

Jean-Claude ESLIN enseigne la philosophie politique à la Faculté jésuite du Centre Sèvres, et participe au comité de rédaction de la revue *Esprit*. De sa bibliographie, retenons deux ouvrages bien en consonance avec l'article ici proposé : *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident* (Seuil, 1999), et *Saint Augustin, l'homme occidental* (Michalon, 2002).

Jean-Claude ESLIN

La Cité de Dieu : spirituel et politique

Celui qui lit *La Cité de Dieu*, dont l'influence fut si forte en Occident des siècles durant et se poursuit encore, est d'abord impressionné de reconnaître un homme qui a su s'orienter en des temps troublés et ainsi dégager des orientations pour l'avenir. Dans cette grande œuvre poétique et littéraire, qui est aussi un écrit de combat, en tout cas une œuvre non systématique, inclassable, ni proprement philosophique ou théologique ou politique, je discerne deux initiatives d'immense retentissement qui suscitent la réflexion et l'inspiration : le passage intellectuel de l'Antiquité au monde chrétien d'une part ; l'orientation donnée aux siècles qui viennent d'autre part.

L'occasion de cette œuvre fut un événement : la mise à sac et le pillage de Rome le 24 août 410, prodrome de la chute de l'Empire romain qui interviendrait soixante-six ans plus tard, en 476. Le retentissement de cet événement fut immense : ainsi Rome pouvait disparaître ! Répondant aux reproches des païens et aux doutes des chrétiens, Augustin entreprend de mettre en relation le contexte de l'Empire romain devenu chrétien, mais menacé, avec la vue transcendante d'une Cité de Dieu en devenir. Cette mise en relation lui permet de discerner et d'établir de nouvelles fondations, autorisant aussi des critères de jugement et d'appréciation lisibles et discutables par tous. En un temps difficile, où la cité terrestre vacille, Augustin parvient à trouver un rythme au temps, ou plutôt il lui imprime un rythme qui n'est peut-être pas épuisé.

Augustin pose deux cités différentes, mais enchevêtrées, qui entretiennent un rapport mutuel asymétrique¹ et dynamique. Foncièrement, il affirme qu'il n'y a pas que la cité terrestre. Il introduit une tension entre une cité terrestre et une cité céleste, une tension qui parcourt et anime l'histoire, et il réussit ce tour de force sans localiser la cité de Dieu et sans dévaluer l'histoire de la cité terrestre.

1. Cf. Reinhard KOSELLEK, *Le futur passé, Contribution à la sémantique des temps historiques*, tr. de l'allemand, EHESS, Paris, 1991.

« La Cité de Dieu, soit ici-bas dans le cours du temps où elle poursuit son pèlerinage, vivant de la foi au milieu de l'impiété, soit dans la stabilité du séjour éternel... » Cette première phrase déjà nous invite à des vues larges, elle nous dissuade de limiter la cité de Dieu à l'Église *de ce temps*, elle permet de l'étendre à beaucoup de réalités spirituelles en ce monde. A fortiori la cité terrestre n'est-elle pas à confondre avec l'Empire romain, avec Rome ou quelque cité que ce soit. Il s'agit de grands principes déployés, un principe de domination et un principe d'humilité, qui sont à l'œuvre dans l'histoire, permettent en elle des développements et *coexistent*, non sans conflit.

L'inspiration la plus actuelle que nous puissions trouver chez Augustin est l'idée de tensions entre une réalité prophétique fondée et les réalités du monde. Elle donne un sens à l'histoire. Nous sommes bien placés, nous qui voyons les utopies s'évanouir, pour savoir à quel point un tel sens est aléatoire. Par cet acte, il prend une initiative double qui portera loin : la tension qu'il établit en distinguant deux cités revient à poser non seulement une séparation du politique et du religieux, mais aussi une obligation de coopération entre ces cités. Qui plus est, la forme qu'il esquisse pour cette coopération n'est pas manichéenne.

Augustin pose deux cités différentes, enchevêtrées dans un rapport asymétrique et dynamique.

Deux cités en instabilité

La Cité de Dieu ne représente pas une histoire de l'Église positive, mais selon une historicité plus ample, la dialectique des deux cités en *instabilité* plutôt qu'en concurrence, un encouragement à franchir un passage, à ne pas se laisser enfermer dans l'état statique des forces. Augustin ne réduit sa vision ni à une cité terrestre, ni à un concordisme politique, par exemple

avec l'Empire romain – la tentation de Lactance et d'Eusèbe de Césarée : ainsi l'État trouvera toujours en face de lui une Église pour le contredire ou lui résister ; ainsi la cité céleste trouvera toujours en face d'elle une résistance terrestre ou politique. L'une ou l'autre cité, si elle reste unique, ne verra aucune limite à son ambition de faire le bien, de faire du bien, elle devient alors totalisante et se corrompt !

Premier philosophe romain à être sorti de l'Antiquité, Augustin a pensé, formé, orienté, anticipé ce passage qui nous marque encore. Il se fraie un passage. Comment ? Il introduit une déstabilisation dans l'histoire culturelle, une dualité, non pas un dualisme. Il s'agit de percevoir une tension entre ce qui se passe en ce monde et une vision divinement inspirée. La dualité de principes, opposée à toute forme de réduction à l'unité sous quelque prétexte que ce soit, semble au contraire avoir constitué la racine du dynamisme de l'Occident dans l'histoire. Politiquement, l'initiative augustinienne ne devient dangereuse que si la vision religieuse devait dominer, secondariser la vision politique – ce qui arrivera.

Hannah Arendt estime plutôt que, dans *La Cité de Dieu*, Augustin réussit le premier à infléchir les tendances anti-politiques du premier christianisme : quand les premiers chrétiens ne s'intéressaient qu'aux relations entre les hommes (les relations de fraternité et de charité), se montrant indifférents à la cité, au destin de la chose publique, au « monde » en tant que tel, l'oubliant pour ainsi dire (ce qu'on reproche à Tertullien et à Origène), Augustin est celui qui rétablit une certaine dimension de monde, un « entre-deux » entre les hommes, la possibilité d'un espace mondain. « Alors seulement tout un monde – dans la mesure où un monde se distingue de simples groupes de croyants, quelque extension ils aient pu avoir – a pu devenir chrétien »². Pour les chrétiens se dessine alors une nouvelle et véritable responsabilité pour le monde, au-delà des vertus privées et de la seule charité.

2. Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, Gallimard, Folio, p. 165. [Signalons que Jean-Claude Eslin a publié en 2000 un essai sur *Hannah Arendt, l'obligée du monde*, chez Michalon (NdlR)]

3. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983, p. 263.

Louis Dumont pense dans le même sens : « Il a élevé sa religion à un niveau philosophique sans précédent et, ce faisant, il a anticipé l'avenir, tant son inspiration personnelle coïncide avec une force motrice, le principe cardinal du développement subséquent »³. Augustin envisage les choses humaines du point

de vue de la foi. Il présente la foi dans un état de raisonnement auquel elle n'était pas accoutumée. Ce faisant, comme dans les *Confessions*, Augustin est un fondateur du temps occidental.

Ici, il le fait d'abord par la polémique. Les dix premiers Livres de *La Cité de Dieu* sont une polémique impitoyable contre la religion romaine (Livres I à V), une polémique traditionnelle et scandalisée contre les mœurs de l'époque, une polémique courtoise et raisonnable avec les philosophes grecs et romains (Livres VI à X). Cette polémique acerbe (peu comparable à celle d'Origène contre Celse) est cependant un rapport au monde. C'est une explication fondamentale avec Rome, d'ailleurs nourrie des auteurs romains eux-mêmes, Salluste et les autres historiens. On sort de l'indifférence condescendante, du non-dit, des apologies partielles.

Comme s'il disait aux Romains: il y a une cité céleste! Comme s'il disait aux chrétiens: il y a une cité terrestre! Augustin, au-delà de la polémique, leur apprend à se respecter et à collaborer. Dans la foi, il insère un intérêt pour le monde. Dans l'Empire romain et la philosophie, il introduit le point de vue de la foi. Ce passage, ce *transit*, cette synthèse d'humanisme romain et de foi chrétienne, en dépit des reproches de Anders Nygren dans *Eros et Agapè*⁴, est une synthèse qui n'édulcore pas la foi chrétienne, elle s'est révélée possible, durable.

4. Anders NYGREN, *Eros et Agapè*, 1930, tr.fr. Aubier, 1944.

L'approche des affaires humaines est transformée, ni effacée, ni remplacée. La façon dont Augustin parle des affaires humaines sous le regard de la foi peut ne pas nous plaire. Mais il en parle. Il y a place pour d'autres perspectives. Davantage que les premiers chrétiens qui ne s'intéressaient pas directement à la cité, il prend en compte comme jamais avant lui les choses humaines, la république, la philosophie: il n'évite pas les sujets difficiles, comme la sexualité. Les Pères Grecs n'avaient pas le même souci. Il parle de l'esclavage, évoque l'histoire romaine. Il élabore une pensée de la justice et pas seulement de la charité. En ce sens il a décidé de notre destin. Le « nous » est au premier plan: nous sommes embarqués sur le même bateau, nous avons des compagnons de joie et de misère. Cette solidarité est première. Bref, il traite de la condition humaine selon une anthropologie cohérente.

Augustin est un fondateur du temps occidental... dans la foi, il insère un intérêt pour le monde.

Autrement dit, ses critiques de la société romaine, de sa corruption, les débuts d'un discours moralisant, laissent voir un intérêt de philosophe pour les choses mêmes dont il est question. Ainsi établit-il véritablement un passage, une relation. Le monde chrétien n'est plus enfermé en lui-même, en ses concepts propres, théologiques ; il s'ouvre à la considération civique et philosophique : Augustin parle à des citoyens romains de la *civitas Dei* et pas seulement du royaume de Dieu biblique. Ce n'est pas seulement le langage romain qui est repris, mais les concepts romains, les façons de voir, et cela au moment même où ils sont critiqués. Les pierres nombreuses ainsi posées vont servir à l'élaboration d'une nouvelle civilisation encore à venir à l'époque où il écrit.

Sa situation même l'oblige à tout repenser. Certes les arguments du rhéteur qu'il demeure en faveur de l'enfer et de la résurrection sont parfois faibles (Livres XXI et XXII). Contraints comme nous le sommes à évaluer les blocs fondateurs de notre culture mis à nu par le reflux de la tradition, parfois séduits par un retour à l'Antiquité, nous pouvons difficilement être indifférents à la façon dont il s'est frayé ce passage, devenu exemplaire. Car d'autres modalités du passage à une nouvelle civilisation eurent lieu. Paul Veyne souligne que « les Wisigoths conservèrent les cadres de l'État romain et adoptèrent le latin, langue des Évangiles chrétiens ; ils adoptèrent aussi le principe chrétien de rendre à César ce qui est à César et de ne pas confondre Église et État. C'est la grande différence avec ce qui s'est passé au sud de la Méditerranée, où les Arabes qui soumièrent les provinces méridionales de l'Empire ont effacé les institutions romaines et la langue latine, et ont identifié loi humaine et loi divine. Et c'est ainsi que, succédant à l'Empire romain défunt, a commencé à se former quelque chose d'original qui devait s'appeler un jour l'Europe occidentale »⁵.

5. Paul VEYNE, « La prise de Rome en 410 et les Grandes Invasions », in *L'Empire gréco-romain*, Seuil, 2005, p. 736-737.

Avec Machiavel et Hobbes, doit-on dire que *La Cité de Dieu* a contribué à désintéresser les hommes du politique ? C'est presque l'inverse que je soutiens. Elle est certes le témoin d'une époque marquée par la faiblesse du politique, le V^e siècle où l'Empire n'est plus qu'administré d'une façon devenue sans rapport avec ce que fut la république romaine de Cicéron quatre siè-

cles auparavant. Augustin en prend acte et avalise à sa manière cette faiblesse, mais, citoyen romain, il a un intérêt pour la chose publique (*res publica*), comme le montre la discussion des deux définitions de la république qu'il reprend de Cicéron au Livre XIX. Il reste un citoyen romain. Quelques siècles plus tard, l'anthropologie d'un Thomas d'Aquin, basée sur Aristote, sera plus politique, en théorie du moins, elle orientera à terme le monde occidental vers une redécouverte de la politique.

Le refus du manichéisme pour le temps qui vient

Le grand combat d'Augustin aux Livres X, XI et surtout XII de *La Cité de Dieu* consiste à réhabiliter le temps, le corps et le monde contre les manichéens et contre la doctrine des cycles et des éternels retours, illustrée par Apulée. Nous mesurons mal l'effort conceptuel qui fut nécessaire pour penser en milieu grec cette notion de commencement (*initium*) en Dieu d'abord, en l'homme ensuite. L'idée de commencement ne convient pas à Dieu (« de peur qu'un commencement assigné à l'œuvre de Dieu ne suppose en lui comme un repentir et une condamnation de cette éternité désœuvrée qu'il fait passer à l'action »). Et la peine qu'il fallût pour donner une dignité à la création de l'homme.

Le grand combat d'Augustin consiste à réhabiliter le temps, le corps et le monde.

Il fallait trouver une place pour l'homme et son corps, puis la fixer, dans le monde trop spirituel des platoniciens. Pour la pensée de l'époque, il est évident que ce qui n'a pas toujours été ne saurait être éternel. Contre la pensée courante des Anciens, Augustin établit que le genre humain représente un vrai commencement, une vraie nouveauté, un *novum*. Dans ce contexte, intervient la phrase qui fut le talisman d'Hannah Arendt : « Pour qu'il y eut un commencement, l'homme fut créé... » (Livre XII, 20) Contre lui-même, contre son platonisme, Augustin pense la notion de commencement, rendue nécessaire par sa foi nouvelle exprimée dans les mots d'Isaïe : « Un enfant nous est né ».

La pensée du commencement ici conçue nous fait échapper aux concepts insuffisants, celui de processus indéfini comme celui d'histoire linéaire : il y a des événements qui dérangent le

cours répétitif du temps, il y a des contingences uniques qui ont du prix, en nous et dans l'histoire du monde. « Le Christ une fois pour toutes mort pour nos péchés »⁶. *Le une fois pour toutes* de l'article de foi consonne avec celui du commencement de la création selon la *Genèse*. L'histoire occidentale peut commencer, elle sera riche en événements, en drames, mais elle ne sera pas une rationalisation, une justification, ni une philosophie de l'histoire. Augustin nous prépare à une vue plus aiguë, existentielle. Dans le fleuve du temps, « nous enfonçons et nous émergeons », *mergimur et emergimus*. Le mouvement du Livre XIII et dernier des *Confessions* se prolonge dans *La Cité de Dieu*. Il n'y aura pas de vue utopique ou millénariste de l'histoire. Celle-ci restera contingente.

6. S. Paul, *Épître aux Romains*, 6,10, repris par Augustin, *La Cité de Dieu*, XII, 13.

Celui qui fut disciple des manichéens pendant neuf années de sa jeunesse, l'Augustin de l'âge mûr n'est pas manichéen, je parle du manichéisme comme structure de pensée, comme intolérance, mépris et séparation, qui identifie des bons et des mauvais. Un manichéisme de toujours qui imprègne encore l'époque contemporaine à l'heure des ré-identifications religieuses.

Perplexae et commixtae: mêlées et mélangées, ce sont les maîtres-adjectifs qui caractérisent les deux cités, leur entrelacement aussi longtemps que dure ce temps ! Destin commun : les fidèles ne sont pas à l'abri, ils connaissent l'inquiétude comme leurs compagnons incroyants. Augustin n'envisage pas une Église élitiste, une Église de « purs », ceci est tout à fait étranger à sa perspective. Contemporain du mouvement qui pousse souvent les païens vers le christianisme par opportunisme politique et culturel après Constantin et au temps de Théodose, il prend acte du fait et refuse la réduction à une vue de l'Église comme monde à part.

Nous sommes *in via*, sur la route, nous ne pouvons ni anticiper, ni juger, ni séparer avant le temps les bons et les mauvais, ceci est la pensée-clé de *La Cité de Dieu*. La parabole de l'ivraie et du bon grain (Mt 13) oriente toute l'œuvre. « La Cité de Dieu doit se souvenir que parmi ses ennemis mêmes se cachent ses futurs citoyens et qu'elle se garde de penser qu'elle n'a rien à espérer en les supportant comme ennemis jusqu'au jour où elle parviendra à les accueillir comme croyants. » (Livre I, 35) : le temps est donc le lieu de grands brassages et de transformations

possibles, qui se développeront au cours des siècles, au milieu de circonstances incertaines. Dans cet esprit ouvert à la multitude, non élitiste et sans clôture, l'œuvre évangélique sera conçue en Occident, non sans faux-pas ; elle se poursuit en ce sens, alors que des hommes aujourd'hui de plus en plus mêlés sont paradoxalement portés à des séparations et à des mises à l'abri.

Augustin est conscient de la mobilité des choses, aucune position n'est assurée. « Tu te tiens droit aujourd'hui, tu peux tomber demain ». Les principes adoptés ici permettront de soutenir l'ambiguïté du temps de l'histoire : à partir d'eux, la fondation occidentale sera complexe, composite, pas du tout unilatérale. Le Dieu d'Augustin, qu'on croirait autoritaire, n'a pas pour effet de rendre rigides ceux qui le suivent. Il donne à l'histoire des principes plus réalistes que d'autres œuvres philosophiques, et partant des possibilités d'action. Il crée une dynamique qui peut résister aux siècles. Nous sommes à bon droit critiques de l'ère constantinienne dans laquelle Augustin a baigné, de l'appui que lui-même a demandé à l'État, anticipant la pratique du « bras séculier ». Mais la tonalité générale n'est pas celle d'un *établissement*, elle est celle d'un mouvement *se faisant*. La distinction des principes et des domaines atteste qu'il s'agit d'une pensée qui sait prendre en compte des éléments divers. Nous voyons nous-mêmes à quel point la patience du temps, après les impatiences précédentes, est requise pour les compositions à venir. La patience du temps, longtemps refoulée, est nécessaire à la plus modeste amélioration de l'humanité.

Augustin n'envisage pas une Église élitiste, conçue comme un monde à part.

Aujourd'hui, après avoir beaucoup espéré de la maîtrise de l'*histoire*, nous sommes obligés de redécouvrir le *temps* énigmatique, qui nous impose une déprise. Le rythme des réalisations n'est pas celui que nous voulons implicitement : rapide, bref, maîtrisé – dominé. Non, la Cité de Dieu (comme la cité terrestre) sera pérégrinante. Il n'est pas de mot français qui traduise de façon satisfaisante le substantif *peregrinatio* ou l'adjectif *peregrinus*, vrai leitmotiv de *La Cité de Dieu*. On le traduit parfois par étranger (son sens classique), mais il doit être traduit en tenant compte du sens technique du mot *peregrinus* dans l'Antiquité : voyageur certes, mais désignant surtout la citoyenneté de

l'étranger domicilié, du résident. Pèlerin, mais en gardant quelque chose de la polysémie du terme « étranger domicilié », avec ses aspects de provisoire, de dépaysement et, comme tout ce qui s'inscrit dans le temps, d'inachèvement.

Les événements se déroulent en désordre dans le monde et nous atteignent sans que nous les comprenions, écrivait Jean-Claude Guillebaud; ils nous laissent étourdis, dispersés, déconcertés; nous manque un fil directeur entre ces événements. Il exprimait le vœu qu'il se trouve parmi nous un Augustin qui ferait de l'histoire de notre temps une lecture devant Dieu sans manichéisme, en sa totalité complexe, en sa *permixtio*. Une interprétation de notre temps comparable à celle que fit Augustin.

Jean-Claude ESLIN