

« De Civitate Dei », XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne *

Saint Augustin a consacré un ouvrage de vingt-deux livres à défendre la cité de Dieu ; dans d'autres œuvres, il considère que ses lecteurs connaissent bien cette cité céleste dont ils sont les membres¹. N'est-il pas, dès lors, étonnant, que les historiens aient trouvé la notion de cité de Dieu chez saint Augustin ambiguë, et qu'ils n'aient pu se mettre d'accord sur son contenu exact² ?

Plusieurs de leurs difficultés viennent de ce qu'ils ont cherché une réponse à des questions qu'Augustin lui-même n'a pas envisagées et qu'il ne pouvait envisager dans ses propres catégories. C'est ainsi qu'il ne faut pas lui demander une solution au problème de « l'Église » et de « l'État », car c'est là une question moderne, posée dans des catégories qui ne répondent pas exactement à celles du v^e siècle. Il faut interpréter la cité de Dieu dans le contexte augustinien. L'idéal serait que notre analyse puisse être ensuite traduite dans le latin de saint Augustin...

Cela ne résoudrait d'ailleurs pas la difficulté venant de ce qu'Augustin ne s'exprime jamais, à ce sujet, comme nous souhaiterions qu'il le fit, nous historiens. Il parle beaucoup de la cité de Dieu, mais il ne la définit nulle part. Cela vient en partie du fait que l'idée était traditionnelle et familière, mais surtout du fait que la cité de Dieu était pour lui, comme

* Cette étude a paru en anglais, sous le titre *De civitate Dei*, XV, 2, and *Augustine's Idea of the Christian Society*, dans *Speculum*, t. XXV, 1950, p. 215-225. L'adaptation française, que nous publions ici, a été faite par le R. P. Yves M.-J. Congar, O.P., l'auteur du précédent article qui lui sert d'introduction et de complément. Nous remercions M. le prof. F.-Edward Cranz et *Speculum* de l'autorisation gracieuse de reproduire ce texte.

1. Cf. *Enarrationes in Psalmos*, LXI, 7 (P.L., 36.754) : « Delectat enim me pauca adhuc loqui vobis de civitate hac dulci... Dicam ergo quod agnoscat, quod approbetis : commemorabo quod nostis ; non docebo quod ignoratis ». *Ibid.*, CXXXVI, 1 (P.L., 37.1761) : « Oblitos vos esse non arbitror, commendasse nos vobis, imo commemorasse vos, quod omnis eruditus in sancta ecclesia nosse debet unde civis sumus ».

2. Donner des références reviendrait à dresser la bibliographie des ouvrages modernes sur le *De Civitate Dei*. Les études les plus importantes sont citées par E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (2^e éd., Paris, 1943), p. 338-340.

la grâce, si intimement liée avec l'expérience chrétienne, qu'il était presque impossible de la définir. Augustin semble trouver le maximum de communication directe avec son auditoire quand il parle tout simplement de la cité de Dieu à la première personne du pluriel³.

Il existe pourtant un chapitre du *De civitate Dei* (liv. XV, c. II) où, sans définir à proprement parler la cité de Dieu, Augustin formule certaines affirmations précises sur ses rapports avec Israël et avec la cité terrestre. Ce chapitre est, depuis longtemps, considéré comme important, mais plusieurs passages-clés semblent pouvoir être lus différemment, et les premiers interprètes divergent dans les conclusions qu'ils en tirent⁴. Cependant, en 1925, Hans Leisegang en a proposé une explication résolument platonicienne (ou néoplatonicienne), qui a reçu un très large accueil⁵.

Nous voudrions ici proposer une exégèse plus simple et plus littérale du chapitre en question, puis marquer brièvement les connexions entre cette exégèse et l'ensemble de la pensée sociale d'Augustin. Enfin, une comparaison des idées d'Augustin avec celles, notablement différentes, d'Éusèbe de Césarée, nous permettra de mieux mettre en relief l'authentique position augustinienne.

3. Par exemple *De Civitate Dei* (dorénavant *CD*), X, 7 (éd. DOMBART-KALB, Leipzig, 1928-29), I, 412 : « Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, cui dicitur in psalmo : *Gloriosissima dicta sunt de te, civitas Dei* ; cuius pars in nobis peregrinatur, pars in illis optulatur ». XIX, 23 (II, 399) : « *Huius autem praeclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus, hoc est civitas eius...* » *Enarr. in Ps.*, LXXXVI, 1 (P.L., 37.1100 s.) : « *Civitas quaedam in isto psalmo cantata et commendata est, cuius cives sumus in quantum christiani sumus ; et unde peregrinamur, quamdiu mortales sumus...* ».

4. Certains ont cité ce chapitre pour prouver la subordination de l'État à l'Église : ainsi H. REUTER, *Augustinische Studien* (Götha, 1887), p. 145, n. 3. D'autres y ont trouvé l'idée que la cité de Dieu sur terre est une image de la cité céleste : ainsi E. BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitanschauungen* (Tübingen, 1918), I, p. 20. La plus détaillée de ces premières interprétations est celle de H. HERMELINK, dans son article, *Die civitas terrena bei Augustin : Festgabe A. v. Harnack* (Tübingen, 1921), p. 320, n. 1 et 310 avec la n. 1. La thèse principale de H. est que la partie de la cité terrestre qui sert d'image à la cité céleste est en premier lieu l'État juif, en second lieu l'État en général.

5. HANS LEISEGANG, *Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei*, *Archiv f. Kulturgeschichte*, 16 (1925), pp. 127-158. Le contenu de cet article a d'abord fait l'objet d'une conférence, dont on trouvera un résumé dans les *Verhandlungen der 55. Versammlung deutscher Philologen u. Schulmänner in Erlangen* (Leipzig, 1926), pp. 31-32. Exemples d'usage des conclusions de Leisegang : E. LEWALTER, *Eschatologie u. Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins* : *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 55 (1934), pp. 12-17 ; P. BREZZI, *La concezione agostiniana della città di Dio e le sue interpretazioni medioevali* ; *Riv. Storica italiana*, ser. 5, vol. 3, fasc. 3 (1938), pp. 78-86. Les historiens allemands surtout se sont montrés disposés à construire leurs interprétations sur la thèse de Leisegang : par exemple V. STEGEMANN, *Augustins Gottesstaat* (*Heidelberger Abhandlg. z. Philos. u. ihrer Gesch.*, 15, Tübingen, 1928), pp. 40-52 ; C. V. VON HORN, *Beiträge zur Staatslehre St. Augustins nach De Civitate Dei I* (Breslau, 1934), pp. 20-24. Interprétation plus indépendante, mais du même type, chez G. TELLENBACH, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits* (*Forschg. z. Kirchen- u. Geistesgesch.*, 7, Stuttgart, 1936), Exc. II, pp. 202-204.

*
* *

Rappelons brièvement la place de notre chapitre dans le plan du *De civitate Dei*. Augustin a consacré les livres XI à XIV aux origines des cités terrestre et céleste ; il commence, avec le livre XV, à décrire leur développement dans l'histoire humaine. Dans le chapitre 1^{er}, il résume l'opposition générale entre les deux cités, qu'il trouve personnifiées en Caïn et Abel. Caïn, le citoyen de la terre, était l'aîné : ainsi tous les hommes naissent-ils dans le péché et ne sont qu'ensuite sauvés par la grâce. Caïn a fondé une cité, mais Abel n'en a pas fondé, car les saints appartiennent à une cité céleste, encore que celle-ci ne laisse pas d'avoir des citoyens sur la terre où elle accomplit son pèlerinage jusqu'à ce qu'arrive le jour de son règne éternel. Ensuite dans le chapitre II, Augustin examine la façon dont cette cité céleste a été préfigurée sur la terre. Ce chapitre est court, et il sera bon d'en avoir les principaux passages sous les yeux. Nous les reproduisons donc d'après l'édition de Dombart-Kalb (t. II, p. 60 s.).

Umbra sane quaedam civitatis hujus et imago prophetica et significandae potius quam praesentandae servivit in terris, quo eam tempore demonstrari oportebat, et dicta est etiam ipsa civitas sancta merito significantis imaginis, non expressae, sicut futura est, veritatis. De hac imagine serviente et de illa, quam significabat, libera civitate sic Apostolus ad Galatas loquitur : *Dicite mihi*
 5 *inquit sub lege volentes esse legem non audistis ?...*
 10 (Augustin cite tout au long *Gal. IV. 21-31*)

Haec forma intel-

30 *legendi de apostolica auctoritate descendens locum nobis*
 (p.61) *aperit, quem ad modum scripturas duorum testamentorum,*
veteris et novi, accipere debeamus. Pars enim quaedam
terrenae civitatis imago caelestis civitatis effecta est, non
se significando, sed alteram, et ideo serviens. Non enim
 5 *propter se ipsam sed propter aliam significandam est in-*
stituta, et praecedente alia significatione et ipse prae-
figurans praefigurata est. Namque Agar ancilla Sarrae
eiusque filius imago quaedam huius imaginis fuit ; et quo-
niam transiturae erant umbrae luce veniente, ideo dixit
 10 *libera Sarra, quae significabat liberam civitatem, cui rur-*
sus alio modo significandae etiam illa umbra serviebat :

Eice ancillam et filium eius ; non enim heres erit filius ancillae cum filio meo Isaac, quod ait Apostolus : Cum filio liberae. Invenimus ergo in terrena civitate duas

- 15 formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti civitati significandae sua praesentia servientem. Parit autem cives terrenae civitatis peccato vitiata natura, caelestis vero civitatis parit a peccato naturam liberans gratia ; unde illa vocantur vasa irae, ista vasa misericordiae...

Voici maintenant l'interprétation de Leisegang. Sa thèse générale est qu'en dépit des citations qu'il fait de saint Paul, Augustin a remplacé les purs contrastes de l'Apôtre par une hiérarchie (un *Stufenreich*) platonicienne⁶. Il distingue trois étages dans cette hiérarchie de sociétés :

1. Exemple : la *civitas Dei* dans les cieux.
2. Image : la *civitas Dei* sur la terre, avec Sara (et aussi Isaac) comme type.
3. Image de l'image : la *civitas terrena* dans son sens le plus étroit, avec Agar (et aussi Ismaël) comme type.

Leisegang propose ces trois étages :

1. *civitas caelestis spiritualis*.
2. *civitas terrena spiritualis*.
3. *civitas terrena carnalis*⁷.

Dans cette succession de sociétés, la cité de Dieu sur terre est une image de la cité de Dieu dans les cieux, et la cité terrestre prise dans son sens étroit, une image de la cité de Dieu sur terre⁸.

La meilleure critique de cette interprétation de Leisegang sera une analyse attentive du sens de *De civitate Dei*, XV, 2, car cette analyse montrera que cette hiérarchie ou *Stufenreich* est une construction qui n'a pas d'appui dans le texte. Augustin, nous l'avons vu, introduit ce chapitre quand il s'apprête à commencer l'histoire humaine des cités terrestre et céleste. Il lui faut d'abord résoudre cette question préliminaire : quel est le rapport de l'Israël de l'Ancien Testament à ces deux cités ? La réponse, telle qu'elle est donnée dans notre chapitre, est qu'Israël occupe une position unique. En lui-même, il était une partie de la cité terrestre, mais il avait une valeur de prophétie, selon laquelle il avait un rapport à la cité de Dieu.

Dans le premier paragraphe (p. 60, lignes 3 à 7), Augustin nous dit qu'une ombre ou une image prophétique de la cité céleste a existé sur

6. LEISEGANG. *Der Ursprung*, p. 133.

7. *Ibid.*, p. 134. Mais on ne cite aucun texte de S. Augustin pour appuyer cette assertion.

8. Dans la dernière partie de l'article (pp. 136 s.), Leisegang examine les sources de la vue de la société qu'il trouve dans *De Civ. Dei*, XV, 2 : ce sont, conclut-il, S. Ambroise à titre immédiat et finalement Philon.

terre tant qu'une telle image a été nécessaire. Autrement dit, la Jérusalem historique préfigurait la cité de Dieu jusqu'à la venue du Christ : à ce moment-là, Jérusalem et le royaume juif ont été détruits par les Romains⁹.

Augustin cite comme autorité biblique en faveur de cette vue, l'allégorie paulinienne de Sara et d'Agar développée dans l'épître aux Galates, VI, 21-31, puis il met l'idée du caractère prophétique de Jérusalem en rapport, tant avec sa propre vue des deux cités, qu'avec le symbole proposé par saint Paul.

Pour ce qui est du premier point (p. 61, lignes 2-6), Augustin dit qu'une portion de la cité terrestre est devenue une image de la cité céleste. Du fait qu'elle n'avait pas sa raison en elle-même, mais n'existait que pour en symboliser une autre, cette cité était encore dans un état de servitude¹⁰. Bref, l'Israël historique, en dépit de son caractère prophétique, était encore une portion de la cité terrestre¹¹.

Quant au second point, Augustin développe un ensemble assez compliqué de relations entre le symbolisme de la Jérusalem terrestre et le premier symbolisme de Sara et d'Agar. 1. Sara, tout comme la Jérusalem terrestre, symbolise la cité céleste (p. 61, lignes 10-11). 2. Agar symbolise la Jérusalem terrestre. Comme celle-ci était une image de la vraie cité de Dieu, Agar est l'image d'une image (p. 61, ligne 8). 3. Le rapport qui existe entre Sara et Agar est une image du rapport existant entre les deux cités, que ces personnages symbolisent respectivement. La Jérusalem terrestre est dans un état de servitude parce qu'elle n'existe que pour symboliser la cité de Dieu, et non pour elle-même ; Agar est la servante de Sara.

9. Pour Jérusalem comme *umbra* et *figura* de la cité céleste, cf. *Enarr. in Ps.*, LXXXVI, 5 (P.L., 37.1105) : « ...loquitur autem iste de civitate quadam, quam spiritualiter intelligit, cuius umbra et figura erat illa terrena ». In *Johann. Ev. tract.* XI, 2, n. 8 (P.L., 35.1479) : « Ideo illa Jerusalem in terra, umbra erat caelestis Jerusalem matris omnium nostrorum, quae est in caelo. » *Sermo IV.* 8 (9) (P.L., 38.37) : Cum enim Jerusalem quae fuit in terra, pertineat ad Vetus Testamentum, imaginem habet ad Jerusalem quae est in caelo, et pertinet ad Novum Testamentum. » Pour un énoncé général sur le caractère prophétique d'Israël dans son ensemble et donc sa destruction après la manifestation du Christ, cf. *De consensu evangel.* L.II (17)-14 (22) (CSEL, 43.17-21 ; P.L., 34.1050-1052).

10. Pour cette idée du symbolisme comme esclavage, cf. *De doctr. christ.*, III, 5(9) s. (P.L., 34. 68 s.), part. 9 (13) c. 70 : « Sub signo enim servit qui operatur aut veneratur aliquem rem significentem, nesciens quid significat... »

11. Augustin considère l'Israël historique sous trois aspects, dans *CD*. En lui-même, il est une portion de cité terrestre : cf. *CD*, XVII, 4 (II, 205) : « Haec dicuntur adversariis civitatis Dei ad Babyloniam pertinentes... ex quibus sunt etiam carnales Israëlitaë, terrenae Hierusalem, cives terrigenae. » XVII, 16 (II, 239 s.) : Augustin y cherche la signification de la *regina* dont il est question dans le *Ps.* 44.10 : « Ipsa est Sion spiritualiter... Ipsa est et Hierusalem eodem modo spiritualiter... Eius inimica est civitas diaboli Babylon, quae confusio interpretatur ; ex qua tamen Babylone regina ista in omnibus gentibus regeneratione liberatur et a pessimo rege ad optimum regem, id est a diabolo transit ad Christum... Cuius civitatis impiae portio sunt et Israëlitaë sola carne, non fide ; inimici etiam ipsi magui huius regis eiusque reginae. » Mais Israël est aussi, comme nous l'avons vu, une prophétie de la cité de Dieu. Et finalement, il contient un certain nombre des premiers membres de la cité de Dieu : *CD*, XVI, 3 (II, 127) : « In quo (sc. populo) Dei civitas et in sanctis peregrinata est, et in omnibus sacramento adumbrata ».

La Jérusalem terrestre, cité figurative, a été détruite après l'apparition sur la terre du Christ et de la cité de Dieu en son état d'itinérance : le fils d'Agar, Ismaël, a été chassé après la naissance d'Isaac, fils de Sara (p. 61, lignes 8-11).

Enfin, Augustin reprend sa thèse principale. La cité terrestre comprend deux parties : d'un côté, celle qui existe pour elle-même, sans signification figurative, de l'autre Israël, figure divinement disposée de la cité de Dieu.

Il est clair, d'après cela, que *De civitate Dei*, XV, 2 n'offre aucune base à la hiérarchie imaginée par Leisegang. Seule Agar, et non n'importe quelle société, est l'image d'une image. Seul Israël, et non n'importe quelle autre cité terrestre, est une image de la cité céleste. Et Augustin ne dit pas que la cité de Dieu en état d'itinérance sur la terre ait une relation d'image à la cité de Dieu dans les cieux.

*
* *

Si *De civitate Dei* XV,2 ne favorise pas l'idée d'un schéma néoplatonicien dans la doctrine des deux cités, il ne nous en donne pas moins des indications précises sur les relations existant entre la cité de Dieu, la cité terrestre en général et la cité terrestre telle qu'elle a reçu une destination spéciale en Israël. Quel rapport pouvons-nous mettre entre ces indications et l'ensemble de la pensée sociale de saint Augustin ?

En premier lieu, Augustin réaffirme ici la thèse fondamentale du *De civitate Dei* selon laquelle il n'y a, en fin de compte, que deux cités¹². Sous un certain angle, le but du chapitre est simplement de montrer que la situation particulière d'Israël s'harmonise parfaitement avec ce dualisme : car on peut considérer Israël comme une portion de la cité terrestre dont Dieu a fait une annonce prophétique de sa Cité.

En second lieu, contredisant ainsi l'interprétation de Leisegang, Augustin dénie ici que les deux cités aient entre elles un rapport d'image à exemplaire. Certes, Israël a une valeur prophétique, et donc une valeur d'image, à l'égard de la cité de Dieu, mais un rapport semblable n'existe pas pour la cité terrestre en général, qui ne symbolise rien au delà d'elle-même¹³.

Ces deux propositions sont de grande conséquence lorsqu'il s'agit de préciser les grandes lignes de la pensée d'Augustin en matière de société. Nous comprendrons mieux leur portée si nous observons que, formulées dans le *De civitate Dei* en termes de cité, elles le sont aussi bien ailleurs

12. *CD*, XII. I (I.511-12) ; XIV. I (II.3) ; XV. I (II.58) ; *En. in Ps.*, LXI, 6 (P.L., 36.733) : « Quid est, una civitas et una civitas ? Babylonia una ; Jerusalem una. Quibuslibet aliis etiam mysticis nominibus appelletur, una tamen civitas et una civitas ; illa rege diabolo, ista rege Christo. »

13. *CD*, XV. 2 (II. 61, lignes 14-15) : « Invenimus ergo in terrena civitate, duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem ».

en d'autres catégories-clefs. La théorie de deux cités est aussi bien une théorie de deux royaumes, et la Jérusalem terrestre peut aussi bien être présentée comme une prophétie de l'*ecclesia* que comme une prophétie de la cité de Dieu.

Le meilleur exemple d'un parallèle au *De civitate Dei* XV,2 en termes de royaume se trouve dans l'*Enarratio in psalmum CXIX*, où Augustin utilise également le symbole d'Isaac et d'Ismaël, et cite l'épître aux Galates. « L'Ancien Testament vient de Dieu, et le Nouveau Testament vient de Dieu, tout comme Ismaël et Isaac étaient d'Abraham. Mais Ismaël est référé au royaume terrestre, Isaac au royaume céleste. C'est pourquoi l'Ancien Testament a des promesses terrestres : une Jérusalem terrestre, une Palestine terrestre, un royaume terrestre, un salut terrestre, la victoire sur les ennemis, le grand nombre d'enfants, la fécondité des moissons. Autant de promesses terrestres. En figure, on les comprend spirituellement, de la façon dont la Jérusalem terrestre était un reflet (*umbra*) du royaume céleste, et le royaume terrestre un reflet du royaume des cieux¹⁴ ». La théorie des royaumes n'implique pas plus une hiérarchie des sociétés que la théorie des cités. Seul le royaume d'Israël, et non les royaumes humains en général, est une image du royaume céleste. Dans la mesure où il n'a aucune valeur symbolique, le royaume terrestre est une perversion, plutôt qu'un reflet, de l'ordre de Dieu. Même l'Empire tel qu'il existait à l'époque d'Augustin demeure une partie du royaume terrestre, et les chrétiens qui y exercent des fonctions officielles sont dans la servitude de Babylone¹⁵.

14. *Enarr. in Ps.*, CXIX.7 (P.L., 37.1603). Sur le royaume juif comme symbole du royaume céleste, cf. *Contra Faustum*, XIII. 4 (P.L., 42.283) : « ...nomenque ipsum Christi, quod non scimus nisi in regno Judaeorum in sacerdotibus et regibus institutum, ut non solum ille aut ille homo, sed universa gens totumque regnum prophetia fieret Christi christianique regni. » *CD*, XVII.6 (II.218) : « Regnum quoque isto modo etiam Saulis ipsius, qui certe reprobatus atque reiectus est, futuri regni erat umbra in aeternitate mansuri... » *De catech. rudibus*, XX.36 (P.L., 40.336) : « ...quod tamen regnum terrenum, regni spiritualis imaginem gessit. » *De vera religione*, XXVII.50 (P.L., 34.144) : « ...cujus historia Vetus Testamentum vocatur, quasi terrenum pollicens regnum ; quae tota nihil aliud est quam imago novi populi et Novi Testamenti pollicentis regnum coelorum. »

15. Pour une vue d'ensemble des deux royaumes, cf. *Enarr. in Ps.*, L.I.4 (P.L., 36.602) : « Est ergo regnum terrenum... hodie in isto saeculo, ubi est et regnum coeleste. Peregrinos habet cives suos utrumque regnum, regnum terrenum et regnum coeleste, regnum eradicandum et regnum in aeternum plantandum. Modo in hoc saeculo cives utriusque regni permixti sunt : corpus regni terreni et corpus regni coelestis commixtum est. Regnum coeleste gemit inter cives regni terreni et aliquando... quodammodo regnum terrenum angariat cives regni coelorum ; et regnum coeleste angariat cives regni terreni. » L'argumentation continue au cours du n. 6 (col. 604), où le service de l'Empire est présenté comme « aliqua genere Babyloniae negotia ». Dans *Enarr. in Ps.*, L.XI. 8 (P.L., 36.735-736), la notion de service imposé de force par un royaume aux citoyens d'un autre royaume, est exprimée en termes de cités. « Videamus si et nunc cives bonae civitatis administrant quosdam actus malae civitatis. Terrena omnis respublica, quandoque utique peritura ; cuius regnum transiturum est... terrena ergo respublica habet cives nostros administrantes res ejus. Quam multi enim fideles, quam multi boni et magistratus sunt in civitatibus suis, et iudices sunt, et duces sunt, et comites sunt, et reges sunt ? Omnes justi et boni, non habentes in corde nisi gloriosissima quae de te dicta sunt, civitas Dei (Ps. 86 3). Et quasi angariam faciunt in civitate transitura. »

Dans le *De civitate Dei*, XV,2, Sara et la Jérusalem terrestre sont des prophéties de la cité de Dieu, mais, dans un grand nombre d'autres passages, Augustin exprime cette annonce prophétique en termes d'*ecclesia*. Dans le *De catechizandis rudibus*, par exemple, il dit que la captivité de Jérusalem à Babylone a été un symbole de la captivité de l'*Ecclesia* sous les rois de ce monde¹⁶. Plus haut, dans le même ouvrage, la valeur prophétique d'Israël est exprimée dans les trois catégories d'*ecclesia*, de royaume céleste et de cité céleste. « C'est ainsi que, par des signes nombreux et variés des choses à venir — choses qu'il serait trop long de rappeler, et que nous voyons aujourd'hui accomplies dans l'*ecclesia*—, ce peuple a été conduit à la terre des promesses, où il devait régner temporellement et charnellement à la mesure de son désir : mais ce royaume terrestre était l'image du royaume spirituel. C'est là qu'a été fondée Jérusalem, la très illustre cité de Dieu : en son état de servitude, elle était un signe de cette libre cité, qui est appelée la Jérusalem céleste¹⁷ ».

Nous avons vu que, dans *De civitate Dei*, XV,2, Augustin parle de la société spécifiquement chrétienne en termes, soit de cité de Dieu, soit de royaume céleste¹⁸, soit d'*ecclesia*. Cela nous montre que les trois concepts sont, dans une certaine mesure, interchangeables. A l'occasion, d'ailleurs, Augustin exprime formellement leur équivalence. Dans le *De civitate Dei*, par exemple, il parle des philosophes « contre lesquels nous défendons la cité de Dieu, c'est-à-dire son *ecclesia*¹⁹ » ; il invoque les nombreuses prophéties « concernant le Christ et le royaume des cieux, qui est la cité de Dieu²⁰ », et il déclare : « C'est pourquoi, même ici-bas, l'*ecclesia* est le royaume du Christ et le royaume des cieux²¹ ». Les équivalences de ce genre sont généralement amenées par mode d'incise : ce n'est pas une

16. *De catech. rudibus*, XXI.37 (P.L., 40.337). Cf. aussi XIX.33 (334).

17. *Ibid.*, XX.36 (P.L., 40.336).

18. Le passage des *Enarr. in Ps.*, LI cité à la note 15, montre bien que « *regnum coeleste* » est synonyme de « *regnum coelorum* ». Augustin identifie de même « *regnum coelorum* » et « *regnum Dei* » : cf. *De gestis Pelagii*, V.15 (P.L., 44.329) : « Non enim aliud est *regnum Altissimi quam Dei regnum*, aut quisquam contendere audebit, aliud esse *Dei regnum*, aliud *regnum coelorum* ». Dans le reste du présent article, j'ai employé « royaume de Dieu » au sens le plus usuel. L'expression a, en latin (et en grec), un sens plus dynamique, et sans doute « règne de Dieu » en serait-il une meilleure traduction.

19. *CD*, XIII.16 (I.574). Voir aussi VIII.24 (I.360), XVI.2 (II.124), *Enarr. in Ps.*, XCVIII.4 (P.L., 37.1261). On pourrait citer bien d'autres textes en faveur de cette identification, et je n'en connais aucun qui la contredise.

20. *CD*, XVII.1 (II.198) ; cf. *Enarr. in Ps.*, CXLVI.9 (P.L., 37.1904).

21. *CD*, XX.9 (II.429). Voir aussi *Quaest. in Heptat.*, VII.49 (P.L., 34.821) : « Tunc tradet regnum Deo et Patri (I Cor. 15. 24) : quod *regnum ipsa ecclesia est, rex ipse cujus figuram vovens ille (sc. Jephthe) gestabat* ». *Sermo CCLI*. 4 (P.L., 38.1169) : « ...*minimus vocabitur in regno coelorum (Mt. 5.19)*. Sed in quo regno coelorum ? In *ecclesia quae modo est, quia et ipsa vocatur regnum coelorum*. » Cette identification du *regnum Dei* et de l'*ecclesia*, *qualis nunc est* se comprend mieux à la lumière de l'explication que donne Augustin du sens de *regnum Dei* : cf. *De div. quaest.*, LXIX.3 (P.L., 40.76) : « *Regnum ejus sunt in quibus nunc regnat per fidem*. Aliter enim dicitur *regnum Christi secundum potestatem divinitatis, secundum quod ei cuncta creatura subjecta est, et aliter regnum ejus dicitur ecclesia, secundum proprietatem fidei quae in illo est*. In *Joann. ev. tract. CXV*. 2 (P.L., 35.1939) : « *Quid est enim ejus regnum nisi cre-*

raison pour nier qu'Augustin emploie les trois termes à propos de la même société. Il n'avait pas à mettre ce point davantage en lumière devant un auditoire qui avait déjà conscience d'appartenir à cette société.

Les historiens modernes n'ont généralement pas pris ces affirmations d'Augustin dans leur sens naturel ; ils ont fait des distinctions, celle, par exemple, entre « Eglise » et cité de Dieu²². On peut trouver une nouvelle preuve du caractère non-augustinien de semblables distinctions, dans le fait qu'Augustin lui-même exprime ses vues fondamentales sur la société chrétienne dans les trois terminologies. Il dit aussi bien du royaume de Dieu, ou de la cité de Dieu, ou de l'*ecclesia*, que des membres de la société

dentem in eum... ? » *Sermo VIII*, 1 (P.L., 38.67) : « Virga significat regnum Dei : idemque regnum Dei esse utique populum Dei ».

On sent une certaine tension dans des passages tels que *CD*. XX.9, où Augustin affirme que même l'*ecclesia* telle qu'elle existe présentement peut être appelée le royaume de Dieu. Mais cette tension ne vient pas d'une ambiguïté dans la position de saint Augustin, elle vient seulement de sa peur d'être mal compris. Comme nous le verrons (cf. n. 26), la société chrétienne comprend deux parties dont les conditions sont bien différentes, celle qui en existe présentement sur la terre, celle qui en existe présentement et en existera dans le ciel. *Ecclesia* sans autre précision désigne généralement la partie terrestre, *regnum Dei* sans autre précision, le ciel et le monde à venir. Cf. par ex. *Sermo CCLI*. 2 (P.L., 38.1168) : « Super numerum modo in ecclesiam intrare possunt, in regnum coelorum non possunt ». En conséquence, quand les deux notions prises dans leur généralité sont identifiées, il pourrait y avoir danger de confondre l'*ecclesia* telle qu'elle existe présentement avec le royaume de Dieu tel qu'il sera un jour.

Mais ce danger n'a pas amené Augustin à renoncer à l'identification. En premier lieu, tel texte du genre de *Ml*. 5.19 lui impose d'admettre que le royaume de Dieu comprend des hommes qui ont enfreint les commandements du Christ : on ne peut donc séparer le royaume, tout parfait, soit-il, de l'Eglise, toute imparfaite qu'elle soit. En second lieu, l'identification s'impose par le mouvement même de la pensée foncière d'Augustin. Pour lui, la société des chrétiens sur la terre, avec toutes ses fautes, est la société chrétienne, et il ne peut la concevoir autrement. Sa pensée se comprend au mieux dans la terminologie de la *CD*, où il n'était guère question de la fameuse *exegetische Notwendigkeit*. Vraiment, il n'y a qu'une seule société chrétienne, la cité de Dieu, avec ses deux parties, celle qui existe présentement sur la terre, celle qui existe et existera dans les cieux. Si distinctes soient-elles, Augustin ne nie jamais que la cité de Dieu en son état d'itinérance ne soit la cité de Dieu.

22. Cf. GILSON, *op. cit.* (note 2), p. 238. La façon dont Gilson raisonne est à noter : « ...l'Eglise n'est pas la cité de Dieu, car cette cité est la société de tous les élus passés, présents ou futurs ; or, il y a manifestement eu des justes avant la constitution de l'Eglise du Christ ; il y a malheureusement, hors de l'Eglise et peut-être jusque parmi ses persécuteurs, de futurs élus qui se soumettront à sa discipline avant de mourir ; enfin et surtout il y a dans l'Eglise beaucoup d'hommes qui ne seront pas du nombre de élus : *habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum.* » Mais Augustin pense qu'il y avait des membres de l'*ecclesia* avant le temps du Christ : cf. *Sermo IV*. 11 (P.L., 38.39) et Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel: Ahandlungen über Theol. u. Kirche. Festsch. K. Adam*. Düsseldorf, 1951, p. 79-108. Augustin pense aussi que la cité de Dieu en son état d'itinérance a de futurs citoyens parmi ses ennemis apparents, tandis que d'autres, liés en apparence avec elle par les sacrements, n'auront point de part avec elle en sa condition glorieuse : cf. *CD*, I.35 (r. 51). Le sujet de la phrase citée par Gilson (*habet secum*, etc.) est *Dei civitas*.

La façon dont Gilson raisonne représente en réalité un essai pour traduire Augustin dans une autre terminologie que la sienne, historiquement liée avec celle-ci d'ailleurs. Tandis qu'Augustin connaît une *ecclesia* à la fois *peregrina* et *coelestis* (cf. *Sermo CCXLI*. 9 (11) : P.L., 39.1500), l'Eglise de Gilson semble se réduire à la *peregrina*. Tandis qu'Augustin connaît une *civitas Dei* qui est à la fois en itinérance sur la terre et installée dans le ciel, la cité de Dieu de Gilson semble ne présenter que ces derniers traits. Une semblable traduction de la pensée d'Augustin en une terminologie différente, même faite avec la plus grande attention, empêche plus qu'elle ne favorise, une vraie compréhension historique de notre docteur

chrétienne sont apparus sur terre avant la venue du Christ comme tête et roi de cette société²³, et que cette société est, sur terre, un mélange de bons et de mauvais²⁴; finalement, et c'est le plus notable, dans les trois lignes d'expression, un vigoureux contraste est toujours mis entre le mode terrestre actuel de la société chrétienne, et sa gloire finale. C'est ainsi que la cité de Dieu en son état d'itinérance, serve sous la cité terrestre et n'existant que par la foi, est caractérisée par contraste avec la cité céleste d'en haut²⁵. Mais le même contraste existe entre l'état présent et la condition future de l'*ecclesia* et du royaume de Dieu²⁶.

Partant de *De civitate Dei*, XV, 2, nous avons été jusqu'aux catégories fondamentales de la pensée d'Augustin sur la société. Il a conscience d'être membre d'une société chrétienne qui, sous différents aspects, peut être appelée la cité de Dieu, ou le royaume de Dieu, ou l'*ecclesia*. Cette société est céleste par essence et par destination, mais elle a été préfigurée sur terre par Israël, et elle a reçu une réalisation partielle sur terre par le Christ. Mais au-delà de cette société authentiquement chrétienne, il existe la société humaine en général, cité terrestre et royaume terrestre. Cette société, qui comprend les royautés humaines et l'empire, n'a pas de rapport positif, en particulier par un rapport d'image, avec la société chrétienne du ciel. Pas davantage la venue du Christ et la diffusion du christianisme n'ont détruit la continuité de la cité terrestre ou sa royauté : l'Empire romain est toujours Babylone.

*
* *

Il y a bien des penseurs avec lesquels on pourrait comparer la position d'Augustin, mettant ainsi celle-ci en meilleur relief. Le mieux est de prendre Eusèbe de Césarée²⁷, car il a été affronté à la même question foncière

23. Pour la cité de Dieu, cf. *CD*, XVI.3 (II.127); *Enarr. in Ps.*, LXL.4 (P.L., 36.732). Pour le royaume de Dieu, cf. *CD*, XVII.10 (II.229). Pour l'*ecclesia* : *CD*, XVIII.51 (II.337); *Enarr. in Ps.*, CXXVIII.2 (P.L., 37.1689-90), XC sermo II. 1 (II.58 s.). La même idée peut aussi s'exprimer en termes de corps du Christ : *De catech. rudibus*, III (6) (P.L., 40.313 s.).

24. Pour la cité de Dieu, cf. *CD*, I.35 (I.51); *Enarr. in Ps.*, C. 13 (P.L., 37.1292-93). Pour le royaume de Dieu, cf. *CD*, XX.9 (II.428 s.); *In Joan. ev. tract.* LXVIII.2 (P.L., 35.1814 s.), CXV.2 (1939 s.). Pour l'*ecclesia*, cf. *Enarr. in Ps.*, CXXVI. 8 (P.L., 37.1673). On peut voir d'autres références dans l'index de Migne, s. v. *ecclesia* (P.L., 46.267).

25. Par exemple *CD*, I, praef. (1.3).

26. *CD*, XX. 9 (II.428-29). Pour le royaume de Dieu, voir aussi *In Joann. ev. tract.* LXVIII.2 (P.L., 35.1814 s.) et CXV. 2 (1939 s.). Pour l'*ecclesia*, cf. *Enchirid.*, 56 (P.L., 40.258), *Enarr. in Ps.*, CXXXVIII. 4 (37.1776), *Sermo CXXI.* 9 (II) : P.L., 39.1499 s.

27. Pour une introduction générale aux œuvres d'Eusèbe, voir B. ALTANER. *Patrologie* (Freiburg, 1938), p. 141-47, avec bibliographie mise à jour dans l'édition italienne (Rome, 1944, p. 151-56). On s'est intéressé, ces dernières années, aux idées politiques et sociales d'Eusèbe : cf. N. H. BAYNES. *Eusebius and the Christian Empire, Mélanges Bidez* (Annuaire de l'Inst. de philol. et d'hist. orient., II, Bruxelles, 1934), pp. 13-18; E. PETERSON. *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935), pp. 71 s.; H.-G. OPITZ. *Euseb von Cäsarea als Theolog und Zeitsch. f. Ntl. Wiss.*, 34 (1935), pp. 1-19; H. EGER. *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea, ibid.*, 38 (1939), pp. 97-115; H. BERKHOF. *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (Amsterdam, 1939).

qu'Augustin, mais lui a donné une réponse bien différente. Bien que le sac de Rome de 410 en ait été l'occasion immédiate, le *De civitate Dei* est foncièrement une solution du problème plus ancien du rapport à mettre entre Rome et le christianisme. La réponse d'Augustin est qu'il n'y a aucun lien essentiel entre l'Empire romain et l'*ecclesia* chrétienne. Eusèbe par contre, considère la réalisation d'un unique Empire chrétien comme le but de toute l'histoire. Même dans ses premiers écrits, il insiste sur l'appui que le christianisme et Rome, la monarchie du Christ et celle d'Auguste, reçoivent l'un de l'autre. Pour lui, l'Empire romain et l'*ecclesia* chrétienne ne sont pas seulement liés de façon essentielle : ils tendent à s'identifier.

Les idées-clefs de sa pensée sociale sont, en conséquence, organisées de façon différente. Il commence de la même manière, avec une société chrétienne qui peut être appelée cité de Dieu, ou royaume de Dieu, ou *ecclesia*²⁸. Mais, à la différence d'Augustin, Eusèbe ne voit pas un contraste constant à travers l'histoire, entre cette société chrétienne et la société humaine en général : l'histoire porte plutôt témoignage du triomphe chrétien et de la montée de toute société vers une forme chrétienne. Ce triomphe comporte deux moments : le polythéisme païen disparaît devant le christianisme et l'*ecclesia*. Et donc aussi la royauté humaine doit être transformée et christianisée, le particularisme et la polyarchie doivent disparaître devant un Empire romain voulu par la Providence divine²⁹. Contrastant avec la distinction faite par Augustin à l'intérieur de la société humaine, entre deux cités ou royaumes, un terrestre et un céleste, Eusèbe arrive à dire que la cité de la terre est devenue la cité de Dieu³⁰ et que la monarchie de Constantin apporte aux hommes le royaume de Dieu³¹.

La société humaine sur terre, qu'Eusèbe tend à identifier avec l'*oikoumene*³², est pour lui une image de l'exemplaire qu'est la société chrétienne du ciel. L'*ecclesia*, cité de Dieu sur la terre, est ici-bas comme une image de la cité des cieux³³. Le royaume et l'empire de Constantin resplendissent comme une image du royaume céleste³⁴. En conséquence, contrastant avec celle d'Augustin, la synthèse finale d'Eusèbe unit Rome et le christianisme beaucoup plus qu'elle ne les sépare. Elle aboutit à l'idéal d'une société unique, à la fois romaine et chrétienne, copie terrestre d'un original céleste.

28. Cf. par ex. *Commentaria in Ps.*, LXXXVI (P.G., 23.1045), LXIV (625).

29. Pour ce développement chez Eusèbe, cf. PETERSON, *op. cit.*, p. 71 s.

30. Voir *Commentaria in Isaiam*, XIX.18 (P.G., 24.232) ; I.27 (100).

31. *Disc. à Constantin*, II. 2 (éd. I. HEIKEL, dans GCS, 7. Leipzig, 1902, p. 199).

32. Cf. par ex. *Comment. in Ps.*, LXXXVIII (P.G., 23. 1089-92), XCII (1185-88), LXXI (801-805), *Disc. à Constantin*, XVI (éd. HEIKEL, p. 248-54).

33. Cf. les passages cités n. 28, et aussi *Comment. in Isaiam*, XLIX. 11 (P.G., 24. 436) et LI.17 (449).

34. Les textes les plus significatifs sont dans le *Disc. à Constantin*, I,6-III.5 (éd. HEIKEL p. 198-201).

Ce contraste extrême entre Eusèbe et Augustin s'explique par leur rapport avec la tradition primitive de la pensée chrétienne en matière de société. Ils représentent les deux grandes réponses nées d'un effort fait pour appliquer, dans un monde nouvellement christianisé, les idées des trois premiers siècles. A l'époque qui a précédé Constantin, les chrétiens s'étaient considérés eux-mêmes comme les membres d'une société, à certains égards comparable à celle de Rome : eux aussi formaient une cité, et un peuple, et un royaume. Mais, en même temps, ils s'étaient nettement distingués eux-mêmes d'une Rome qui était païenne : il y avait deux sociétés bien distinctes, et la cité de Dieu n'était pas la cité du monde. La conversion générale des Romains forçait à repenser les choses. On pouvait penser qu'en se convertissant, Rome était devenue la cité de Dieu et que le contraste entre les deux cités avait disparu. Mais on pouvait aussi estimer que le contraste était foncier, et qu'il persistait même dans un Empire christianisé. Eusèbe choisit la première voie, Augustin la seconde.

Aucun des deux n'essayait de répondre à quelque question touchant « l'État ». Le concept d'État est un produit relativement tardif du processus des idées médiévales ; il suppose une distinction entre un « surnaturel » spécifiquement chrétien et un « naturel » qui garde sa validité en dehors du christianisme. Mais c'est là une forme de pensée demeurée étrangère, tant à Eusèbe qu'à Augustin, et il est impossible de traduire en ces termes-là ce qu'ils disent de l'Empire romain. Pour Augustin, l'Empire est trop bas, il représente une perversion de l'ordre chrétien et naturel. Pour Eusèbe, il est trop haut, il représente une manifestation terrestre du royaume de Dieu.

Ce contraste entre Eusèbe et Augustin a une signification historique : il représente assez bien le contraste entre l'Orient grec et l'Occident latin. A Byzance, et même plus tard encore en Russie, on concevait foncièrement les choses en termes d'une unique société chrétienne universelle, sous l'autorité d'un empereur ou d'un tsar. En Occident, au contraire, durant toute la période ancienne, la cité de Dieu était tenue pour distincte de l'Empire. C'est ainsi que Grégoire le Grand, par exemple (590-604), est bien l'écho d'Augustin lorsqu'il dit qu'un chrétien engagé au service de l'Empire, est dans la servitude de Babylone³⁵. Il est vrai que, même en Occident, on est arrivé à penser que la cité de Dieu avait absorbé la cité et la royauté terrestres, et qu'elle dominait la société humaine. L'histoire devint celle, non de deux cités, mais d'une seule³⁶. On peut dater le début du Moyen Age de cette nouvelle façon de voir les choses :

35. S. GRÉGOIRE. *Register*, VIII.33 (*M.G.H., Epist.* II.35). Parallèle chez S. Augustin cf. *supra*, n. 15.

36. Le texte médiéval classique est celui d'OTHON DE FREISING, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, V, prol. (éd. A. HOFMEISTER, Hanovre-Leipzig, 1912, p. 228).

la pensée de l'Occident médiéval en matière de société peut, en conséquence, tout comme celle de l'Orient byzantin, être caractérisée par le sentiment de la victoire de la société chrétienne. Il n'y a pas lieu de voir là une adoption des idées eusébiennes. Augustin avait vu une cité de Dieu transcendant toute royauté humaine, tout ordre, toute règle, toute sujétion humains, et sa vision des choses est demeurée puissamment active même dans la nouvelle société unifiée. Ni les rois, ni les papes ne furent à même, en Occident, d'établir un gouvernement unique universel comme celui des empereurs orientaux. Les hommes de pensée occidentaux, tant du côté royal que du côté pontifical, n'ont pas non plus démontré que le christianisme détermine directement le gouvernement et la royauté des hommes. Finalement, même pour la période du « moyen âge », il est resté un contraste foncier entre, d'un côté, un monde byzantin concevant la société chrétienne à la façon d'Eusèbe, et d'un autre côté, une Europe occidentale qui la pensait à la lumière des énoncés de saint Augustin sur la cité de Dieu.

F. EDWARD CRANZ.
Connecticut College.