

REVUE DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

« Civitas Dei » et « Ecclesia » chez saint Augustin

HISTOIRE DE LA RECHERCHE : SON ÉTAT PRÉSENT

Une bonne interprétation du thème augustinien de la Cité de Dieu ne pourrait que souffrir d'être dominée par la préoccupation de la chrétienté du Moyen Age, comme si l'idéal théocratique de celle-ci avait été une application d'un programme tracé dans le *De Civitate Dei* (= *CD*)¹. Une telle interprétation serait discutable, non seulement du point de vue des idées de saint Augustin et du contenu du *CD*, mais également, croyons-nous, du point de vue des sources réelles de l'idéologie qui a inspiré les réalisations de chrétienté du haut Moyen Age. E. TRÖELTSCH a formulé, à ce sujet, une des réactions les plus radicales en tenant la « thèse » d'un Augustin homme de l'Antiquité, non du Moyen Age. D'autres réactions sont venues depuis². La thèse de Tröeltsch nous paraît exacte en ce qui concerne les rapports entre l'Église et l'ordre temporel : pour saint Augustin

1. Il y a quelque chose de cela dans O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. III, 1881, p. 123, s., chez Th. SOMMERLAD, *Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland*, t. I. Leipzig, 1900, pp. 101-173 (« Die theoretische Begründung des mittelalterlich-kirchlichen Sozialismus durch Augustinus ») ; t. II. Leipzig, 1905, pp. 1-33 (« Die Rezeption des Augustinismus als Programm des fränkischen Staatskirchentums ») ; et encore chez Fr. KOLBE, *Das Staatsideal des Mittelalters*. Programm, 1902 (« Das Mittelalter ist eigentlich nichts anderes als das Streben die im Werke *De civitate Dei* niedergelegten Ideen zu verwirklichen » : cité par TRÖELTSCH, p. 43 en n.). — Nous comptons nous-mêmes revenir ailleurs sur *L'Augustinisme politique* de H.-X. ARQUILLIÈRE (Paris, 1934 ; sec. éd. augm., 1955).

Contre l'idée exprimée supra, O. SCHILLING s'était élevé dès 1910 (*Die Staats- u. Soziallehre des hl. Augustinus*. Freiburg i. Br., p. 34) ; voir surtout J. SPÖRL, *Augustinus, Schöpfer einer Staatslehre ?*, dans *Historisches Jahrbuch*, 74 (1955), pp. 62-78.

2. BREZZI (*La concezione*, p. 83 s.) reproche à Tröeltsch de ne pas assez tenir compte de la critique de l'Empire romain par Augustin. Mais est-ce bien dans cette perspective que Tröeltsch qualifiait Augustin d'homme de l'Antiquité ?

un processus d'historicisation de l'eschatologie. Dès 1911, H. Scholz avait (p. 109-121) utilisé les pages de la *CD* sur le règne de mille ans, pour souligner, chez Augustin, puis dans le haut Moyen Age, une identification entre Église catholique visible et hiérarchique, d'une part, Règne de Dieu, d'autre part : le jugement remis aux saints invités à siéger sur des trônes (*Apoc.* xx. 4) se réalise dans l'Église, par l'exercice du pouvoir des clefs.

Tout en notant (cf. p. 242, note relative à la p. 179) qu'on ne peut attribuer à Augustin une totale identité entre Cité de Dieu et Église, encore qu'en bien des endroits, *Civitas Dei* désigne l'Église, Ed. SALIN (1926) suivait, lui aussi, dans l'histoire de l'Église ancienne, ce processus d'historicisation de l'eschatologie ou du Royaume de Dieu ; il montrait comment les deux universalismes, païen-romain (stoïcien), d'un côté, chrétien-paulinien de l'autre, s'étaient rencontrés dans l'Église, laquelle s'appliquait déjà la structure d'une cité (Cyprien, Augustin) ; après la paix constantinienne, la prédication eschatologique du Règne de Dieu avait été absorbée dans la réalisation d'un Empire chrétien. Pour ce qui est de ce dernier point, il faudrait, pour apprécier la position d'Augustin lui-même, mieux tenir compte, comme BREZZI le notait déjà contre Tröeltsch (*supra*, n. 3), de la critique de l'Empire romain par Augustin.

Dans une étude historique qu'il poursuivait, précisément, pour ce qui est de l'Occident, jusqu'à saint Augustin, R. FRICK (1928) mettait en œuvre une présentation assez banale des thèmes augustiniens, pour illustrer la thèse⁷ que voici (p. 138 s.) : au lieu du Royaume de Dieu conçu comme acte eschatologique créateur de Dieu, Augustin a cherché une synthèse entre l'eschatologique et l'historique, entre la communauté des prédestinés et l'idée catholique de l'Église hiérarchique et communautaire, entre l'attente eschatologique et la croyance à un développement historique du règne de Dieu sur terre. Ainsi a-t-il été « Wegbereiter des Papsttums » et fondateur du Moyen Age (p. 152). S'agissant plus spécialement des rapports entre *Civitas Dei* et Église, Frick notait bien (p. 142-143) que la Cité de Dieu est, pour saint Augustin, à la fois réalité historique et réalité transhistorique ; elle est à la fois plus étroite que l'Église, car elle est faite des seuls purs, et plus large, car elle englobe jusqu'à des païens, comme Job et la Sybille.

7. « Thèse », disons-nous : Frick opère, en effet, sur la base de l'idée protestante de la justification par la foi représentant une transformation eschatologique par un acte souverain de Dieu (donc, se situant lors de la venue du Royaume). Pour lui, la notion évangélique du Royaume a été trahie par l'Église catholique au cours d'une histoire qui a suivi les deux étapes que voici : 1° dès l'époque des persécutions, on a identifié le Royaume de Dieu avec l'Église hiérarchique, celle qui garde la Tradition (Irénée, contre Marcion et la Gnose) et qui remet les péchés par un acte sacramentaire (Cyprien) : on reconnaît des vues de Harnack ; 2° après la paix constantinienne, on a eu une Église appuyée par l'Empire, installée et puissante ; il s'est développé alors une identification, au moins partielle, du Royaume de Dieu avec l'Église hiérarchique et sacramentelle, et une historicisation de l'eschatologie (Ambroise, Tychonius ; dans une certaine mesure, Augustin). Vues analogues chez M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problematisch dargestellt*. Bern-Leipzig, 1940 ; ou encore chez E. BENZ, p. 10.

Un important article d'E. LEWALTER reprenait, en 1934, le problème envisagé par Frick, mais d'une façon plus nuancée, moins systématique moins polarisée par le fait de l'État chrétien. Augustin, dit Lewalter, a une eschatologie du Royaume de Dieu « geschichts-transzendente », c'est-à-dire celle d'un Dessein de Dieu transcendant, dont la phase finale se prépare dans l'Histoire ; *τὸ αἰὼν μέλλον* (le monde à venir) de saint Paul est, chez lui, interprété en « heilsgeschichtliche Teleologie ». Ainsi Augustin historicise certains thèmes eschatologiques, celui du règne de mille ans en particulier, mais il n'historicise pas complètement l'eschatologie. Quant au rapport entre Cité de Dieu et Église, Augustin, dit Lewalter, tantôt les identifie (contre Reuter, Scholz, Trœltzsch, Hermelink), tantôt non (contre Holl), parce qu'il identifie la Cité de Dieu, tantôt avec le Royaume de Dieu transcendant à l'Histoire, tantôt avec le règne de Dieu qui se réalise sur la terre, dans notre condition d'itinérance (p. 16, n. 14). Chez Augustin, *Ecclesia* est une grandeur eschatologique (p. 34 s.), qu'il ne faut pas entendre comme signifiant exactement ce que nous mettons dans « Kirche », « Église » ; « *Ecclesia* » ist also primär nicht « die Kirche » sondern die Gemeinschaft der Heiligen im Gottesreich » (p. 36). En somme, *Ecclesia* et *Civitas Dei* sont la même chose, mais non *Civitas Dei* et « die Kirche ». Suggestion intéressante, mais qui n'a qu'un inconvénient, celui de n'avoir point d'appui textuel dans le vocabulaire de saint Augustin, où *Ecclesia* signifie à la fois ce que Lewalter dit et ce qu'il en écarte sous le vocable de « Kirche ».

Au même moment que le livre de Frick (1928) paraissait un article de K. MÜLLER, qui en aurait critiqué certaines positions, s'il l'avait connu à temps, tout comme il critiquait l'identité mise par Holl, et même par Salin, entre Église et Cité de Dieu, pour revenir, en somme, tout en prenant quelques distances de ce côté également, à une position proche de celle de Reuter. Müller, en effet, critiquait l'usage des textes fait par Holl et Salin pour dire que l'Église terrestre, hiérarchique, est la Cité de Dieu. L'Église, disait-il, n'est appelée Cité de Dieu qu'en raison du noyau de saints qu'elle renferme (*Civitas sanctorum*) ; elle s'appelle *Regnum Christi, Regnum caelorum*, parce que ces saints sont déjà unis avec le Roi céleste, le Christ, et représentent comme un domaine sur lequel il règne : soit qu'ils aient vaincu en eux le péché, soit, s'il s'agit des *praepositi*, c'est-à-dire des évêques (CD., XX. 9), qu'ils absolvent ou libèrent du péché par l'exercice du pouvoir des clefs. Ainsi Müller mettait au point la lecture de CD., XX. 9 proposée par Reuter, tout en le rejoignant dans l'essentiel de son interprétation. Il ne s'attaquait pas à Scholz, mais sa critique portait aussi, en somme, sur l'interprétation du texte sur lequel celui-ci appuyait l'une de ses thèses.

W. KAMLAH, qui s'était déjà fait connaître par une (trop) brève étude sur l'historiosophie contenue dans les commentaires médiévaux de l'Apo-

calypse⁸, reprenait à son tour l'examen de ce texte dans un article du *Philologus*, 1938. Il s'en prenait à Frick, mais aussi à Holl, à R. Seeberg (*Dogmengeschichte*) et jusqu'à Reuter, pour nier qu'Augustin, en voyant le règne de mille ans réalisé dans l'Église, ait parlé dans le sens théocratique d'un règne de la hiérarchie. Augustin, disait-il, distingue bien deux formes et deux états du règne : un premier état, qui répond à notre effort de conversion, et qui est peineux ; un second, à venir, qui sera inauguré par la résurrection de nos corps et qui sera plénier, exempt de lutte. Ici-bas, l'Église — *Regnum Dei* — est mêlée de bons et de mauvais ; il s'agit de faire régner spirituellement le Christ en nous et de réaliser ainsi la *Pax* (p. 256).

Cette interprétation spirituelle et personnaliste annonçait les positions existentialistes prises par le même auteur dans un ouvrage important et profond, qui connaissait coup sur coup deux éditions (1951). W. Kamlah reprend d'abord la distinction mise par E. Lewalter entre l'*Ecclesia* de saint Augustin et notre « Kirche » : « (Chez Augustin) *ecclesia* ne signifie jamais « Église catholique empirique » et ne peut absolument pas le signifier, pas plus chez Augustin que dans l'Église ancienne d'avant lui. Le mot *ecclesia* y garde toujours, en effet, un sens eschatologique. Or cette connotation eschatologique est effacée et éliminée si l'on traduit *Ecclesia* par « Église catholique empirique » (p. 137). Dans ces conditions, ajoute Kamlah, traduire *ecclesia* par « Église », étant donné les connotations actuelles du mot, induirait en erreur : il faut parler de « Gemeinde ». De même faut-il éviter la traduction allemande habituelle de *Civitas Dei* par « Gottesstaat », car *civitas* signifie, chez Augustin, les citoyens ou leur citoyenneté (céleste, eschatologique) ; on traduira donc par « Bürgerschaft Gottes » (p. 155 s.). Cette *civitas* est la « Gemeinde » des vrais chrétiens (p. 158), c'est-à-dire l'*ecclesia* telle que l'entendait le christianisme ancien, la « Gemeinschaft der Gläubigen », l'ensemble des hommes ayant, par la foi, citoyenneté céleste (p. 137-140). En somme, il y a une véritable *ecclesia* au sein de l'Église empirique, celle des vrais chrétiens eschatologiques : *ecclesia* = « die eschatologisch verstandene geschichtliche Gemeinde » (p. 141). L'*Ecclesia* est vraie dans les saints (p. 140-147) ; c'est ce noyau (comme disait K. Müller) qui constitue la communauté des citoyens de la Cité de Dieu sur la terre, et qu'Augustin identifie avec l'*ecclesia* : « La façon dont Augustin entend la « Gemeinde » engage un effort sans cesse poursuivi pour surmonter l'historicité de fait, dans le sens de l'eschatologie (...). Si Augustin avait dit : « L'Église catholique empirique est le *Staat Gottes* sur la terre », cela aurait été médiéval de façon assez sensationnelle et inquiétante. Mais Augustin a dit : « La communauté du Christ est la citoyenneté divine sur la terre », et c'est là

8. *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore (Hist. Studien, H. 285). Berlin, 1935.*

simplement un antique énoncé de la traditionnelle eschatologie chrétienne, commun à toute l'ancienne Église, de Paul à Augustin » (p. 159).

J. RATZINGER, à qui nous devons une recherche pleine d'aperçus suggestifs, encore que l'ordre en soit incomplètement satisfaisant, plein de reprises et de détours, a vigoureusement critiqué les conclusions de Kamlah, dans son exposé du Congrès augustinien de 1954. « *Civitas*, objecte Ratzinger, n'est pas, comme le dit Kamlah, le nom traditionnel de l'Église concrète conçue dans sa référence et sa valeur eschatologiques ; c'est une catégorie d'A.T. qu'Augustin interprète, selon ses principes exégétiques, en référence au Christ et à l'Église. *Civitas* n'est pas « *Bürgerschaft* » (πολίτευμα), mais « Stadt », cité. Augustin ne connaissait qu'une cité qui méritât complètement ce nom, Rome. Pour lui, la *civitas* qu'est Rome avec son Empire, et la *Civitas Dei* dont parle déjà l'A. T. deviennent, un peu comme *littera* et *spiritus*, deux catégories opposées : d'un côté, la *civitas terrena*, de l'autre, la *civitas secundum spiritum*, qui est l'*Ecclesia* : deux quantités historiques portant, dans notre monde terrestre, une valeur spirituelle. L'Église, chez S. Augustin, n'est pas eschatologique au sens de l'actualisme existentialiste et purement personnaliste de Kamlah. Elle est *Corpus Christi*, tout référé à son *Caput* par le sacrement ecclésiastique de l'eucharistie (p. 977-978 : Ratzinger cite CD. X, cc. 1-6, surtout c. 6, et c. 20)⁹. « Ainsi, sous l'expression *Civitas Dei*, il faut voir l'*Ecclesia* qui est, comme communauté du corps du Seigneur, la πόλις pneumatique (spirituelle) de Dieu, ou mieux encore la portion de cette πόλις en attente, sur la terre, dans une condition d'exil » (*Aug. Mag.*, p. 978-979).

Critiquer un auteur est toujours difficile : on risque de n'apporter, dans sa critique, que les valeurs opposées à celles sur lesquelles l'auteur critiqué avait mis son interprétation. On ne critique valablement que ce qu'on remplace. La critique de Kamlah par Ratzinger nous paraît, limitée à elle-même, quelque peu unilatérale : elle vise à réaffirmer la réalisation historique de la Cité de Dieu dans l'Église institutionnelle et sacramentelle. *Civitas Dei* et *Ecclesia* sont la même réalité, soit, mais à condition de prendre *ecclesia* dans sa valeur et sa référence eschatologiques : c'est ce que fait Ratzinger, comme on peut le voir par le texte que nous avons cité ; mais, en dénonçant chez Kamlah une opposition qu'Augustin ignorait entre référence eschatologique et Église sacramentelle visible, peut-être ne reconnaît-il pas assez toute la force de cette référence escha-

9. Ratzinger a pleinement raison de rappeler l'importance du sacrement du corps du Christ, trop oublié ou mal interprété par les historiens protestants. Comp. E. MÆRSCH, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de Théol. historique*, t. II (*Museum Lessianum*. Sect. théol., Nr 29), 2^e éd. Bruxelles-Paris, 1936, p. 114. Mais Kamlah répondrait sans doute (comp. sa page 146) : il n'y a vrai sacrifice, il n'y a vraiment corps du Christ, que chez les saints, chez ceux qui sont dans la « *communio sanctorum* », et pas seulement dans la « *communio sacramentorum* ». Ce que Ratzinger lui-même a bien exposé dans *Volk und Haus Gottes*.

logique. Il faut ici compléter l'exposé critique de Ratzinger par son exposé positif de *Volk und Haus Gottes*, 1954, dans lequel il note, à plusieurs reprises, comment les vues d'Augustin doivent se comprendre à la lumière de l'ontologie platonicienne dont elles sont pénétrées. Pour Augustin, une même réalité se réalise à des degrés différents, de telle façon qu'elle n'existe « vraiment » et pleinement qu'en son degré spirituel, encore qu'elle commence d'exister au niveau des signes sensibles : les degrés d'existence, tout comme les degrés de connaissance, se hiérarchisent en allant du sensible au spirituel, du temporel à l'éternel¹⁰. Voilà pourquoi Augustin comprend, sous le nom d'*Ecclesia*, une participation extérieure ou corporelle à la *communio sacramentorum* et à la *fides*, qui doit normalement aller, pour y trouver sa « vérité », jusqu'à la participation spirituelle à la *caritas, pax (columba)*, à la *communio sanctorum* ; on dirait aussi bien — mais Ratzinger n'a guère envisagé ce point de vue christologique — une participation à l'humanité du Christ, à sa *forma servi*, qui doit mener, pour y trouver sa vérité, à la participation de sa divinité (*forma Dei*). Celui qui, comme Kamlah, éprouve le besoin de désigner ces deux degrés de réalisation de l'*ecclesia* par deux noms différents, comme s'il y avait là deux choses, montre qu'il n'a pas bien vu le lien dynamique grâce auquel il y a, de l'un à l'autre, unité et continuité. Il manifeste aussi bien qu'il n'a pas considéré la christologie d'Augustin et la profonde unité de sa dialectique de *forma servi-forma Dei*. Il est certain que les interprètes protestants d'Augustin assument volontiers, dans leur étude, quelque chose de la *séparation* et de l'*opposition* entre « extérieur » et « intérieur », « hiérarchique » et « spirituel », qui, nous l'avons montré ailleurs¹¹, sont à la racine de la construction luthérienne de l'idée d'Église.

*
* *

Avec Ratzinger, nous sommes passés déjà des historiens protestants aux interprètes catholiques d'Augustin, auxquels nous adjoindrons quelques auteurs anglo-saxons. Les études sont peut-être moins brillantes ; elles se tiennent certainement plus près des textes, dont elles respectent mieux la complexité et, en même temps, la cohérence et l'unité. On fait, ici, des distinctions, mais on se garde de disjoindre.

L'idée d'identité entre *Civitas Dei* et *Ecclesia* domine chez les interprètes catholiques. Ratzinger, sans traiter la question ex professo et

10. L'article publié ici-même par le P. Th. CAMELOT (*À l'éternel par le temporel (De Trin., IV, xviii, 24)* : 1956, pp. 163-172) touche bien ce point de la pensée augustinienne.

11. *Vraie et fausse réforme dans l'Église (Unam Sanctam, 20)*. Paris, 1950, pp. 368 s., 382 s. On notera également l'accord entre Kamlah et Luther pour remplacer « Kirche » par « Gemeinde » (p. 384 s.) : comp. Zwingli, *Auslegen und Gründe der Schlussreden* (1523) : Ausleg. des 8. Artikels, dans *Corpus Ref.*, t. LXXXIX (*Zwingli's Werke, 2*), pp. 55-64.

tout au long, insiste sur cette identité¹². Mgr Ch. JOURNET également, en traitant la question du point de vue de la théologie spéculative, mais d'une théologie spéculative toute nourrie de saint Augustin¹³. Mgr Journet, nous l'avons noté ailleurs¹⁴, tend à réduire, dans l'Église, la tension entre ce qui est déjà présent en elle des réalités eschatologiques, et ce qui, de ces réalités, n'est pas encore donné. Par le fait même, son Église s'identifie assez exactement à la Cité de Dieu de saint Augustin.

Généralement, cependant, les historiens catholiques reconnaissent et notent qu'on ne peut, ni séparer *Ecclesia* et *Civitas Dei*, ni les identifier purement et simplement. Augustin ne cesse de dire, d'une façon ou d'une autre, formellement ou équivalement : l'*Ecclesia* est la *Civitas Dei* ; mais aussi, sans jamais formuler clairement ou expressément la différence, il ne cesse de dire, au sujet de l'*Ecclesia*, certaines choses qu'il ne dit pas de la *Civitas Dei*. Bref, tout se passe comme si les deux étaient réellement le même sujet, mais en deux situations où ce « sujet » n'a pas exactement les mêmes attributs.

Les PP. A. LAURAS et H. RONDET nous ont donné (1953) une remarquable *Histoire littéraire* du développement du thème des deux Cités. En fin d'une étude très fouillée, ils concluent brièvement, tout à la fois, que Cité de Dieu et Église sont identiques, mais que la chose n'est pas si simple. Ils ne précisent pas davantage. L'effort de précision le plus poussé est celui qu'a poursuivi M. Et. Gilson, en trois approximations successives qui se distribuent sur une période de près de vingt-cinq ans.

Dans son *Introduction* (1928 ; nous citons la seconde édition, 1943), Et. GILSON cherchait un principe de distinction dans le fait que la Cité de Dieu « est la société de tous les élus passés, présents et futurs ; or, il y a manifestement eu des justes élus avant la constitution de l'Église du Christ¹⁵ ; il y a maintenant hors de l'Église, et peut-être jusque parmi ses persécuteurs, de futurs élus qui se soumettront à sa discipline avant de mourir¹⁶ ; enfin et surtout, il y a dans l'Église beaucoup d'hommes qui ne seront pas du nombre des élus : *habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communionis sacramentorum, nec secum futuros in aeterna societate sanctorum* (...)»¹⁷. Le royaume du Christ, qui est actuellement l'Église... n'est pas la Cité de Dieu ; ce royaume, en effet, laisse

12. *Volk und Haus Gottes*, p. 217, n. 86, pp. 276 s., 289, n. 28 ; art. d'*Augustinus Magister*.

13. *L'Église du Verbe incarné. Essai de Théol. spéculative. II. Sa structure interne et son unité catholique*. Paris, 1951, pp. 28, 33-34, 59, 79.

14. Compte rendu du vol. cité : *Bull. Thomiste*, 8 (1947-53), p. 46-56.

15. Oui, mais Augustin les appelle aussi bien membres de l'*Ecclesia*. CRANZ a raison sur ce point. Comp. notre étude *Ecclesia ab Abel*, dans *Abhandlungen über Theol. u. Kirche. Festschrift f. Karl Adam*. Düsseldorf, 1951, pp. 79-108.

16. Oui, mais Augustin ne les appelle pas pour autant membres actuels de la Cité de Dieu, et l'argument ne vaudrait qu'à cette condition.

17. Ce texte prouve si peu ce en vue de quoi on le cite, que le sujet en est, non pas *ecclesia*, mais *civitas Dei* : CD. I. 35 (Dombart, I, p. 51). Dans *Métamorphoses*, p. 57, M. GILSON l'emploie dans son sens exact.

croître l'ivraie parmi le froment, au lieu qu'il n'y aura plus d'ivraie mêlée au bon grain dans la cité céleste¹⁸ » (p. 238).

Sauf par une insistance plus grande sur l'idée de prédestination¹⁹ l'exposé des *Métamorphoses* (1952) est, sur le point qui nous intéresse, semblable à celui de l'*Introduction*. M. Gilson a repris l'examen des principaux textes dans un article des *Archives* expressément consacré à notre sujet. Nous ne pouvons le suivre dans cette discussion détaillée : il faudrait reproduire presque toute son étude et lui en adjoindre une autre d'égale étendue... Résumons seulement ses conclusions. La Cité de Dieu a une valeur « cosmique » : elle est coextensive au plan *total* de Dieu et englobe les anges. Certes d'Église est la Cité de Dieu, plus précisément, elle en est la partie qui pérégrine sur terre. Les deux, cependant, ne sont pas exactement coextensives : d'une part, en effet, l'Église comprend ici-bas des hommes qui, n'étant pas destinés à la vie céleste, ne peuvent être dits membres de la Cité de Dieu, Judas par exemple ; d'autre part, certains hommes sont destinés à la vie, et donc pour autant membres de la Cité de Dieu, qui ne sont pas, à un moment donné, membres de l'Église. Bref, la qualité de membre de la Cité de Dieu se détermine selon un critère différent de celui qui fait reconnaître la qualité de membre de l'Église, à savoir le critère absolu, certain et définitif de la prédestination divine.

Tout cela nous semble incontestable au plan *réel* : le *raisonnement* par lequel M. Gilson le tire des textes est irrécusable. Mais Augustin a-t-il fait lui-même explicitement ce raisonnement ? A-t-il introduit cette distinction *au plan du vocabulaire* ? Non. Aussi bien, s'il l'avait fait, il n'y aurait pas de question, et ces discussions n'auraient jamais vu le jour. A s'en tenir au plan du vocabulaire, il faut reconnaître, croyons-nous, que M. Gilson a, à la fois, raison et tort. Il a raison en ce que, effectivement, bien souvent, le thème de la Cité de Dieu est mis en relation avec l'idée de prédestination²⁰. Et cela se comprend : d'une part, en effet, la Cité de Dieu est une réalité toute céleste, et, d'autre part, Augustin a rédigé une bonne partie au moins du *CD* pendant la lutte antipélagienne, l'esprit tout occupé par les doctrines en cause²¹. Mais le critère proposé n'est guère

18. Dans la cité céleste, non, en effet ; mais dans la royaume céleste non plus. Il ne faut pas comparer la cité céleste et le royaume du Christ en son état terrestre, mais l'un et l'autre, soit en leur état céleste, soit en leur état terrestre. On s'aperçoit alors qu'Augustin dit la même chose de l'un et de l'autre : encore que, en raison de la nature essentiellement céleste de la Cité de Dieu, il ne dise que très exceptionnellement, et amené par le texte biblique qu'il commente ou cite, qu'il y ait des pécheurs dans la Cité de Dieu : voir *En. in Ps.* 100, 13 (P.L., 37, 1292-93) : ce texte, nous le reconnaissons, est exceptionnel, et il est appelé par le verset biblique commenté. Voir cependant encore *Sermo* 349, 2 (P. L., 39, 1530) : « In domo Dei, in templo Dei, in civitate Christi, in corpore Christi, etiam meretricis amor ad gehennas amantem perducit ».

19. Voir pp. 49, 52-53, 73.

20. Ainsi *CD*, XIV, 11 (Dombart, II, p. 27) ; XIV, 26 (p. 54 : « certus numerus civium ») ; XV, 1 (p. 58 et 59) ; XVII, 11 (p. 230-31) ; XVIII, 47 (p. 331) ; XXI, 24 (p. 532) ; etc. ; *En. in Ps.*, 64, 2 (P.L., 36, 774) : « Novit Dominus, conditor Jerusalem, quos cives praeordinavit... » ; *in Ps.* 126, 3 (37, 1668) ; etc.

21. Sur ce point, cf. HOFMANN, p. 473 ; LAURAS et RONDET, p. 154, n. 185.

valable au plan du vocabulaire d'Augustin lui-même : l'idée de prédestination n'est pas liée exclusivement au thème de la Cité de Dieu, elle intervient aussi bien là où saint Augustin parle de l'*Ecclesia*²². De l'*Ecclesia* en tant que partie itinérante de la Cité de Dieu, soit ; mais de l'*Ecclesia*... Bref, il faut bien reconnaître, comme le note E.-F. CRANZ, qu'au plan du vocabulaire, il n'y a pas, chez Augustin lui-même, de distinction caractérisée entre *Civitas Dei* et *Ecclesia*, et M. Gilson, au fond, en a lui-même conscience²³.

La façon d'unir et de distinguer les deux réalités proposée par M. Gilson est à peu près, sauf l'insistance sur la prédestination, celle qu'on retrouve chez la plupart des interprètes catholiques : Chr. DAWSON, 1930²⁴, Éd. STAKEMEIER, 1932²⁵, F. HOFMANN, 1933²⁶, ou chez de récents commentateurs anglais : J.-H.-S. BURLEIGH, 1949²⁷, R.-H. BARROW, 1950²⁸. Comme nous l'avons déjà dit, elle est récusée par F.-Ed. Cranz, dont on lira plus loin le texte. Celui-ci, pensons-nous, a raison au plan du vocabulaire. Mais peut-on s'en tenir à ce plan, si l'on veut être complètement fidèle à la *pensée* d'Augustin ? Or, c'est bien sa pensée que les historiens sont en droit de prétendre atteindre et interpréter...

22. D'un côté, Augustin dit de la *Cité de Dieu* qu'elle a avec soi, dans le temps où elle pérégrine sur terre, des hommes « connexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum... » (*supra*, n. 17). D'un autre côté, il applique le thème de la prédestination au moins aussi souvent à l'*Ecclesia* qu'à la *Civ. Dei* : cf. par ex. *CD*, XX, 7 (Dombart, II, p. 422, l. 8 s.) ; XX, 8 (p. 423, l. 20 ; 422, l. 22, 23, 25 ; 423, l. 1, 18, 20 ; 424, l. 7, 14) ; comp. XIV, 10 et 26 ; *De bapt. C. Don.* IV, 3, 4 (P.L., 43, 156) ; V, 27, 38 (col. 195-96) ; *In Ev. Joan.* tr. XXVI, 15 (35, 1614 : « sancta Ecclesia in praedestinatis... ») ; etc. Le thème de la prédestination s'applique aussi au Corps du Christ, à la suite du Christ lui-même : *De praed. sanct.* 15, 31 (P.L., 44, 982-83) ; 16, 32 (983) ; *De dono persever.*, 24, 67 (45, 1034) ; etc.

23. Voir *Archives*, p. 12-13.

24. « Certainly the Church is not the eternal City of God, but it is its organ and representative in the world. It is the point at which the transcendent spiritual order inserts itself into the sensible world, the one bridge by which the creature can pass from Time to Eternity » (p. 72).

25. Voir p. 32 : La Cité de Dieu a une plus grande extension que l'Eglise, car elle comprend d'autres membres ; mais, d'un autre côté, elle ne comprend que des prédestinés, tandis que l'Eglise est mêlée.

26. La Cité de Dieu, dit Hofmann, p. 491 s., n'est pas en tous points identique à l'Eglise catholique : elle comprend, en effet, des Juifs et des païens. Mais sa notion recouvre celle d'*Ecclesia sancta* (p. 496). Ainsi, après le Christ, elle est identique au noyau saint de l'Eglise catholique ; les saints règnent déjà avec le Christ (p. 496-97). L'Eglise catholique est donc Cité de Dieu : elle en est la forme d'existence extérieure, visible et transitoire (p. 504).

27. De nombreux textes identifient Cité de Dieu et Eglise, dit Burleigh, p. 178, surtout dans les livres XV-XVIII de *CD*. Mais « the Church is described as the pilgrim part of the City of God in contrast to the stable part. The latter consists of angels who cleave to God and never felt away from Him... » ; p. 180 : « The relation of the Church to the City of God is not, in spite of some ambiguity of language, and perhaps also of feeling, one of simple identity. On the contrary it is highly complex and resolves itself into the relation of the *Communio sanctorum* or *praedestinatorum* and the *Communio sacramentorum* » ; p. 182 : « The City of God is none other than the Invisible Church of Wycliffe and Hus, Luther and Calvin. St Augustine does not use the terms Visible and Invisible Church, but all the materials for the distinction are to be found in his writings ». — Pour mettre au point ce dernier texte, on lira l'intéressant article de D. P. DE VOOBT, *La part de S. Augustin dans le De Ecclesia de Jean Hus*, dans *Rech. Théol. anc. et méd.*, 13 (1946), pp. 304-336.

28. Voir pp. 154 s. et 157 : très court.

Nous terminerons cet exposé du *status quaestionis* en signalant une suggestion brièvement proposée, et, à vrai dire, moins exprimée que suggérée, par une monographie italienne malheureusement passée presque inaperçue en France, celle de G. SPANEDDA, 1944. Là où il parle formellement des rapports entre Cité de Dieu et Église, Spanedda le fait d'une manière assez vague et plus idéologique qu'historique²⁹. Mais il suggère, ici ou là, une voie qu'il serait intéressant de prospecter méthodologiquement. Nous savons qu'un des traits essentiels de la Cité de Dieu est d'unir les hommes et les anges, ou plus exactement d'unir la société des hommes vivant selon Dieu à celle des anges demeurés fidèles depuis le commencement. Augustin, à vrai dire, exprime la même idée en termes d'*Ecclesia*. Mais — telle est la remarque faite incidemment par Spanedda, et qu'il nous semble intéressant de recueillir — Augustin n'appelle pas les anges *membra Christi*, encore que le Christ soit leur chef ou leur Seigneur, même en son humanité sainte (p. 21 et 23) ; quand Augustin parle du « Christ total » (le Christ et l'Église font un seul Christ total : p. 25), il semble ne pas inclure les anges dans cette notion, et la limiter aux hommes (p. 97). N'y aurait-il pas à chercher dans cette direction ? La clef du problème des relations, à la fois d'identité foncière et de différence, entre *Civitas Dei* et *Ecclesia* ne serait-elle pas à chercher dans la christologie d'Augustin ?

Cette recherche, qui n'a jamais été faite, à notre connaissance, promettrait d'être fructueuse. Nous nous y sommes essayé pour notre part, sans prétendre avoir épuisé le sujet. Ce pourrait être l'objet d'un autre exposé, moins purement informatif et plus constructif que celui-ci.

Études citées :

BARROW R. H., *Introduction to St Augustine. The City of God, being Selections from the De Civitate Dei, with translation and commentary.* London, 1950.

BRENZ. E., *Augustins Lehre von der Kirche (Ak. d. Wiss. u. d. Litt. Abhandlg. d. geistes u. Sozialwiss. Kl., Jahrg. 1954, Nr 2).* Mainz, 1954.

BREZZI P., *La concezione agostiniana della Città de Dio e le sue interpretazione medioevali*, dans *Riv. storica italiana*, ser. 5, vol. 3, fasc. 4 (1938) p. 62-94 (repris avec une autre étude d'abord publiée dans la *Riv. di Filos neoscolast.*, 1939, dans *La concezione agostiniana della Città di Dio.* Galatina, 1947).

BURLEIGH J.H.S., *The City of God. A Study of St Augustine's Philosophy.* London, 1949.

29. L'Église, dit-il (p. 73), est l'expression et la réalisation sociale de la Cité de Dieu.

CRANZ F. Ed., *De Civitate Dei*, XV, 2, and *St Augustine's idea of the Christian Society*, dans *Speculum*, 25 (1950), p. 215-225.

DAWSON Chr., *St Augustine and his age*, dans *A Monument to St Augustine. Essays by...* London, 1930, p. 11-77.

FRICK R., *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin* (Beihefte z. *Zeitsch. f. Ntl. Wiss.*, 6). Giessen, 1928.

GILSON Et., *Introduction à l'étude de S. Augustin*. Paris, 1928 ; 2^e éd., 1943 ; id. *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Louvain et Paris, 1952 : ch. II, pp. 37-74, surtout pp. 56 s. ; id. *Eglise et Cité de Dieu chez S. Augustin* dans *Arch. Hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, 20 (année 1953), pp. 5-23.

GUITTON J., *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et chez S. Augustin*, Paris, 1933.

HERMELINK H., *Die civitas terrena bei Augustin*, dans *Festgabe Ad. v. Harnack z. 70. Geburtstag*. Tübingen, 1921, pp. 302-324.

HOFMANN Fr., *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinem Grundlagen und seiner Entwicklung*. München, 1933.

HOLL K., *Augustins innere Entwicklung* (Abhandlg. d. *Preussischen Ak. d. Wiss.*, 1922. Philol.-hist. Kl. ; Nr. 4) : repris dans *Gesammelte Aufsätze*, vol. III. Tübingen, 1928, pp. 54 s.

KAMLAH W., « *Ecclesia* » - « *regnum Dei* » bei Augustinus. *Zu De Civitate Dei*, XX, 9, dans *Philologus*, 93 (1938), pp. 248-265 ; id. *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins « Bürgerschaft Gottes »*. Stuttgart, 1951.

A. LAURAS et H. RONDET, *Le Thème des deux Cités dans l'œuvre de S. Augustin* : dans H. RONDET, M. LE LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER. *Etudes augustiniennes* (Théologie, 28). Paris, 1953, pp. 97-160.

LEISEGANG H., *Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei*, dans *Archiv f. Kulturgeschichte*, 16 (1925), pp. 127-155.

LEWALTER E., *Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins*, dans *Zeitsch. f. Kirchengeschichte*, 53 (1934), pp. 1-51.

MÜLLER K., *Kirche und Reich Gottes bei Augustin. Zu De Civitate Dei XX. 9*, dans *Zeitsch. f. Alttestl. Wiss.*, 22 (1928), pp. 202-211.

RATZINGER J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (*Münchener Theolog. Studien. II. Syst. Abt.*, Bd. 7.). München, 1954 ; id. *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, dans *Augustinus Magister*, t. II. Paris, 1954, pp. 965-979.

REUTER H., *Augustinische Studien*. Gotha, 1887.

RONDET H. : voir Lauras A.

SALIN Ed., *Civitas Dei*. Tübingen, 1926.

SCHOLZ H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei. Mit einem Exkurs : Fructio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik*. Leipzig, 1911.

SPANEDDA G., *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*. Sassari, 1944.

STAKEMEIER Ed. *Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche*. Paderborn, 1955.

TRÖELTSCH E., *Augustinus, die christliche Antike und das Mittelalter*. München, 1915.

Cambridge, juin-juill. 1956.

Yves M.-J. CONGAR, O.P.