œuvres de saint Augustin

Textes de référence pour *La Cité de Dieu*

De Ciuitate Dei, Editio B. Dombart - A. Kalb, *Corpus Christianorum, series latina*, XLVII/XIV, 1 et 2, Turnhout, Brepols, 1955 ; Éd. BA 33-37.

Toutes les autres œuvres de saint Augustin sont citées et traduites selon leur édition dans la Bibliothèque Augustinienne (B.A.).

Textes anciens

Tous les auteurs classiques sont cités et traduits ou bien selon leur édition dans la « Collection des Universités de France » (CUF). ou bien selon leur édition dans la collection des « Sources Chrétiennes » (SC).

BIBLIOGRAPHIE

Études

- ADAM A., « Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin », *Theolog. Literaturzeitung*, 1952 (t. LXXVII), col. 385-390
- ADAMS J du Q., *The Populus of Augustine and Jerome : A Study in the Patristic Sense of Community*, New Haven / London, 1971.
- AGAËSSE Paul, *B.A.* 16, *N.C.* 15 , p. 589.590 : « *Intentio, extensio* ».
- ALICI L. - PICCOLOMINI R. - PIERETTI A., *Il Mistero del male e la libertà possibile (III) : Lettura del De Ciuitate Dei di Agostino. Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* , « *Studia Ephemeridis Augustinianum* », n°54, Roma, 1994.
- ALLARD G.H., « L'articulation du sens et du signe dans le *de Doctrina Christiana* de saint Augustin », *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* n°117, Berlin, 1976, p. 380.384.
- , « Pour une nouvelle interprétation de la *Ciuitas Dei* », *Studia patristica*, IX, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 329-339.
- , « La Cité de Dieu : un nouveau centre du monde », *Philosophies de la Cité* (= *L'Univers de la philosophie*, 3), Montréal-Paris-Tournai, Bellarmin - Desclée & Cie, 1974, p. 67-93.
- ALONSO-NUNEZ J.-M., « Augustine's chronology and the theory of world empires in 'The City of God' », in DEROUX C. (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, coll. « *Latomus* », 244, 1998, p. 487-501.
- ALVAREZ-DIES U., « La Ciudad de Dios y su arquitectura interna », *La Ciudad de Dios*, 167 (I), 1954, p. 65-116.
- AMARI G., *Il Concetto di storia in Sant'Agostino*, Roma, Paoline, 1950.
- ANGUS, *The Sources of the first ten books of Augustine's de Ciuitate Dei*, Princeton, Princeton Press, 1906.
- ARBESMANN R., « The idea of Rome in the sermons of St Augustine », *Augustiniana*, t. IV, p. 346-374.
- ARQUILLÈRE H.-X., *L'Augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1934¹, 1972²
- ATKINS E.M. & DODARO R.J. (eds), *Augustine : Political Writings*, Cambridge, 2001.
- AUBENQUE P., « Plotin, philosophe de la temporalité », *Diotima*, n°4, 1976, p. 81.

BIBLIOGRAPHIE

- BAGET BOZZO G., « La teologia de la historia en la *Ciudad de Dios* », *Augustinus* 35, 1990, p. 31-80 ; 321-367.
- BAGUETTE C., *Le Stoïcisme dans la formation de saint Augustin*, Louvain, 1968.
- BAILLEUX É., « La Création et le Temps selon saint Augustin », *MSR*, 26, 1969, p. 65-94.
- BALTHASAR H. Urs von, *De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire (Das Ganze im Fragment)*, Paris, Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles, 1970.
- BARDY G., *Saint Augustin, l'homme et l'œuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1940.
- , « Définition de la cité de Dieu », *L'Année théologique augustiniennne*, n°12 1952, p. 113-120.
- , « La formation du concept de cité de Dieu dans l'œuvre de saint Augustin », *L'année théologique augustiniennne*, n°12, 1952, p. 5-19.
- BARNES T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass., London, 1981.
- , « Aspects of the Background of the *City of God* », *Revue de l'Université d'Ottawa*, n°52, 1982, p. 64-80.
- BARROW R.H., « *Remota ... iustitia* », *Vigiliae Christianae*, 15, 1961.
- BASTIENSEN A., « Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens », *Augustiniana traiectina*, Paris, 1987, p. 25-57.
- BAUDRY J., *Le Problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, 1931.
- BENOIT P., *Exégèse et Théologie*, Paris, 1968, t. III, p. 68.69, « L'inspiration des Septante d'après les Pères ».
- BERMON E., *La Signification et l'enseignement. Texte latin, traduction française et commentaire du De Magistro de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2007.
- , *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001.
- BERTALOT S., *La Parole du bon grain et de l'ivraie dans la pensée de saint Augustin*, Thèse de Doctorat (dir. : P. Cambronne), Université Bordeaux3-Michel de Montaigne, 2000
- BIOT C., *L'Ironie et l'humour de saint Augustin dans La Cité de Dieu*, D.E.S. dactylographié, Fac. de Lettres de Dijon, 1967.
- BOCHET I., « *Le Firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustiniennne*, Paris, Études Augustiniennes, 2004.
- , « L'Écriture et le maître intérieur selon saint Augustin », *Revue des Sciences Religieuses*, n°72, 1998, p. 20-37.
- , « Le statut de l'histoire de la philosophie selon la lettre 118 d'Augustin à

BIBLIOGRAPHIE

- Dioscore », *Revue des Études Augustiniennes*, n° XLIV, 1998, p. 49-76.
- , « De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne », *Revue des Études Augustiniennes* L, 2004, p. 349-369.
- , « Le livre V de la *Cité de Dieu* », *Lectura del De ciuitate Dei di Agostino d'Ippona. Libri I-X, Lectio Augustini XV-XVI-XVII. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum (coll. « *Studia Ephemeridis Augustinianum* », 86), p. 109-139.
- , « Herméneutique, apologétique et philosophie. Recherches sur Augustin », *Revue des Études Augustiniennes* XLVIII, 2002, p. 321-329.
- BÖHM S., *La Temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Paris, Cerf, 1984.
- BONNER G., « 'Perpecerunt mercedem suam' : The background and Theological Implications of 'De civitate' V.15 », *Studia Patristica* n° XVIII, 5, 1990, p. 3-7.
- BOULARAND E., « Le Thème des deux cités chez saint Augustin », *Les Études philosophiques*, n°2, 1962, p. 213-231.
- BOURKE V. J., « The *City of God* and History », *Wisdom from Augustine*, ch. 13, p. 188-205, Texas, University of St. Thomas, 1984.
- , « The *City of God* and History », in DONNELLY, *The City of God. A Collection of Critical Essays*, New-York, Peter Lang, 1995, p. 291-305.
- BOUTON-TOUBOULIC A.-I., *L'Ordre caché. La notion d'Ordre chez saint Augustin* (Paris, Études Augustiniennes, 2004).
- BOYANCÉ P., « Sur la théologie de Varron », *Revue des Études Anciennes*, LVIII, 1955, p. 57-84.
- , « Sur la théologie de Varron », *Études sur la religion romaine*, Rome, École française de Rome, 1972, p. 253-282.
- BRANDON S.G.F., « B.C. and A.D. The Christian Philosophy of history », *History Today*, n°15, 1965, p. 191-199.
- BREZZI Paolo, *Analisi ed interpretazione de « De Civitate Dei » di Sant'Agostino*, Tolentino, 1960.
- , « La storia nel pensiero di S. Agostino », / « Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di s. Agostino », *Revue des Études Augustiniennes* I, 2, 1955.
- , *La concezione agostiniana della città di Dio*, Galatina, 1947.
- BROWN P., *La Vie de Saint Augustin*, Nouvelle édition augmentée, Paris, Seuil, 2001²
- , *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1998.
- , *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, 1972.
- BRUYNE D. de, « Les citations bibliques dans le *de Civitate Dei* », *Revue Biblique*, t.

BIBLIOGRAPHIE

41, 1932, p. 550-560.

BULTMANN R., *Histoire et eschatologie (The Presence of Eternity, History and Eschatology, 1957)*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959.

BURNS P.C., « Augustine's Use of Sallust in the City of God : The Role of the Grammatical Tradition », *History, Apocalypse and the Secular Imagination, Augustinian Studies* 30/2, 1999, p. 105-114.

—, « Augustine's use of Varro's *Antiquitates Rerum Diuinarum* in his *de Civitate Dei* », *Augustinian Studies*, n°32, 2001, p. 37-64.

BURT D. X., « Cain's City : Augustine's Reflections on the Origins of the Civil Society (Book XV 1- 8) » in HORN C., *Augustinus, De ciuitate Dei*, Band 11, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 195-210.

CALLAHAN J.-F., *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Harvard University Press, 1948.

—, « Basil of Cesarea. A new Source for St. Augustine's Theory of Time », *Harvard Study in Classical Philology*, LXIII, 1958, p. 437-454.

CAMBRONNE P., « Note sur le catalogue des hommes politiques dans le discours d'Anchise », *Orphea uoce*, n°1, Bordeaux, 1981.

—, « Note sur la notion de médiation dans le *De Deo Socratis* d'Apulée », *Cahiers Radet*, 2, Université de Bordeaux 3, 1982.

—, « La *Iustitia* chez Augustin (*Cité de Dieu*, IV, IV). Des philosophies classiques à la théologie (1) », *Cahiers Radet*, 5, Université de Bordeaux 3, 1986-1987, p. 9-23.

—, « La *Providence* chez Augustin (*Cité de Dieu*, V, XI). Des philosophies classiques à la théologie (2) », *Ibid.*, p. 25-48.

—, « Voyage et Découverte(s) au pays de Mémoire (Augustin, *Confessions*, X) », in *L'Imaginaire de la Découverte*, Bordeaux 3, *Eidolon*, 42, mai 1994, p. 41-52.

—, « *Princeps*. Esquisse d'une histoire d'une idéologie. Du Principat au Dominat », dans *Images européennes du Pouvoir*, Éditions Universitaires du Sud, Toulouse, 1995, p. 33-63.

—, « La Théologie des Intermédiaires aux deux premiers siècles : de Plutarque à la Gnose Valentinienne », in *L'Imaginaire de la communication*, II, *Eidolon* 46, 1996, p. 55-79.

—, *Chants d'Exil. Mythe et Théologie mystique. De l'Aube de la Pensée grecque à l'Antiquité tardive. Une herméneutique du Désir*, Bordeaux, William Blake, 1998

BIBLIOGRAPHIE

- , « Le Pauvre et le Riche. D'Horace à Augustin, *La Cité de Dieu*, IV ou : La Métamorphose d'une fable », *Orphea Voce* 5, Bordeaux, Bordeaux 3, 1998, p. 191-206.
- , « L'Universel et le Singulier. L'Hymne à Zeus de Cléanthe. Notes de lecture », *Revue des Études Anciennes*, 100/1-2 (1998), p. 89-114.
- , *L'Absolu & le Relatif. L'Éthique entre Loi naturelle et Loi positive* <Initiation à l'Histoire de la Pensée Antique, fasc. 3>, ARELABOR-CNARELA, Bordeaux, 2001.
- , *Chants d'Exil II. Histoire & Théologie mystique. Jérusalem, de Babylone à Rome*, suivi de « *Paroles & lectures plurielles* », Préface par Maître Jean-Hugo Tisin, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Bordeaux, William Blake & Co, Ed./ Art & Arts, 2005.
- , « Destin du Moi, Destin des Empires. Un regard de saint Augustin sur le Mystère de l'Histoire », *Saint Augustin* (dir. M. Caron), Paris, Cerf, « Cahiers d'Histoire de la Philosophie » 2009, p. 389-452.
- , *Un Voyage au cœur du Temps. 1. Une histoire revisitée*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010.
- , *Un Voyage au cœur du Temps. 2. Le Temps des commencements*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011.
- CAMELOT P.-T., « À l'éternel par le temporel », *Mémorial Gustave Bardy* (= *Revue des Études Augustiniennes*, t. II, 1956), t. I, 1956, p. 163-172.
- CARLSON Charles P., « The natural order and historical explanation in St. Augustine's 'City of God' », *Augustiniana*, n°21, 1971, p. 417-447.
- CASTEX Mariano N., « La memoria metafisica segun el libro X de las *Confessiones* », *Sapientia*, 19, 1964, p. 9-25.
- CAVALCANTI E., « *Solacium miseriae* : l'imperfezione della storia (de C.D. XIX, 21-27) », *Augustianum*, vol. 35, n°2, 1995, p. 413-428.
- , « 'Virtus et felicitas' : Gli elogi degli imperatori cristiani nel V libro del 'De civitate Dei' di Agostino e i panegirici latini per Costantino e Teodosio », in PRIVITERA G. Aurelio (ed.) *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, scritti in onore, 2, Roma, Gruppo Editoriale Internazionale, 1994, p. 447-500.
- , (ed.) *Il De civitate Dei, l'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma-Friburg-Wien, 1996.
- CAYRÉ F., *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.
- , *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951.

BIBLIOGRAPHIE

- CAZEWITZ M., *L'Histoire d'Homère à Augustin*, Paris, Points Seuil, n°388, 1999.
- CHADWICK H., *Augustin*, Paris, Cerf, 1987.
- CHAIX RUY J., *Saint Augustin : Temps et histoire*, Paris, Études Augustiniennes, 1956.
- , « *La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin* », *Augustinus Magister*, t. 2, Paris, Études Augustiniennes, 1954, p. 923-931.
- , « *La perception du temps chez saint Augustin* », *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n°17, Bloud et Gay, 1930, p. 17-93.
- , « *Anti-historicisme et théologie de l'histoire* », *Recherches augustiniennes I*, 1958, p. 287-302.
- CHARNAY G., « *Salluste dans la Cité de Dieu de saint Augustin* », supplément *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n°2, 1980, p. 10-12.
- CHASTAGNOL A., « *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire* », *Revue des Études Anciennes*, t. LVIII, 1956, p. 240-253.
- CHESNUT G.F., « *The Pattern of the Past : Augustine's debate with Eusebius and Sallust* », *Our Common History as Christians*, New-York, 1975, p. 69-95.
- CHRÉTIEN J.-L., *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- CILLERUELO L., « *Introduccion al estudio de la memoria en san Agustin* », *La Ciudad de Dios*, 164, 1952, p. 5-24.
- , « *La memoria segùn San Agustin* », *Augustinus Magister*, Paris Études Augustiniennes, 1954, p. 499-509.
- , « *Por qué 'memoria Dei ?* », *Revue des Études Augustiniennes*, n°X, 1964, p. 289-294.
- , « *Pro memoria Dei* », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XII, 1966, p. 65-84.
- CLAUSSEN M.A., « *Peregrinatio and Peregrini in Augustine's City of God* », *Traditio* 46, 1991, p. 33-75.
- COLLART J., « *Saint Augustin grammairien dans le De Magistro* », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XVII, 1971, p. 279-292.
- COMBÈS G., *La Doctrine politique de saint Augustin*, Paris, Plon, 1927.
- CONGAR Y., « *Ciuitas Dei et Ecclesia chez saint Augustin. Histoire de la recherche : son état présent* », *Revue des Études Augustiniennes*, 3, 1957 p. 1-14.
- COURCELLE P., « *Deux grands courants de pensée dans la littérature latine tardive : stoïcisme et néoplatonisme* », *Revue des Études Latines*, 42, 1964, p. 122-140.
- , *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943.

BIBLIOGRAPHIE

- , « Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin », *Recherches augustiniennes* I, Paris, Études Augustiniennes, 1958.
- CULDAUT F., « Un oracle d'Hécate dans la Cité de Dieu de saint Augustin : 'Les dieux ont proclamé que le Christ fut un homme très pieux' (XIX, 23, 2) », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XXXVIII, 1992, p. 271-289.
- CULLMANN O., *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le Christianisme primitif*, (*Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947.
- CURBELIÉ P., *La Justice dans La Cité de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 2004.
- , « Les études sur la Cité de Dieu », *Revue des Études Augustiniennes*, L, 2004, p. 311-323.
- CRANZ F. E., « *De ciuitate Dei*, XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne », *Speculum*, 25 (1950), p. 215-225 [adaptation fr. par Yves Congar dans *Revue des Études Augustiniennes*, 3, 1957, p. 15-27].
- CROSSON F. J., « The structure of the *de Magistro* », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XXXV, 1989, p. 120-125.
- DALEY B.E., *The Hope of the early church. A Handbook of patristic eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- DANIÉLOU J., *Sacramentum futuri. Étude sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950.
- , *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953.
- , « Augustinisme politique ? », in *Théologies d'occasion*, Paris, 1984, p. 255-308.
- DEANE H.A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New-York / London, 1963.
- DE BRUYN T. S., « Ambivalence within a 'totalizing Discourse' : Augustine's Sermons on the Sack of Rome », *Journal of Early Christian Studies*, n°1, 1993, p. 405-421.
- DEL ESTAL G., « La Ciudad de Dios ante el curso de los tiempos. Historia. Filosofía de historia. Filosofía cristiana de la historia », *Estudios sobre la Ciudad de Dios* I, *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, p. 207-283.
- DEL ESTAL G. - ROSADO J. J. R., « Equivalencia de *ciuitas* en el *De ciuitate Dei* », in *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, t. II, El Escorial, 1954, p. 367-454 (= *La Ciudad de Dios*, t. CLXVII).
- DEN BOEFT J., « Some Etymologies in Augustine's *De Civitate Dei* X », *Vigiliae*

BIBLIOGRAPHIE

- christiana*, n°33, 1979, p. 242-250.
- DEPROOST P.-A., *Étude comparative du de Republica de Cicéron et du de Ciuitate Dei de saint Augustin*. Ciuitas-Virtus-Iustitia, Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de licencié en Philologie Classique, Louvain, 1979.
- DODARO R., « Christus sacerdos : Augustine's Polemic against Roman Pagan Priehoods in 'De civitate Dei' », *Augustinianum*, n°33, 1993, p. 101-135.
- DOIGNON J., « Oracles, prophéties, 'on-dit' sur la chute de Rome (394-410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin », *Revue des Études Augustiniennes*, n°36, 1990, p. 120-146
- , « 'Les arts, appelés vertus, de bien vivre et de parvenir à une félicité immortelle' (Aug., *Ciu.* 22, 24, 3). De l'usage de l'« exemple » des Romains », *Revue des Études Augustiniennes*, 37, 1991.
- , « Pivots et tensions de l'éthique cicéronienne dans la 'Cité de Dieu' de saint Augustin », *Latomus*, n°43, 1984, p. 813-828.
- DONADEY F., *La Démonologie augustiniennne*, Paris, 1970.
- DONNELLY D. F., « The 'City of God' and Utopia : A revaluation », *Augustinian Studies*, n°8, 1977, p. 111-123.
- , *The City of God : a collection of critical essays*, New-York, P. Lang, 1995.
- DONNELLY D. F. - SHERMANN Mark A., *Augustine's De Ciuitate Dei. An annotated bibliography of modern criticism 1960-1990*, New-York, San Francisco, Paris, P. Lang, 1991.
- DOUCET Dominique, « L'Ars Memorizæ dans les Confessions », *Revue des Études Augustiniennes*, 33 (1987), p. 49-69.
- DOUGHERTY R. J., « Christian and Citizen : The Tension in St. Augustine's De ciuitate Dei », in SCHNAUBELT (J), VAN FLETEREN (F.) (eds) *Augustine : Second Founder of the Faith*, Collectanea Augustinana, New-York, Peter Lang, 1990, p. 203-224.
- , « Magnum opus et arduum » : *The Structure and the Argument of St. Augustine's De Civitate Dei*, Ann Arbor, UMI, Michigan, 1996.
- DULAEY M., « À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme ? », *Revue des Études Augustiniennes*, n°46, 2000, p. 31-59.
- , « L'Apocalypse : Augustin et Tyconius », in *Saint Augustin et la Bible* (A. -M. La Bonnardière dir.), Paris, Beauchesne, 1986, p. 369-386.
- DUVAL Y.-M., « L'éloge de Théodose dans la *Cité de Dieu* (V, 26, 1). Sa place, son sens et ses sources », *Recherches Augustiniennes* 4, 1966, p. 135-179.

BIBLIOGRAPHIE

- ELIA (S. d'), « La città ideale nel *De Civitate Dei*. Dalla storia alla metastoria », in *Atti del Convegno Nazionale di Studi su « La città ideale nella tradizione classica e biblicocristiana »*, Torino, 1987, p. 203-218.
- , « Storia e teologia della storia del *De civitate Dei* », in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messina, 1980, p. 391-481 ; p. 483-503.
- FERRARI L.C., « Some surprising omissions from Augustine's *City of God* », *Augustiniana*, 20, 1970, p. 336-346.
- , « Background to Augustine's 'City of God' », *The Classical Journal*, n°67, 1972, p. 198-208.
- FESTUGIERE A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 1949-1954 : t. 1 : *L'Astrologie et les sciences occultes* ; t. 2 : *Le Dieu cosmique* ; t. 3 : *Le Dieu inconnu et la Gnose* ; t. 4 : *Les Doctrines de l'âme*. Rééd. Paris, Les Belles Lettres, 1990 (en 3 vol.).
- FIGGIS J.N., *The Political Aspects of S. Augustine's City of God*, London, Gloucester, Mass, 1963.
- FINK-ERRERA G., « San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del 'De ciuitate Dei' », *La Ciudad de Dios*, t. CLVII (= *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, t. II), p. 455-549.
- FOLLIET G., « La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400 », *Revue des Études Augustiniennes*, n°2, 1956, p. 371-390.
- FONTAINE J., *L'Histoire romaine dans la Cité de Dieu de Saint Augustin : les sources et la mise en œuvre*, Mémoire de D.E.S., Paris-Sorbonne, 1942.
- , « Augustin, penseur chrétien du temps », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1988, p. 53-71.
- FONTANIER J.-M., *La Beauté selon saint Augustin*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.
- , « Sur l'analogie augustinienne *Honestum / utile, Frui / uti* », *RSPH*, 84, 2000, p. 361-397
- FORTIN E. L., « Augustine's 'City of God' and the Modern Historical Consciousness », *The Review of Politics*, n°41, 1979, p. 323-343.
- , « Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme (*Ep.* 137, 11) », *Augustinus Magister*, Paris, 1954, III, p. 371-380.

BIBLIOGRAPHIE

- , « Augustine and Roman Civil Religion : Some Critical Reflections », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XXVI, 1980, p. 238-256.
- , « Augustine, the Arts, and Human Progress », *Theology and Technology : Essays in Christian Analysis and Exegesis*, London, University Press of America, 1984, p. 193-208.
- , « Justice as the Foundation of the Political Community : Augustine and his Pagan Models », in HORN (Christoph), *Augustinus, De ciuitate Dei*, Band 11, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 41-62.
- FRAISSE J.-C., *L'Intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, Paris, Vrin, 1985.
- FRANCHI A., « Da una 'difficillissima quaestio' del *De Civitate dei* alle metamorfosi del pensiero utopico e della filosofia della storia », *Sapienza* 36, p. 66-76.
- FREDOUILLE J.-C., « L'apologétique chrétienne antique : métamorphoses d'un genre polymorphe », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XLI, 1995, p. 201-216.
- FREDRIKSEN P., « Beyond the body/soul dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians », *Recherches Augustiniennes*, 23 (1988), p. 87-114.
- , « *Secundum carnem* : History and Israel in the Theology of St. Augustine » in KLINGSHIRN W. E. - VESSEY M., *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thoughts and Culture in Honor of R.A. Markus*, Michigan, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, p. 26-41.
- GAILLARD J., « *Socialis est uita sanctorum* » (Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, 5 », *Du héros païen au saint chrétien*, Paris, 1997, p. 159-163.
- GALEA SCANNURA C., « The Meaning of History in *de Ciuitate Dei* », *Augustinian Panorama* 4, 1987, p. 83-104.
- GALLO C., « La filosofia della storia del *De civitate Dei* di S. Agostino », Bari, F. Rossi, 1950.
- GHELLINCK J. de, « *Juventus, grauitas, senectus* », *Studia mediaevalia. In hon. R.J. Martin*, Bruges, 1958, p. 39-59.
- GILLET Robert, « Temps et exemplarisme chez saint Augustin », *Augustinus Magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1955.
- GILSON É, « Recherches sur l'Être et le Temps chez saint Augustin », *Recherches Augustiniennes*, 2, Paris, Études Augustiniennes, 1962, p. 205-223.
- , « L'Infinité chez saint Augustin », *Augustinus Magister* I, Paris, Études Augustiniennes, 1955, p. 569-574.

BIBLIOGRAPHIE

- , « Église et Cité de Dieu chez Saint Augustin », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, t. XX, 1953, p. 5-23 .
- , *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Montréal, 1947 ;rééd. avec une préface de M.-A. Vannier, Genève, Ad Solem, 1999.
- , « Église et Cité de Dieu chez Saint Augustin », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, t. XX, 1953. p. 5-23.
- , *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris, Vrin, 1952.
- GLIDDEN David, « Requiem for philosophy. Saint Augustine of Hippo's obituary for Rome's antiquity intitled 'City of God' », *Religion*, n°28, 1998, p. 41-64.
- GOLDSMITH V., *Le Stoïcisme et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969².
- GUETNY J.P., « Espérance chrétienne et fin d'un monde. *La Cité de Dieu* de saint Augustin » in SURGY P., *Recherches et réflexions sur l'espérance chrétienne aujourd'hui*, Paris, 1974, p. 57-77.
- GUITTON J., *Le Temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1959³.
- GÜNTHER H., *Le temps de l'histoire : expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1996.
- GUY J.-C., *Unité et Structure logique de la Cité de Dieu de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1961.
- HADDOCK B., « Saint Augustine : *The City of God* », in FORSYTH M. and KEENS-SOPER M. (eds), *A Guide to the Political Classics : Plato to Rousseau*, Oxford, 1988, p. 69-95.
- HADOT P., « Citations de Porphyre chez Augustin (À propos d'un ouvrage récent) », *Revue des Études Augustiniennes*, 6, 1960, p. 205-244.
- , *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.
- , *Marius Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1971.
- , « La Présentation du platonisme par Augustin », *Kerygma und Logos, Festschrift für C. Andresen*, Göttingen, 1979, p. 72-279.
- , « La Notion d'infini chez Augustin », *Philosophie* n°26, 1990, p. 59-72.
- HAGENDHAL H., *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg, 1967 (2 vol.).
- HAGGERTY W. P., « Augustine and the 'Mixed Life' and Classical Political Philosophy. Reflections on Composition in Book 19 of the City of God », *Augustinian Studies*,

BIBLIOGRAPHIE

- n°23, 1992, p. 149-163.
- HAMMAN A.-H., *La Vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Paris, Hachette, 1979.
- HARRISSON C., *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford, 1992.
- HAWKINS (Peter S.), « Polemical Counterpoint in 'De Civitate Dei' », *Augustinian Studies*, n°6, 1975, p. 97-106.
- HENRY P., *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.
- HEYER R. - ACHOT M. S (dir.), *L'Institution de l'histoire*, 2 vol., C.É.R.I.T., Strasbourg, 1989.
- HOHENSEE H., *The Augustinian Concept of authority*, New-York, 1954.
- HOLSTEIN H., « Le peuple de Dieu d'après *La Cité de Dieu* », *Augustinus* 12, 1867, p. 193-208.
- HOLTE R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962.
- HORTON J. T., « The *De Civitate Dei* as Religious Satire », *The Classical Journal*, n°60, p. 193-203.
- HUBAUX J., « Saint Augustin et la crise eschatologique de la fin du IV^e siècle », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* 40, 1954, p. 658-673.
- , « Saint Augustin et la crise cyclique », *Augustinus Magister*, Paris, 1955, II, p. 943-950.
- HUET H., *L'Espace et le Temps dans les livres XI à XXII de La Cité de Dieu*, Thèse Strasbourg, 1977.
- HULTGREN G., *Le Commandement d'amour chez Augustin*, Paris, Vrin, 1939.
- INGLEBERT H., *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome : Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1996.
- , « Un exemple historiographique au V^e siècle : la conception historique chez Quotvultdeus de Carthage et ses relations avec la *Cité de Dieu* », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XXXVII, 1991, p. 307-320.
- IVANKA E. Von, « Römische Ideologie in der 'Civitas Dei' », *Augustinus Magister*, III, Paris, 1955, p. 411-417.

BIBLIOGRAPHIE

- JERPHAGON L., « Introduction » à l'édition de la *Cité de Dieu*, collection « La Pléiade », Paris, Gallimard, 2000.
- JOHNSON P. D., « *Virtus* : Transition from Classical Latin to the *De Civitate Dei* », in DONNELLY, *The City of God. A Collection of Critical Essays*, New-York, P. Lang, 1995. p. 233-241.
- JOSSA G., *La Teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Naples, Morano, 1965.
- JOURJON M., « Saint Augustin, théologien de la Cité de Dieu » in DORÉ (J.), *Dieu, Église, Société*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 257-271.
- JOURNET C., « Les Trois Cités : celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable », *Noua et Vetera*, 33 (1958), p. 25-48.
- KAMLAH W., *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, Stuttgart, 1951².
- KANNENGIESSER C., « *Enarratio in Psalmum 118*. Science de la révélation et progrès spirituel », *Recherches Augustiniennes*, II (*Mélanges Cayré*), Paris, Études Augustiniennes, 1962, p. 359-381.
- KAUFMAN P.I., « Augustine, martyrs, and misery (Saint Augustine of Hippo's 'City of God') », *Church History*, n°63, 1994, p. 1-14.
- KEYES George Lincoln, *Christian Faith and the Interpretation of History : A Study of St. Augustine's Philosophy of History*, Lincoln, 1966.
- LA BONNARDIÈRE A.-M., « La « Cité terrestre » d'après H.-I. Marrou », in *Saint Augustin et la Bible*, Paris, 1986, p. 387-398.
- , « On a dit de toi des choses glorieuses, Cité de Dieu », in *Saint Augustin et la Bible*, Paris, 1986, p. 361-368,
- , *Biblia Augustiniana, Livres historiques*, Paris, Études Augustiniennes, 1960.
- , *Biblia Augustiniana, Les Douze petits prophètes* », Paris, Études Augustiniennes, 1963.
- LABRIOLLE P. de, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du premier siècle au sixième siècle*, Paris, 1934. Rééd. Paris, Cerf, 2005.
- , *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1947.
- LACROIX B., *Orose et ses idées*, Paris, Institut d'Études Médiévales-Vrin, 1965.

BIBLIOGRAPHIE

- LADNER, *The idea of reform : its impact on Christian thought and action in the age of the Fathers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959.
- LAMBOT Dom, « Lettre inédite de S. Augustin relative au *De Ciuitate Dei* », *Revue Bénédictine*, t. LI, 1939, p. 109-121.
- LAMIRANDE É., « Le thème de la Jérusalem céleste chez saint Ambroise », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XXIX, 1983, p. 209-232.
- , *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1963.
- LAMOTTE J., « Le mythe de Rome, ville éternelle et Saint Augustin », *Augustiniana* 11, 1961, p. 225-260.
- , *Le Mythe de Rome, ville éternelle et Saint Augustin*, Louvain, 1962.
- , « But et adversaires de Saint Augustin dans le *de Ciuitate Dei* », *Augustiniana* 11, 1961, p. 434-469.
- , « Saint Augustin et la fin du monde », *Augustiniana*, n°12, 1962, p. 5-26.
- LANCEL S., *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.
- LASSEGUE M., « Le Temps, image de l'éternité chez Plotin », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 107, 1982, p. 405-418.
- LAURAS A., « Deux Cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du *de Ciuitate Dei* », *La Ciudad de Dios* I, L'Escorial, 1954, p. 117-152.
- LAURAS A. & RONDET H., « Le Thème des deux Cités dans l'œuvre de saint Augustin », *Études augustiniennes*, Paris, Aubier, 1953, p. 99-162.
- LAVERE G. J., « The Problem of the Common Good in Saint Augustine's 'Civitas terrena' », *Augustinian Studies* n°14, 1983.
- , « Metaphor and Symbol in St. Augustine's *De ciuitate Dei* », in SCHNAUBELT J, VAN FLETEREN F. (eds), *Augustine : Second Founder of the Faith, Collectanea Augustiniana*, New-York, Peter Lang, 1990, p. 225-243.
- LEBLANC C., *Le Cycle du déluge et ses interprétations dans la littérature ancienne*, Thèse de Doctorat (dir. : G. Dorival), Aix-Marseille1, 2010.
- LEGRAS M., *Saint Augustin : juge des valeurs morales et politiques de la Rome Antique dans La Cité de Dieu*, Bordeaux, D.E.A., Bordeaux 3, 1994.
- LEFF G., « The Theology of St. Augustine's Two Cities », *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*, coll. Variorum Collected Series, St Edmundsbury, Ashgate Variorum 2002 [pagination discontinuée].
- LEHMANN Y., *La Religion romaine*, Paris, P.U.F., 1981.
- , *Varron, théologien et philosophe romain*, coll. « Latomus », Bruxelles, 1996.
- LENOBLE R., *Histoire de l'Idée de nature*, Paris, 1969.

BIBLIOGRAPHIE

- LEPELLEY C., « *Civis, civitas* », *Augustinus Lexikon* 1/5-6, 942-957.
- LETTIERI G., *Il senso della storia in Agostino d'Ippona : Il 'saeculum' e la gloria nel De Civitate Dei*, Roma, Borla, 1988.
- LÉVY C., *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, Seuil, « Points ».
- LIEBERG G., « Il giudizio di S. Agostino sulla teologia di Varone », *Atti del Congresso internazionale di studi varroniani*, Rieti, 1976, p. 409-413.
- LIGOTA C., « La foi historique : histoire et connaissance de l'histoire chez S. Augustin », *Revue des Études Augustiniennes*, 43, 1997, p. 111-171.
- LOI V., « Il *De civitate Dei* e la coscienza storiografica di sant'Agostino », *La Storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messine, 1980, p. 483-503.
- LUBAC H. de, « Augustinisme politique ? », in *Théologies d'occasion*, Paris, 1984, p. 255-308.
- , *L'Exégèse médiévale - les Quatre sens de l'Écriture*, Paris : Cerf, rééd. 1993.
- LOGOZ E., « La Philosophie de l'histoire de saint Augustin », *Revue de Théologie et de Philosophie*, VI, 1918, p. 281-292 et VII, 1919, p. 29-42.
- LUNEAU A., *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des Âges du monde*, Paris, Beauchesne, 1964.
- LÜTCKE K.-H., *Auctoritas bei Augustin. Mit einer Einleitung zur Römischen Vorgeschichte des Begriffes*, Berlin, Kolhammer, 1968.
- MAC CALLIN J. A., « The Christological Unity of Saint Augustine's *De Civitate Dei* », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XII, 1-2, 1966, p. 85-109.
- MACHEFERT H., « Le poids de l'amour. Une lecture des *Confessions*, XIII, IX, 10), in *Saint Augustin*, « Les Cahiers », *Op. cit.*, p. 343-366.
- MAC QUEEN D.J., « *Contemptus Dei* : St. Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies », *Recherches Augustiniennes* n°9, 1973, p. 227-293.
- , *The Notion of Superbia in the Works of saint Augustine with special Reference to the de Civitate Dei*, 2 vol., Toronto, 1958.
- MADEC G., « *Tempora christiana*. Expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne ? », in *Petites Études augustiniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1994, p. 233-259 [= *Scientia Augustiniana*, p. 112-136, Würzburg, 1975].
- , « Le Chant et le temps, Méditation avec Augustin philosophe, théologien et pasteur (*Confessions*, Livre XI) », *Science et Esprit* n°53/1, 2000, p. 111-121.

BIBLIOGRAPHIE

- , *Saint Augustin et la Philosophie*, Paris, Études Augustiniennes, 1974.
 - , « Pour et contre la *memoria Dei* », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XI, 1965, p. 89-92.
 - , « À propos d'une traduction du *de Ordine* II, V, 16 », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XVI, 1970, p. 179-186.
 - , « Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XVII, 1971, p. 119-142
 - , « Augustin et Porphyre. Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures », *SOPHIHS MAIHTORES / Chercheurs de sagesse , Mélanges Jean Pépin*, Paris, *Études Augustiniennes*, 1992 p. 367-392.
 - , « Diagramme augustinien », *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè, AugR.*, n°25, 1985, p. 79-94.
 - , « Analyse du 'De magistro' », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XXI, 1975, p. 63-71.
 - , « Thématique augustinienne de la Providence », *Revue des Études Augustiniennes* 41, 1995, p. 291-308.
 - , « Le livre X du *De ciuitate Dei* : le sacrifice des Chrétiens », *Lectura del De ciuitate Dei di Agostino d'Ippona. Libri I-X, Lectio Augustini XV-XVI-XVII. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001)*, Roma, Insitutum Patristicum Augustinianum (coll. « *Studia Ephemeridis Augustinianum* », 86), p. 109-139.
 - , *Chez Augustin*, Paris, 1998.
 - , « Le *De ciuitate dei* comme *De uera religione* », *Petites Études augustiniennes*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1994, p. 189-213.
 - , « Augustin, disciple et adversaire de Porphyre », *Revue des Études Augustiniennes* 10, 1964, p. 365-369.
 - , « 'Caro christiana' Saint Augustin et la corporalité », *Transversalités, RICP*, n°63,, 1997, p. 151-167.
 - , « Babylone et Jérusalem selon saint Augustin », *Le Monde de la Bible*, n°122, 1999, p. 44-49.
- MAIER F.G., *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart-Cologne, 1955.
- MANDOUZE A., « Saint Augustin et la religion romaine », *Recherches Augustiniennes*, 1, Paris, Études Augustiniennes, 1958, p. 187-223.
- , *Saint Augustin. L'Aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.
 - , « Quelques principes de 'linguistique augustinienne' dans le 'de Magistro' », *in*

BIBLIOGRAPHIE

- Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975, p. 789-795.
- , « Saint Augustin et la cité grecque », *Revue des Études Latines*, 47, 1969, p. 396-417.
- MARIN M., « 'Historia' e derivati in Agostino : note retoriche ed esegetiche », *Vetera Christianorum*, n°35, 1998, p. 97-118.
- , « Il II libro del *De Civitate Dei* », *Lectio Augustini XV-XVI-XVII. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, (coll. « Studia Ephemeridis Augustinianum », 86, p. 47-67.
- , « L'utilizzazione di Sallustio nel *De civitate Dei* » in *Il 'De Civitate Dei', L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Rome-Fribourg-Vienne, 1996
- MARITAIN J., *Pour une philosophie de l'histoire (On the Philosophy of History, 1957)*, Seuil, 1959.
- MARKUS R.A., « The Roman Empire in early christian historiography », *The Downside review*, t. LXXXI, p. 340-353 .
- , « De ciuitate Dei : Pride and the Common Good », in SCHNAUBELT J, VAN FLETEREN F. (eds) *Augustine : Second Founder of the Faith, Collectanea Augustiniana*, New-York, Peter Lang, 1990, p. 245-259.
- , *Saeculum : History and Society in the Theology of Saint Augustine*, Cambridge University Press, 1970.
- , « Saint Augustine on History, Prophecy and Inspiration », *Augustinus* 12, 1967, p. 271-280.
- , « St. Augustine on signs », *Phronèsis*, n°2, 1957, p. 60-83.
- MARROU H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1938.
- , *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948 ; rééd.
- , *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1950.
- , « Rapport sur la théologie de l'histoire », *Augustinus Magister*, III, Paris, Etudes Augustiniennes, 1955, p. 193 -212.
- , *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968 / rééd., Cerf, 2006.
- , *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, École française de Rome, Rome, 1979.
- , « La Division en chapitres des livres de la Cité de Dieu », *Patristique et humanisme*, Paris, 1976 p. 243-265 (= « id », *Mélanges de Ghellinck*, t. I, p. 253-249).
- , « *Ciuitas Dei, ciuitas terrena, num tertium quid ?* », *Studia Patristica*, II, 1957, p.

BIBLIOGRAPHIE

- 342-353
- , « Un lieu dit Cité de Dieu », *Augustinus Magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1954, I, p. 101-110.
- , « Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique », *La Storiografia altomedievale*. 10-16 aprile 1969. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XVII., Spoleto, Presso la Sede del Centro, 1970, p. 59-87.
- , « La première phrase de la *Cité de Dieu* », *Institut de France, Séance publique annuelle des Cinq Académies*, lundi 25 octobre 1971, p. 25-31.
- , *De la Connaissance historique*, Paris, 1954, 1975⁶
- MARROU H.-I. - LA BONNARDIÈRE A.-M., « Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin », *Revue des Études Augustiniennes*, n°12, 1966, p. 111-136.
- MARTIN R., « The Two Cities in Augustine's Political Philosophy », *Journal of the History of Ideas*, n°33, 1972, p. 195-216.
- MEHL R., « Rapport sur le livre de MARROU (L'Ambivalence) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. XXXI, 1951, p. 233.
- MESLIN M., art. « Césaropapisme », *Encyclopædia Universalis*.
- MICCOLI Paolo, « Storia e profezia nel pensiero di s. Agostino », *Studium*, n°82, 1986, p. 477-500.
- MICHON C., dans « Le libre arbitre » in *Saint Augustin* (dir. M. Caron), Paris, Cerf « Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009.
- MILES Margaret M., « Corpus », *Augustinus Lexikon*, col. 6-20.
- MOMIGLIANO A., « Pagan and Christian historiography in the fourth century A.D. », in *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, p. 79-99, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- MOMMSEN T.E., « Orosius and Augustine », *Medieval and Renaissance Studies*, p. 325-348, New-York, Cornell University Press, 1959.
- , « St. Augustine and the Christian Idea of Progress. The background of the city of God », *Journal of the History of Ideas* 12, 1951, p. 346-374 (= *Medieval and Renaissance Studies*, Ithaca, New-York, Cornell University Press, 1959, p. 265-298).
- MORÀN J., « Sobre la memoria Dei agustiniana », *Augustinus*, n°9, 1964, p. 205-209.
- MOREAU J., *L'Ame du monde, de Platon aux Stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939. / rééd. Hildesheim, G. Olms, 1971.
- , « Le temps et la création selon saint Augustin », *Giornale di metafisica*, n°20,

BIBLIOGRAPHIE

- 1965, p. 276-290.
- MOREAU M., « Mémoire et durée », *Revue des Études Augustiniennes*, n°1, 1955, p. 239-250.
- , « Lecture du 'De doctrina christiana' », *Saint Augustin et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 253-285.
- , « Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin », *Recherches Augustiniennes*, n°9, Paris, Études Augustiniennes, 1979, p. 3-181.
- MOURANT J., *Saint Augustine on Memory*, Villanova University Press, 1980.
- MOUROUX J., *Le Mystère du Temps*, Paris, Aubier, 1962.
- MOSHAMMER A.A., *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg, 1979.
- NAVARRO-GIRON M. A., « La Ciudad de Dios de san Agustin. Materiales para el estudio (VI) », *Revista Agustiniiana*, 42, n°126, p. 277-308.
- NIEBUHR R., *Foi et Histoire*, Neuchâtel, 1953.
- NEUSCH Marcel, « La Cité de Dieu et le sens de l'histoire », *Liberté Politique, La Nouvelle Revue d'Idées Chrétiennes*, n°11, 2000, p. 67-82.
- NEUSNER J., « Augustine and judaism », *Journal of Jewish Studies*, n°53, 2002, p. 49-65.
- N'TEDIKA J. , *L'Évolution de la doctrine du purgatoire chez Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1966.
- OBERSTEINER J., « Augustins *Ciuitas Dei* und die Geschichtstheologie der Bibel », [*Estudios sobre*] *la Ciudad de Dios*, 157 (I), 1954, p. 313-350
- O'BRIEN O., « Temps et éternité dans la philosophie grecque », in *Mythes et représentations du temps* (ed. Dorian TIFFENEAU), Paris, C.N.R.S., 1985, p. 59-85.
- O'DALY G. P., « Time as *Distentio* and St. Augustine's Exegesis of *Philippians* 3, 12-14 », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XXIII, 1977, p. 265-271.
- , *Augustine's Philosophy of Mind*, London, 1987.
- , « Augustine's critique of Varro on Roman religion », in SOMMERSTEIN (Robert) (ed), *Religion and superstition in latin literature*, coll. « Nottingham Classical Literature Studies », 3, Bari, Levante, 1996, p. 65-75.
- , « Anima, animus », *Augustinus Lexikon*, vol. 1, col. 315-369.

BIBLIOGRAPHIE

- , *Augustine's City of God. A reader's guide*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- , « Thinking through History : Augustine's Method in the *City of God* and its Ciceronian Dimension », *Augustinian Studies*, n°30, 1999, p. 45-57.
- O'DONNELL J.J., « The Inspiration for Augustine's *De Ciuitate Dei* », *Augustinian Studies*, n°10, p. 75-79.
- , « The Demise of Paganism », *Traditio*, n°35, 1979, p. 45-88.
- O'DONOVAN O., « Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought », *Dionysius*, n°11, 1987, p. 89-110.
- , « *Usus and fruitia* in Augustine, *De doctrina christiana I* », *Journal of Theological Studies*, 33/2 (1982), p. 361-397.
- O'MEARA J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études augustiniennes, 1959
- , « Augustine and Neoplatonism », *Recherches Augustiniennes*, n°1, 1958, p. 91-111.
- , *Charter of Christendom : The Significance of The City of God*, New-York, Macmillan, 1961.
- ORLANDI Tito, « Il « *De civitate Dei* » di Agostino e la storiografia di Roma », *Studi Romani*, n°16, 1968, p. 17-29.
- , « Origine e composizione del I libro del *De civitate Dei* di Agostino », *Studi classici e orientali*, n°14, Pisa, 1965, p. 120-133.
- , « Sallustio e Varrone in Agostino, *De civitate Dei* I-VII », *La Parola del passato*, fasc. 118, 1968, p. 19-44.
- OROZ-RETA J., « *Imperium sine fine dedi*. Cristianismo y paganismo ante la caida del imperio », *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Eccumenico Vaticano II*, p. 405-417.
- PADOVANI U.A, *Filosofia e teologia della storia*, Brescia, Morcelliana, 1953.
- , « *Storicismo teologico agostiniano e storicismo filosofico hegeliano* », *Cdios* 167/2, 1954, p. 179-191.
- , « La Città di Dio di S. Agostino : teologia e non filosofia della historia », *S. Agostino, Vita e Pensiero*, supplément à la *Revista di Filosofia Neoscolastica* 23, 1931, p. 220-263.
- PASCHOUD F., *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des Grandes Invasions*, Institut Suisse de Rome, 1967.

BIBLIOGRAPHIE

- PEGUEROLES J., « Sentido de la historia, segun san Agustin », *Augustinus*, 16, 1971, p. 239-261.
- PÉPIN J., « Critica augustiniana de la teologia de Varron », *Augustinus*, Madrid, 1959, p. 155-187.
- , *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, 2 éd. 1976.
- , *Les Deux Approches du christianisme*, Paris, 1961.
- , « L'herméneutique de saint Augustin éclairée par la rhétorique classique » in RICŒUR P., SALANSKIS J.-M., RASTIER F., SCHEPS R., *Herméneutique: texte, sciences*, Paris, P.U.F., 1997, p. 19-31.
- , *Ex platoniorum persona. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam, 1977.
- , *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, coll. Collected Studies Series, Londres, Variorum Reprint, 1986.
- , « L'herméneutique de saint Augustin éclairée par la rhétorique classique » in RICŒUR P., SALANSKIS J.-M., RASTIER F., SCHEPS R., *Herméneutique : textes, science*, Paris, P.U.F., 1997, p. 19-31 ; L'Harmattan, 2006.
- , « Influences païennes sur l'angélologie et la démonologie de saint Augustin », in *Entretiens sur l'Homme et le Diable*, Paris-La Haye, Mouton, 1965, p. 51-69.
- PERRINI M., « La visione augustiniana della storia e della città politica », *Humanitas*, n°32, Brescia 1977, p. 3-17.
- PESCE Domenico, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico (Platone, Cicerone, S. Agostino)*, Biblioteca del Leonardo, vol. 67, Florence, Sansoni, 1957.
- PETRUZZELLIS N., « Filosofia e teologia della storia nel pensiero di S. agostino », *Doctor communis* 39, 1986, p. 438-447.
- PIETRI C., *Roma christiana*, BEFAR 224, 2 t., Paris-Rome, 1976.
- , *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris, P.U.F., 1972².
- PIGANIOL A., *Le Sac de Rome*, Paris, Albin Michel, 1964 ; 1972²
- PIRET P., « La Cité de Dieu : Histoire et Société », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n°89, 1988, p. 263-273.
- , *La destinée de l'homme : La Cité de Dieu. Un commentaire de La Cité de Dieu de saint Augustin*, Bruxelles, 1991.
- PLINVAL G. de, *Pélage. ses écrits, sa vie, sa réforme*, Lausanne, 1943.
- , « Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le 'feror' augustinien » *Revue des Études Augustiniennes*, V, 1959, p. 13-19.

BIBLIOGRAPHIE

- PÖGGELER O., *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1921, p. 50-59 : résumé de HEIDEGGER, « Augustinus und Neuplatonismus ».
- POLVERINI L., « La storia romana nel *De civitate Dei* », (a cura di E. CAVALCANTI), *Il « De Civitate Dei ». L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Rome-Fribourg – Vienne, 1996.
- , « Il I libro del *De Civitate Dei* », *Lectio Augustini XV-XVI-XVII. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum (coll. « Studia Ephemeridis Augustinianum », 86).
- PRETE S., *Introduzione al « de Civitate Dei »*, Bologne, 1967.
- PUECH H.-C., « La gnose et le temps », *Eranos Jahrbuch*, Bd XX (1951), p. 60-76.
- QUASTEN J., *Initiation aux Pères de l'Église*, Paris, Cerf, 1986.
- RABUSSEAU Christine, *Saint Augustin, lecteur et interprète de l'histoire de Rome, des origines à la fin de la République*, T.E.R., Université Michel-de-Montaigne, 1984.
- RASCOL A., « III. La Providence selon saint Augustin », *Dictionnaire de Théologie Catholique* 13, 1936, col. 961-984.
- RATZINGER J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, Karl Zink, 1954.
- , *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, 1988.
- , « Origine et signification de la doctrine d'Augustin sur la *Civitas* », in Maxence CARON (dir.), *Saint Augustin*, « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », Paris, Cerf, 2009, p. 367-389.
- REIS Linda M., *The City of God: St. Augustine's Christian Philosophy of History*, Master of Divinity Thesis, Phillips University, 1987.
- REITZENSTEIN R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig-Berlin, 1910, réimpr. Teubner, 1982.
- RÉMY G., *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, (Thèse Strasbourg), - Paris, 1979.
- , « La théologie de la médiation selon saint Augustin », *Revue thomiste*, XCI, n°4, oct.-déc. 1991, p. 582 s.
- RICŒUR P., *Temps et Récit*, Paris, Seuil, 3 vol., 1980-1985.
- RIVAUD A., « Platon et la musique », *Revue d'histoire de la philosophie*, 1929, p. 5-8.

BIBLIOGRAPHIE

- RODRIGUEZ DIEZ J., « Cosmvision de la Historia en San Agustin. La Ciudad de Dios o teologia de la Historia », *Anuario Juridico Escurialense* 19/20, 1987/88, p. 173-208.
- ROMERO POSE E., « La utilizacion del Apocalipsis en el *De Civitate Dei*, in *Il De civitate Dei, l'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma-Friburg-Wien, 1996, p. 293-323.
- RORDORF W., « Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste, à propos de « *De civitate Dei* », 5, 1-11 », *Revue des Études Latines* n°51, 1973, p. 23.24.
- ROUSSEAU O., « Les Pères de l'Église et la théologie du temps », *La Maison Dieu, Revue de pastorale liturgique*, n°30, 1952, p. 36-44.
- , « Saint Augustin et la fin du monde », *Augustiniana*, n°12, 1962, p. 5-26.
- RUSSELL R., « The Role of Neoplatonism in St. Augustine's *De Civitate Dei* » in DONNELLY D.F., *The City of God. A collection of critical Essays*, New-York, 1995, p. 403-414.
-
- SAVON H., *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, Études Augustiniennes, 1977.
- SCHINDLER A., « Augustine and the History of the Roman Empire », *Studia Patristica* 22, 1989, p. 322-336.
- SCHOFIELD M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991.
- SCHOLZ H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte (Croyance et Incroyance ...)*. *Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*, Leipzig, 1911.
- SCIACCA M. F., « Il concetto di Storia in S. Agostino. Il suo culmine nei due amori della 'Citta di Dio' », *Estudios sobre la Ciudad de Dios I, La Ciudad de Dios*, CLXVII, p. 207-283.
- SENARCLENS J. de, *Le Mystère de l'histoire*, Genève, 1949.
- SIEBEN Hermann-Josef, « Die 'res' der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, *De doctr. christ.* I-III », *Revue des Études Augustiniennes*, n°XXI, 1975, p.72-90.
- SHERWIN-WHITE A.N., *The Roman Citizenship*, Oxford, 1973.
- SIMARD Georges, « Les quatre livres historiques de la seconde partie du *De Civitate Dei* (Livres XV-XVIII) », *Revue de l'Université d'Ottawa* 7, 1937, p. 65-72.
- , « Philosophie et théologie de l'histoire d'après la *Cité de Dieu* », *Revue de l'Université d'Ottawa* 7, 1937, p. 441-448.
- SOLIGNAC A., « La Conception du temps chez Augustin », *Bibliothèque Augustinienne*,

BIBLIOGRAPHIE

- vol. 14, Note Complémentaire 18, p. 581-591.
- , « La mémoire selon saint Augustin », Bibliothèque Augustinienne vol. 14, Note Complémentaire 14, p. 557-567.
- , « Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin », *Recherches Augustiniennes*, I, 1958, p. 113-148.
- , « Le bien originel chez Augustin. *Cité de Dieu*, XXI, 24 », *Nouvelle Revue Théologique*, n°122, 2000, p. 400-415.
- , « Administratio : motion divine et providence », Bibliothèque Augustinienne 48, Note Complémentaire 26, p. 676-680.
- SORABJI R., *Time, Creation and Continuum : Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, 1983.
- SORDI M., « Il III libro del *De Civitate Dei* », in *Lectio Augustini XV-XVI-XVII. Settimana Agostiniana Pavese (1999-2001)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, (coll. « Studia Ephemeridis Augustinianum », 86), p. 69-77.
- SPANNEUT M., « Le Stoïcisme et saint Augustin », in *Forma futuri. Studi in onore del cardinale M. Pellegrino*, Torino, 1975, p. 846-914.
- STENGERS J., « Saint Augustin et inerrance biblique », in *Christianisme d'hier et d'aujourd'hui. Hommage à Jean Préaux*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre, 1979.
- STARINES C., « Augustine's audience in the first ten books of the *City of God* and the logic of his argument », *Studia Patristica* 27, 1983, p. 388-393.
- STUDER B., « La *cognitio historialis* di Porfirio nel *De Civitate Dei* di Agostino (Civ., 10, 32) », in *La Narrativa cristiana antica... XXIII Incontro dell'antichità cristiana*, Roma, 1994.
- , « Zum Aufbau von Augustins *de Civitate Dei* », *Augustiniana*, 41 (= Mélanges T.J. Van Bavel), 1991, p. 937-951.
- SWIFT L. J., « Pagan and Christian Heroes in Augustine's *City of God* », *Augustinianum*, n°27, 1987, p. 509-522.
- TESELLE E., « The Civic Vision in Augustine's 'City of God' », *Thought. A review of Culture and Idea*, n°62, 1987, p. 268-280.
- TESKE R. J., *Paradoxes of time in saint Augustine*, coll. « The Aquinas Lecture », Milwaukee, Wisconsin Marquette University Press, 1996.
- , « The Definition of Sacrifice in the *De Civitate Dei* », KRIES D. & BROWN

BIBLIOGRAPHIE

- TKACZ, *Nova Doctrina Vetusque. Essays on early Christianity in Honor of Frederic W. Schlatter, S.J.*, New-York, Peter Lang, 1999, p. 153-167.
- TESTARD M., *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, Études Augustiniennes, 1958, 2 vol.
- THONNARD F.-J., « La philosophie de la *Cité de Dieu* », *Revue des Études Augustiniennes*, 2, 1956, p. 403-421.
- , « La Providence selon Plotin et saint Augustin », B.A 7, N. C. 86, p. 525-528.
- , « La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique anti-pélagienne », *Revue des Études Augustiniennes*, n°11, 1965, p. 239-265.
- THRAEDE K., « Das Antike in Augustins *de Civitate Dei* », *JbAC* n°20, 1977, p. 90-145.
- TOINET P., « Le *De civitate Dei* comme introduction à la théologie de l'Histoire », *Doctor communis* 39, 1986, p. 423-437.
- TRAPÈ A., « Libertà e grazia nella storia della salvezza », *Providenzia e Storia*, Pavia, 1974, p. 43-57.
- , *La Città di Dio*, « Introduzione. I. Teologia », Roma, 1978.
- , « Escatologia e antiplatonismo di sant'Agustino », *Augustinianum* 18, 1978, p. 237-244.
- , « La grande opera della speranza cristiana. La *Città di Dio* di S. Agostino », *Divinitas* 23, 1979, p. 361-363.
- , « La teologia della storia nel *De civitate Dei* di S. Agostino », *Matteo Novelli e l'agostinismo politico del Trecento, Atti del 1° Convegno sul Pensiero Agostiniano*, Palermo, 1983, p. 7-23.
- , *Saint Augustin. L'Homme, le pasteur, le mystique*, Paris, 1988.
- TREGO K., « L'âme et la volonté chez saint Augustin », in *Saint Augustin*, (dir. M. Caron), Paris, Cerf « Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009.
- TRELOAR J. L., « Cicero and Augustine : the ideal Society », *Augustinianum*, n°28, 1988, p. 565-590.
- TRESMONTANT C., *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961.
- , *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, « Lectio divina », 1962.
- TROELTSCH E., *Religion et histoire*, trad. de l'all., Labor et Fides, 1990.
- TROMPF G.W., « Augustine's historical theodocy. The logic of retribution in 'De Civitate Dei' », in CLARKE G., CROKE B., NOBBAS A.E. et MORTLEY R. (ed.) *Reading the past in late antiquity*, Ruschcutter Bay, Pergamon Press / Australian Press, 1990, p. 291-322.
- TROUILLARD J., *La Purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France,

BIBLIOGRAPHIE

1955.

- VAN BAVEL T.J., « De la raison à la foi. La conversion d'Augustin », *Augustiniana*, n°36, 1986, p. 5-27.
- VAN der LINDEN, *Essai sur la conception historique de saint Augustin dans La Cité de Dieu*, Louvain, 1965.
- VAN GERVEN J., « Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin », *R.p.L.* n°55, 1957, p. 317-330.
- VANNIER A.-M., « *Creatio et Formatio dans Les Confessions* », *Saint Augustin*, (Paris, Cerf, « Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, p. 189-202
- VAN OORT J., *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*, Leyde, Brill, 1991.
- , « *Ciuitas Dei – terrena ciuitas : The concept of the Two Antithetical Cities and its Sources (Books XI-XXII), Augustinus, De ciuitate Dei*, Berlin, 1997
- VAN WINDEN J.C.M., « In the beginning. Some observations on the Patristic Interpretations of Genesis, I, 1 », *Vigiliae christianae*, 17, (1963) p. 105-121.
- , *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, Études Augustiniennes, 1973.
- VEGA A. C., « Estructura literaria de la Ciudad de Dios », *La Ciudad de Dios* 15/ 67 (II), 1954, p. 13-51.
- VÉLASQUEZ O. « Reflexiones en torno a la ciudad terrena en el De Civitate Dei », *Estudios patristicos*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología y Facultad de Filosofía, 1982, p. 23-27.
- , « *Gloriosissimam civitatem Dei* ». Algunas consideraciones en torno a 'gloria' », *Augustinus*, n°31, 1986, p. 285-289.
- VERBEKE G., « Les stoïciens et les progrès de l'histoire », *RPhL* 62, 1964, p. 5-38.
- , « Connaissance de Dieu et connaissance de soi chez saint Augustin », *Augustiniana*, IV (1954), p. 495-515.
- , « Augustin et le stoïcisme », *Recherches Augustiniennes*, I, 1958, p. 67-89.
- , « Les stoïciens et les progrès de l'histoire », *RPhL* 62, 1964, p. 5-38.
- VESSEY M., POLLMANN K., FITZGERALD A.D. (ed.), *History, Apocalypse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine's « City of God » = Augustinian Studies n°30*, Bowling Green., 1999.
- VEYNE P., *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel,

BIBLIOGRAPHIE

2007.

- VICIANO A., « Dos visiones de la Historia en la Antigüedad : Tito-Livio y Augustin de Hipona », *Cdios* 203, 1990, p. 583-592.
- VICO, *Principi di scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni (Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations)*, trad. A. Doubine, Nagel, Paris, 1953, rééd. 1986, nouv. trad. C. Trivulzio, Gallimard, Paris, 1993) Fayard, Paris, 2001.
- WANG TCH'ANG-TCHE J., *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, Beauchesne, 1938.
- WEISS J.-P., « L'image de Rome chez saint Augustin », in RIEU (Josiane), *Antiquité et Nouveaux Mondes*, Nice, 1996, p. 45-63.
- WILLI A., « Numa's dangerous Books. The Exegetic History of a Roman Forgery », *Museum Helveticum*, n°55, 1998, p. 139-172.
- WINKLER K., « La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ », *Augustinus Magister* 1954, vol. I, p. 511-519.
- WIFSTRAND A. , *L'Église ancienne et la culture grecque*, trad. franç., Paris, Cerf, 1962.
- ZUM BRUNN E., «L'exégèse augustinienne de 'Ego sum qui sum' et la Métaphysique de l'Exode», *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris, Études Augustiniennes, 1978

TABLE DES MATIERES

Introduction.....	1
<i>Opus magnum et arduum</i>	2
L'hypothèse d'une unité dialectique	4
Un « conflit de mémoires »	5
Mémoire construite, mémoire détruite.....	5
Deux parties centrales, deux méthodes	6
Première partie : Deux fonctionnements de la mémoire.....	8
Première section : Une mémoire partielle <i>versus</i> Une mémoire totalisante	9
Chapitre I : Une mémoire partielle : Livre I.....	10
a) Une <i>religio</i> du contrat	10
1° Le <i>do ut des</i> : Une caractéristique de la religion romaine.....	10
2° Un fondement de « l'histoire urbaine ».....	11
3° Des « propos anti-Chrétiens ».....	13
b) Une réponse de la « Cité de Dieu » à la « Cité terrestre »	15
1° Une <i>retorsio</i> apologétique.....	16
2° Le fruit de la décadence morale, œuvre des démons	23
c) Une introduction à une histoire cosmique.....	29
1° Un <i>exordium</i> habile.....	29
2° L'esprit de la démarche apologétique	32
3° Des « propos anti-chrétiens » et non une théologie païenne de l'histoire.....	33
Chapitre II : <i>AETERNITAS</i> : Une mémoire totalisante	36
A. Des philosophies classiques à la théologie.....	36
a) <i>Simul</i> : L'invention de l'éternité comme point de vue surplombant : concentré et englobant.....	37
b) <i>Ab aeterno in aeternum</i> : L'éternité englobant le temps et l'histoire	42
1° <i>Ab aeterno</i> : La création, dilatation temporelle d'une pensée créatrice éternelle	42
2° <i>Ab aeterno</i> : L'histoire, développement temporel (<i>dispensatio temporalis</i>) d'un projet éternel de Dieu.....	45
3° <i>In aeternum</i> : Le projet de Dieu sur l'homme : Le don de	

TABLE DES MATIERES

l' <i>extensio</i>	49
4° <i>In aeternum</i> : La création matérielle entraînée dans une <i>renouatio mundi</i>	51
c) <i>Secundum intentionem</i> : La conversion du regard sur l'histoire vers une saisie du temps concentré	51
1° <i>Confessions XI</i> : De la <i>distensio</i> psychologique à l' <i>intentio</i> spirituelle comme conversion du regard sur l'histoire	52
2° <i>Les Confessions</i> : La conversion <i>secundum intentionem</i> du regard sur une vie humaine	59
3° <i>La Cité de Dieu</i> : La conversion <i>secundum intentionem</i> du regard sur le <i>saeculum</i> tout entier	60
d) Une mémoire totalisante	62
1° <i>Vniversitas</i> ou <i>Aeternitas</i> ?	62
2° Le schéma <i>Distensio – Intentio – Extensio</i>	63
3° Plotin et Augustin	65
B. La mise en œuvre : Une histoire sainte: Le schéma <i>Distensio – Intentio</i> - <i>Extensio</i>	67
a) <i>Ab aeterno</i> : La création et l'histoire, déploiements du dessein éternel de Dieu	68
1° La création, déploiement dans le temps du dessein éternel de Dieu	68
2° L'ange, créature de tout temps	73
3° L'homme, créature dans le temps	78
4° L'homme, créature pour l' <i>extensio</i>	85
5° La chute de l'homme dans la <i>distensio</i>	89
6° L'histoire, déploiement du dessein éternel de Dieu	90
b) La saisie de l'histoire- <i>saeculum</i> par un être humain éclairé par Dieu : <i>Secundum distensionem</i> et <i>Secundum intentionem</i>	92
1° Connaissance de jour et connaissance de soir	92
2° La présentification du passé : La mémoire	95
3° La présentification du futur : L'attente	127
c) <i>In aeternum</i> : Jusque dans l' <i>extensio</i> qui fera sortir de la <i>distensio</i>	

TABLE DES MATIERES

.....	137
1° La fin du <i>saeculum</i> et de l'ordre successif...	138
2°mais non du temps : L' <i>extensio</i> : L'éternité de la perpétuité soustraite à toute successivité	150
Seconde section. Une mémoire partielle <i>versus</i> Une mémoire ouverte	170
Chapitre III : Une mémoire partielle : Livres II et III	170
A. Le mal moral insinué : Livre II.....	172
a) Un opiniâtre entêtement (<i>obstinatissima peruicacia</i>)	172
1° L'existence d'écoles philosophiques	174
2° La limitation de l'effet de nuisance des jeux théâtraux.....	175
3° L'origine non-divine des lois romaines.....	175
4° Un sens naturel du bien jusqu'à la destruction de Carthage....	176
5° L'abandon par les dieux de la patrie	176
6° Un enseignement ésotérique.....	177
b) Une duperie de démons malfaisants	178
1° Pas de droit naturel avant la destruction de Carthage	179
2° Après, pas d'enseignement moral des dieux, même présents..	180
3° Pire : Un encouragement aux vices.....	182
4° Une duperie des démons.....	183
c) Deux rapports des dieux à l'état, des dieux aux mœurs et des mœurs à l'état.....	186
1° À peu près le même rapport des dieux à l'état et des mœurs à l'état : Une conception morale et religieuse de l'état.....	187
2° Pas le même rapport des dieux aux mœurs : La moralité augustinienne comme réponse à une Loi divine	188
B. Le mal matériel oblitéré : Livre III	190
a) La <i>pax deorum</i> : Les dieux, garants efficaces de félicité temporelle	190
1° Un peuple pieux tout au long de son histoire	191
2° Une histoire glorieuse	192
b) L'illogisme des Païens	193
1° Le renversement exemplaire de l' <i>exemplum</i>	194

TABLE DES MATIERES

2° Une protection matérielle inefficace.....	195
3° Une histoire rhétorique.....	198
4° Une histoire de honte, de larmes et de sang	199
c) Une patrie vue depuis la Patrie	202
1° Une contre-histoire officielle ?	202
2° Le primat du point de vue moral.....	204
3° Le point de vue de la Patrie des vrais biens.....	206
Chapitre IV. <i>ORDO</i> : Une mémoire ouverte.....	208
A. Des philosophies classiques à la théologie.....	208
a) Le libre arbitre de la volonté comme principe de responsabilité..	209
1° Du primat de l'intelligence au primat de la volonté : Le livre I du <i>De libero Arbitrio</i>	209
2° Deux amours, deux volontés	212
3° Le corps animal.....	216
b) La rupture de l' <i>ordo</i> comme hiérarchie. La chair et l'esprit : le mystère du mal dans son origine et ses conséquences	217
1° Une hypothèse sur l'opposition de la chair et de l'esprit chez Augustin.....	217
2° La rupture de l' <i>ordo</i> comme hiérarchie. Le mystère du mal dans son origine et ses conséquences	220
3° La division du vouloir : La <i>libido</i> : À la lisière de la responsabilité	222
c) De <i>Natura</i> à <i>Gratia</i> : Le rôle de la querelle pélagienne.....	225
1° D'une nature immuable à une conception historique de la nature : <i>Natura mutata</i>	226
2° Un ordre divin au-dessus de l'ordre naturel : <i>Ordo iustitiae</i> : La Grâce.....	228
d) L' <i>Ordo</i> comme harmonie : Le mystère du mal dans sa fin.....	231
1° De la mosaïque à la musique	231
2° L' <i>ordinatio peccatorum</i>	233
3° Le mystère de la prédestination	235
B. La mise en œuvre : Une histoire du salut : Le schéma <i>ordo naturae</i> –	

TABLE DES MATIERES

rupture de l'ordre – <i>ordinatio</i>	237
a) L' <i>ordo naturae</i> : <i>Natura integra</i> : Le corps animal.....	238
1° Le corps animal.....	238
2° <i>Posse non peccare</i> : Le premier libre arbitre.....	241
3° <i>Posse non mori</i> : L'immortalité conditionnelle.....	244
b) La rupture de l' <i>ordo</i> : <i>Male uelle</i>	246
1° Deux natures bonnes.....	247
2° « <i>Pondus uoluntatis et amoris</i> »	249
3° L'argument de la cause déficiente	251
4° L'orgueil : la ruine secrète.....	252
c) « L' <i>ordinatio</i> pénale » : <i>Natura in deterius mutata</i> : L'esprit charnel	257
1° L'esprit charnel : La ruine ouverte.....	257
2° <i>Non posse non peccare</i> : Le libre arbitre abîmé.....	261
3° <i>Non posse non mori</i> : <i>Natura in deterius mutata</i>	263
d) L' « <i>ordinatio-utilitas</i> ».....	269
1° <i>Ordo saeculorum tamquam pulcherrimum carmen</i>	270
2° De la nature et de la grâce	273
e) <i>Ordo iustitiae</i> : <i>Gratia</i> : Le corps spirituel.....	277
1° Le corps spirituel.....	278
2° <i>Non posse peccare</i> : Le libre arbitre plénier.....	280
3° <i>Non posse mori</i> : La résurrection de la chair.....	282
4° L'ordre caché de la prédestination.....	285
Deuxième partie : Deux produits de la mémoire.....	287
Première section : Une idéologie politique <i>versus</i> Une ecclésiologie mystique	288
Chapitre V : <i>IMPERIVM</i> : Une idéologie politique : Livres IV et V.....	289
A. La critique de l'idéologie politique par la critique de la religion : Livre IV.....	289
a) Une idéologie politique séparée d'une évolution religieuse vers l'hénothéisme.....	289
1° L'idéologie politique de l'accroissement de l'Empire : ... <i>nec</i>	

TABLE DES MATIERES

<i>metas rerum pono</i>	290
2° La critique de la <i>superstitio</i> : Vers l'hénothéisme de la <i>uera religio</i>	292
b) La dénonciation de l'incohérence d'une idéologie politico-religieuse	295
1° Un préalable : On ne peut parler de faveur divine que s'il s'agit d'une bonne conquête.....	295
2° Des incohérences dans le panthéon païen, signe d'impuissance	299
3° La <i>falsitas</i> des démons	303
4° Seul le Dieu du monothéisme permet les conquêtes.....	308
c) L'incompréhension de la part d'Augustin de l'hénothéisme stoïcien	311
1° Une incompréhension de la démarche de l'allégorèse physique stoïcienne	311
2° L'incompréhension de l'hénothéisme stoïcien	319
B. D' <i>IMPERIVM</i> à <i>CIVITAS</i> : Un dépassement de l'idéologie politique :	
Livre V.....	314
a) La théologie de la rétribution temporelle	314
1° <i>Fata</i> : Les fatalismes astraux.....	315
2° <i>Fatum</i> : La théologie stoïcienne du Destin.....	317
3° La théologie de la rétribution temporelle : L' <i>imperium</i> , récompense des <i>uirtutes</i>	319
b) Reprise et dépassement de la théologie de la rétribution temporelle	321
1° Contre les <i>fata</i> et le <i>Fatum</i> , la vraie <i>Prouidentia</i> , respectueuse du libre arbitre des volontés.....	321
2° Le Dieu trinitaire « <i>donne les empires aux bons comme aux méchants</i> » en récompense de leurs vertus.....	325
3° Deux ordres de vertus et de récompenses	329
4° Une utilisation en vue de la Cité Céleste par la pédagogie divine	332

TABLE DES MATIERES

c) Vers la <i>Ciuitas Dei</i>	333
1° La <i>Providence</i> stoïcienne christianisée	334
2° De l' <i>Imperium</i> terrestre à la <i>Ciuitas</i> céleste	336
Chapitre VI : <i>CIVITAS</i> : Une ecclésiologie mystique	340
A. Des philosophies classiques à la théologie.....	341
a) À la fois concrète <i>et</i> idéale : une cité mystique	343
1° Le peuple de Dieu dans la Bible : concret, délimité <i>et</i> universel et spirituel.....	345
2° La cité idéale platonicienne : transcendance <i>et</i> participation empirique	346
3° La cité idéale stoïcienne : des comportements moraux en tension vers une communauté idéale.....	347
4° La cité classique : réalité politico-religieuse <i>et</i> communauté juridique	348
5° « Deux amours ont fait deux cités » : l' <i>amor</i> , option de la raison <i>et</i> visibilité historique et sociale.....	350
b) L'application à l'histoire : Les schémas du progrès vers la réalisation de la Cité de Dieu.....	351
1° Le « progrès » (<i>procurus</i>) que constitue l'Église par rapport à Israël : Le schéma <i>Signum – Res</i>	352
2° Le progrès que constitue l'Église eschatologique par rapport à l'Église empirique : Le schéma séparation – mélange – séparation	356
B. La mise en œuvre : Une histoire de la révélation : Le schéma séparation – mélange – séparation.....	361
a) Le temps de la séparation des deux sociétés	362
1° La sécession volontaire des mauvais anges, origine des deux cités angéliques	362
2° La distinction de filiations, symboles des deux cités.....	365
3° Le Déluge, un mélange des deux cités	372
b) <i>Saeculum</i> : Le temps des mises à part d'une Cité de Dieu qui reste mêlée	374

TABLE DES MATIERES

1° Noé, une mise à part, figure de l'Église	374
2° Le peuple d'Israël, cité terrestre mise à part mais signe figuratif de la Cité de Dieu voilée et mêlée.....	377
3° L'Église, signe efficace de la Cité de Dieu visible mais mêlée	400
c) Les temps eschatologiques comme séparation définitive et réalisation de la Cité de Dieu	404
Seconde section. Une idéologie religieuse imparfaite <i>versus</i> Une téléologie de l'accomplissement	406
Chapitre VII. Une idéologie religieuse imparfaite : Livres VI, VII et VIII	407
A. De la théologie civile à la théologie fabuleuse : Livre VI	407
a) Les philosophes païens de la religion.....	407
1° Le contexte de la critique stoïcienne de la <i>superstitio</i>	408
2° Varron, le philosophe « populaire ».....	409
3° Sénèque ou les deux ordres de la coutume et de la vérité.....	410
b) Deux critiques « rationalistes » inabouties.....	412
1° Varron, le « rationaliste » timide	412
2° Sénèque, le « rationaliste » hypocrite	419
c) Les raisons d'une incompréhension.....	420
1° La <i>religio</i> , ciment identitaire et national	421
2° Une idéologie religieuse.....	422
3° Religion révélée de salut et religion, institution humaine de cité terrestre	424
B. De la théologie fabuleuse à la théologie naturelle : Livre VII.....	425
a) « Ramener <toute> la théologie civile à la naturelle ».....	425
1° Le but : sauver la théologie civile.....	426
2° Le moyen de l'allégorèse	427
b) La démonstration d'un échec	429
1° Quelle sélection des <i>dii selecti</i> ?.....	430
2° Des attributions arbitraires ou incohérentes	432
3° Des empiètements	434
4° Des hommes divinisés.....	437

TABLE DES MATIERES

5° Le recours à l'accusation d'immoralité et d'impureté	439
6° Des démons ! : Une vérité cachée.....	441
c) De la mauvaise foi à la foi.....	443
1° Une évidente mauvaise foi dans la critique des dieux choisis.	443
2° Une incompréhension de l'hénothéisme stoïcien	445
3° Une incompréhension du spiritualisme stoïcien	447
4° La transcendance du Dieu créateur	449
C. L'incohérence des Platoniciens : Livre VIII	450
a) Le Moyen / Néo-Platonisme : Le développement d'une théologie mystique des intermédiaires	451
1° Les germes de la démonologie médio / néo-platonicienne chez Platon.....	451
2° Nécessité et efficacité de la médiation exclusive des démons.	452
3° Le culte païen et les Néo-Platoniciens	454
b) Les « Platoniciens » contre Platon.....	454
1° Platon ou la transcendance d'un Dieu unique	455
2° Les Platoniciens ou la médiation prétendument efficace des démons.....	460
c) Un Platonisme de l'illumination <i>versus</i> un Platonisme de la participation.....	468
1° Une synthèse spiritualiste.....	468
2° Un Platonisme de l'illumination.....	471
3° Un Platonisme incompris de la participation.....	473
Chapitre VIII. <i>PAX</i> : Une téléologie de l'accomplissement.....	476
A. Des philosophies classiques à la théologie.....	477
a) Le <i>τέλος</i> de l'homme : <i>Frui Deo</i>	477
1° Le <i>summum bonum</i> , <i>τέλος</i> ou <i>finis</i> de l'homme, objet de la sagesse antique	478
2° Les premières affirmations du <i>Frui Deo</i>	480
b) Le Sage chrétien : <i>Vti mundo – frui Deo</i>	482
1° Dieu comme bien de l'âme : L'utilisation de Plotin.....	482
2° <i>Vti – frui – referre</i> : Le <i>De Doctrina christiana</i>	483

TABLE DES MATIERES

c) <i>Ordo, Pondus, Pax et Iustitia</i>	485
1° <i>Ordo et Iustitia</i>	486
2° <i>Ordo, Pondus et Pax</i>	487
B. Mise en œuvre : Le schéma Désir de Dieu – Pèlerinage terrestre – Patrie céleste : de l' ἀρχή au τέλος	489
a) L' ἀρχή : <i>La memoria Dei</i>	490
1° <i>Adhaerere Deo</i>	490
2° Un deuxième sens de « <i>memoria</i> »	491
b) <i>Ciuitas terrena : uti temporalibus rebus – frui pace terrena</i>	493
1° La Sagesse antique : une sagesse terrestre	493
2° <i>Vti temporalibus rebus ad pacem terrenam</i>	497
3° <i>Frui pace terrena</i>	499
c) <i>Ciuitas caelestis peregrinans : uti pace terrena – referre ad caelestem pacem</i>	505
1° <i>Vti pace terrena</i>	506
2° <i>Referre ad caelestem pacem</i>	508
d) <i>Pax aeterna – Pax finalis : frui Deo</i>	513
e) <i>Ciuitas Diaboli</i>	514
1° Une seconde ἀρχή : <i>Antiquus peccator</i>	514
2° Un second τέλος : <i>Summum malum</i>	515
Troisième partie : Les deux référents ultimes de la Mémoire <i>Vera Auctoritas versus Falsa Auctoritas</i>	518
Chapitre IX : Livre IX : Une transition vers l' <i>Auctoritas</i> du Christ Médiateur	518
a) La démonologie platonicienne.....	518
1° Des démons médiateurs.....	519
2° Bons et mauvais démons	520
b) Vrai et faux médiateurs.....	522
1° Pas de supériorité des démons par rapport aux hommes.....	523
2° Pas de bons démons	525
3° Ni médiété géométrique ni arithmétique.....	527
3° Seul le Christ est Médiateur	528

TABLE DES MATIERES

5° Anges et bons démons.....	529
c) Vers l' <i>Auctoritas</i> du Christ Médiateur.....	531
1° Une manipulation du <i>De Deo Socratis</i> d'Apulée	531
2° Le prosélytisme des « démonicoles » ?.....	534
3° Une « apologie » du christianisme.....	535
Chapitre X : Livre X : L' <i>Auctoritas</i> du Christ s'impose au paganisme.....	539
a) Un double groupe de destinataires.....	540
1° Des Chrétiens tentés par un retour au paganisme.....	540
2° Des Païens tentés par le christianisme	543
3° Les deux voies de Porphyre.....	544
b) Vrai et faux miracles, vrai et faux sacrifices : Un <i>De uera et falsa Religione</i>	546
1° Une structure complexe.....	546
2° Première « déclamation » : Vers le Dieu unique	548
3° Seconde « déclamation » : Une théologie du signe	553
4° Porphyre a refusé la voie universelle du salut.....	557
c) L' <i>Auctoritas</i> du Christ s'impose.....	561
1° Retour sur les deux « déclamations ».....	561
2° L'utilisation de Porphyre.....	562
3° Le paganisme acculé à la conversion.....	563
Conclusion	565
L'Apologétique entre Histoire et Mémoire.....	566
Des hypothèses confirmées	566
Une œuvre dialectique	567
Une œuvre de mémoire	568
Quelques avantages de cette présentation	570
Le rapport au contexte : plus qu'un prétexte.....	570
Le rapport aux cultures	571
Le rapport au genre.....	572
Une œuvre pour aujourd'hui ?.....	574
Pour l'Église ? : Histoire et espérance.....	574
En dehors de l'Église? : Une réflexion sur l'historiographie.....	575