

## Le thème de la Cité de Dieu dans le protestantisme américain

Les écrivains protestants ont souvent insisté sur les relations étroites qu'ils perçoivent entre la pensée de saint Augustin et certains aspects du protestantisme. On acceptera volontiers le jugement récent de Walter Horton, que « Luther et Calvin le regardaient comme le plus grand des Pères. » (*Christian Theology : an ecumenical approach*, p. 238) On reconnaîtra également que les plus grands des théologiens protestants modernes se réclament d'Augustin. Ainsi, pour me contenter d'Américains, Paul Tillich veut-il être augustinien dans sa « philosophie de la religion », où il s'en prend à ce qu'il appelle la « dissolution thomiste de la solution augustinienne. » (*Two Types of the Philosophy of Religion*, p. 8.) Et Tillich déclare à ses étudiants : « Si vous voulez me donner une étiquette, appelez-moi un augustinien. » (*History of Christian Thought*, 2d ed., p. 98.)

Reinhold Niebuhr voit en Augustin « le premier grand réaliste de l'histoire de l'Occident » (*Christian Realism and Political Problems*, p. 120.) et il en prescrit l'étude en vue d'une solution des perplexités du monde moderne. Richard Niebuhr note la parenté entre la pensée d'Augustin et l'humanisme délicat de Calvin (*Christ and Culture*, p. 217), lequel aurait été repris, en Angleterre par John Wesley, en Amérique par Jonathan Edwards. Et il affirme, en tête de son ouvrage sur « le Christ et la Culture », que « *Isaïe*, 10, *I Cor.*, 12 et la *Cité de Dieu* d'Augustin indiquent le contexte dans lequel les relativités de l'histoire prennent un sens. » (l. c., p. x) Jonathan Edwards est un théologien de valeur du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont on a souvent remarqué les traits augustinisants. De lui un auteur déjà cité écrit : « Si le centre de l'évangile est demeuré pour lui là où Calvin l'avait placé (dans la suzeraineté de Dieu et la dépendance de l'homme), ce fut parce qu'il avait lui-même pénétré au cœur de l'expérience religieuse de saint Augustin. » (Walter Horton, *Realistic Theology*, p. 19.)

Dans l'ensemble, la théologie protestante d'Amérique affirme donc sa parenté augustinienne. Il y a sans doute des voies discordantes. Un cer-

tain Nathaniel Taylor, enseignant la théologie à Yale de 1822 à 1858, se permettait de penser que, comme théologien, n'importe quel pasteur en Nouvelle-Angleterre est supérieur à Augustin. (Cf. Roland Bainton : *Yale and the Ministry*, p. 98.) Mais c'est là un paradoxe que l'on ne peut prendre sérieusement.

On doit donc se demander ce qui, dans l'œuvre immense d'Augustin, a retenu l'attention des protestants. Les thèses excessives du protestantisme classique sur la corruption totale de l'homme par le péché originel, celles du calvinisme sur la double prédestination, se rattachent à une certaine interprétation d'Augustin. Ce que l'on ne remarque pas si souvent, c'est que, dès le xvi<sup>e</sup> siècle, les courants les plus radicaux du protestantisme relèvent d'une lecture assez particulière de la *Cité de Dieu*. Les sectes anabaptistes, spiritualistes ou apocalyptiques que Luther et Calvin combattirent poursuivaient une vision qu'un historien caractérise ainsi : « Alors que les catholiques et les protestants persévéraient sous l'égide du *Corpus christianum* médiéval, les 'réformateurs radicaux' insistaient sur le *Corpus Christi* des fidèles. » (R. Friedmann, *Church History* (Chicago), mars 1958, p. 73). Le moyen âge s'était conçu plus ou moins exactement comme la réalisation politicoreligieuse de la Cité de Dieu. Les Grands Réformateurs, Luther, Calvin, Zwingli, gardaient la même conception de la chrétienté. Au contraire, les réformateurs d'extrême-gauche voyaient la Cité de Dieu comme un phénomène purement spirituel, mais présent cependant dans leurs conventicules à eux. Sans doute, ils ne connaissaient guère Augustin. Ils étaient, pour une grande part, incultes. Ceux qui ne l'étaient pas méprisaient trop la tradition pour s'intéresser aux Pères. Il demeure qu'avec eux un thème augustinien rebondit. La Cité de Dieu et la Cité du Monde s'étaient plus ou moins confondues au cours du moyen âge pour devenir le Corps de la Chrétienté. Le déclin du moyen âge avait montré l'impossibilité d'une théocratie à l'échelon universel. Avec ces disciples émancipés de Luther, la Cité de Dieu est un phénomène purement eschatologique et spirituel, mais réalisé dans chaque prédestiné et montré au jour dans les ecclésiologies des élus. Elle n'attend de la Cité du Monde que persécution. Et la Cité du Monde, sous la forme des autorités politiques et ecclésiastiques tant protestantes que catholiques, lui fournit ce qu'elle attend, la persécution.

La contribution typiquement américaine au développement protestant se rattache précisément à cette notion sectaire de la Cité de Dieu. Les sectes trouvèrent dans le Nouveau Monde un havre protecteur. Là elles purent, d'abord, se réfugier, puis se développer. Des héritiers directs des groupements radicaux du xvi<sup>e</sup> siècle fleurissent encore aux États-Unis après avoir disparu d'Europe. Ainsi les Mennonites, fils du prêtre hollandais Menno Simons, forment un groupe restreint, mais respecté. La recherche de la Cité de Dieu a également caractérisé les Puritains de la Nouvelle-Angleterre, mêlant alors l'esprit des sectes à leur calvinisme

originel. Par les Puritains elle a marqué l'ensemble du protestantisme d'Amérique. Dans son livre suggestif, *The Kingdom of God in America*, Richard Niebuhr montre que le protestantisme américain a toujours été caractérisé, non pas, comme celui d'Europe, par son souci de la justification par la foi, mais bien par sa conception du royaume de Dieu. Celle-ci a passé par trois phases que Niebuhr énumère ainsi : « Dans la période primitive, quand on creusait les fondations sur lesquelles nous avons dû construire, 'royaume de Dieu' voulait dire 'souveraineté de Dieu' ; dans la période créatrice de réveil et de renouveau, cela signifiait 'règne du Christ' ; et seulement dans la période la plus récente cela en est venu à signifier 'royaume terrestre'. » (l. c., p. x).

A ces remarques on peut ajouter que, depuis les Mormons d'hier aux Témoins de Jéhovah d'aujourd'hui, c'est en Amérique que naissent les nouvelles religions pseudo-chrétiennes où l'on identifie une secte, l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours (vrai nom des Mormons) ou la Société de la Tour de Guêt (désignation officielle des Témoins de Jéhovah) avec la Cité de Dieu, tout le reste formant la Cité de Satan.

Tout ceci pose une question qui va maintenant nous occuper. Les théologiens américains se rendent compte de cette étrange survie de la notion de Cité de Dieu en Amérique. A la lumière de leur expérience, que pensent-ils de l'originale Cité de Dieu de saint Augustin ? Et à la lumière du *De Civitate Dei*, que pensent-ils de leur expérience de protestants américains ?

On trouve évidemment pas mal de courants non réfléchis qui, à un niveau infrathéologique, identifient encore l'Amérique et la Cité de Dieu : 'démocratique' tend à signifier 'chrétien', et 'non américain' équivaut à 'non chrétien'. Mais nous ne nous arrêterons pas à ce niveau.

On rencontre encore des théologiens de valeur qui ne se sont pas posé ces questions, du moins dans leurs écrits. J'ai parcouru en vain, parmi les hommes d'aujourd'hui, les œuvres de Neils Ferré et de Paul Minear. Ils mentionnent Augustin de temps à autre. C'est tout.

Au contraire, les plus grands noms de la théologie américaine d'aujourd'hui ont réfléchi à ces problèmes : les deux frères Reinhold et Richard Niebuhr, et Paul Tillich. Il ne s'agit pas ici de faire une étude systématique de leur pensée<sup>1</sup>, mais de suivre un thème qui revient fréquemment chez eux. Un examen de ce thème nous permettra de juger de l'importance de la Cité de Dieu dans le protestantisme américain.

---

1. Toutes choses égales, j'espère publier dans quelque temps une étude critique sur la Christologie de Paul Tillich.



Richard Niebuhr<sup>2</sup> nous a présenté l'histoire du protestantisme en Amérique comme constituant la recherche d'une théocratie. Lui-même envisage cette recherche dans la ligne de la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Il émet en effet le vœu que son ouvrage sur « le Royaume de Dieu en Amérique » puisse servir de pierre d'attente « au travail d'un Augustin américain qui écrira une *Cité de Dieu* retraçant l'histoire de l'éternelle cité dans ses rapports avec les civilisations modernes au lieu de ses rapports avec l'ancienne Rome. » (*The Kingdom of God in America*, p. XIV.) Niebuhr se rend bien compte que les États-Unis, que ce soit dans leurs établissements religieux ou dans leurs institutions politiques, n'ont pas établi sur terre la Cité de Dieu. Dans la mesure même où l'on a cherché à identifier du relatif à l'absolu, on devait échouer. Une telle identification constitue même, dit-il au début de *The Meaning of Revelation* (p. VIII-IX), « la grande source du mal en cette vie. » Mais on devait encore échouer si l'on envisageait les rapports entre la Cité de Dieu et la Cité du Monde comme Augustin lui-même les concevait. Car la théologie d'Augustin, sur ce point, laisse à désirer. Dans son ouvrage *Christ and Culture*, Niebuhr ramène à cinq les théologies de la culture que le Christianisme a élaborées. Par théologie de la culture il s'agit d'entendre les rapports entre le Christ et la Cité du Christ d'une part, l'humanisme et la Cité de l'Homme d'autre part. La typologie de Niebuhr en cette matière reprend et modifie celle de l'allemand Ernst Troeltsch. Les trois types de rapports distingués par Troeltsch deviennent cinq chez Niebuhr.

Un *premier* type de relations entre le Christ et la culture est une relation d'opposition. Le Christ condamne la culture. Cela aurait été, dit Niebuhr, la position de Tertullien, d'Hermas et d'autres auteurs post-apostoliques. Parmi les modernes ce serait la position de Tolstoï.

Un *deuxième* type s'efforce d'accommoder le Christ et la culture : position des Gnostiques, d'Abélard, et plus récemment, de Ritschl dans le protestantisme allemand.

Un *troisième* type remarque que la transcendance du Christ n'empêche pas l'Incarnation ; la grâce s'insère dans la nature sans la détruire ; la Cité de Dieu respecte les structures de la Cité de l'Homme. De l'un à l'autre il y a aspiration et accomplissement, désir naturel (dirons-nous) et son assouvissement. Niebuhr attribue cette attitude à Clément d'Alexandrie, à saint Thomas d'Aquin, au Pape Léon XIII.

---

2. Richard Niebuhr est professeur à *Yale Divinity School*. Il est le frère cadet de Reinhold Niebuhr. Son fils, Richard Niebuhr, jr., est professeur à *Harvard Divinity School*.

Un *quatrième* type voit le rapport entre le Christ et la culture selon un rythme dialectique. Ni opposition, ni compromis, ni synthèse : il y a plutôt paradoxe existentiel, ce que Niebuhr appelle un dualisme. Les deux Cités sont affirmées et dominent l'expérience tour à tour, inséparablement unies et distinguées, sans divorce et sans fusion possible. Position, nous dit-on, de saint Paul, de Marcion, de Luther, de Kierkegaard.

Enfin, on peut concevoir une conversion de la culture au Christ, une profonde *metanoia* par laquelle la culture humaine devient « une vie humaine transformée dans et pour la gloire de Dieu ». (l. c., p. 196.) Ce serait la conception de l'évangile de Jean, de saint Augustin, de Calvin et, chez les modernes, de l'anglican F. D. Maurice.

Comment Niebuhr présente-t-il ici la pensée augustinienne ? Il nous renvoie à plusieurs ouvrages d'Augustin, les *Tractatus in Joannem*, les *Confessions*, et surtout la *Cité de Dieu*. Niebuhr ne cherche pas à faire trop facilement entrer Augustin dans son schème typologique à cinq compartiments. Il reproche au contraire à C. N. Cochrane de ramener la pensée augustinienne à un point unique ou central, « la régénération de la société humaine par le remplacement des principes païens par les principes trinitaires », thème que « Augustin conduirait à son point culminant dans la *Cité de Dieu*. » (l. c., p. 206.) Niebuhr n'accepte pas ce jugement. Car il ne faut pas oublier, dit-il, que le monachisme d'Augustin et son antithèse entre les deux Cités l'apparente au type (1) ; que son néoplatonisme lui donne des tendances synthétiques dont saint Thomas se réclamera à juste droit ; que d'autre part le livre XIX de la *Cité de Dieu* conçoit l'état et l'ordre politique selon un schème nettement dualiste. On trouve donc chez Augustin, non pas un type unique des rapports du Christ et de la culture, mais bien nos types (1), (3), (4) et, nous y venons, (5).

Car malgré tout, le trait dominant est celui d'une transformation de la culture par le Christ. Ce qui est unique, chez Augustin, ce n'est pas que lui-même soit un vivant exemple de transformation d'un humanisme en christianisme : même parmi ceux qui penchent vers d'autres solutions, il en est qui ont passé par l'expérience de la conversion. « Ce qui distingue Augustin, c'est que sa théorie dédouble pour une large part sa démonstration. » (l. c., p. 209.)

L'itinéraire intellectuel d'Augustin est ainsi retracé par Niebuhr. Le livre XIII des *Confessions* (ch. xxvii, xxxi, xxxiii) montre la découverte extatique de la bonté et de la beauté de la création, mais à la lumière de la connaissance amoureuse de la Trinité. La *Cité de Dieu* montre cette bonté rejetée par la volonté de l'homme ; le péché est désobéissance à Dieu et attachement à un bien créé comme s'il était absolu. De là viennent les désordres psycho-physiques de l'homme (ch. xiv, 15 ff) et sa tendance à briser tout ordre social (xii, 27 ; xviii, 2 ; xix, 5). Mais le Christ restaure cette culture corrompue et soigne cette nature pervertie. Il « transforme les émotions humaines, non en substituant la raison à

l'émotion, mais en orientant la crainte, le désir, la peine et la joie vers leur objet vrai. » (p. 214.) La vie chrétienne entraîne donc une conversion, ou plutôt une re-conversion de la volonté et, par suite, de toutes les activités de l'homme. Il y a place pour toutes les sciences, pour les arts et les techniques, qui deviennent alors des instruments de l'amour de l'homme pour Dieu. La vie chrétienne transforme la culture.

Pourtant Augustin, nous dit Niebuhr, n'a pas envisagé une totale transformation dans l'histoire. La Cité de Dieu gagne sur la Cité de l'Homme mais la Cité de l'Homme ne sera jamais totalement la Cité de Dieu. Augustin n'a pas prévu une véritable théocratie comme réalisation terrestre de la Cité de Dieu. « Ce qui est présenté à la place est la vision eschatologique d'une société spirituelle faite de quelques élus et des anges, vivant en parallèle éternel avec la société des damnés. » (p. 216.) Les élus sont sauvés; mais ils ne sauvent pas l'humanité; ils ne sont pas sauveurs.

Ici Niebuhr ne veut pas suivre Augustin. Celui-ci a posé les fondements, mais n'a pas terminé la construction. Il a vu la bonne direction, mais n'a pas atteint le but. Or, si l'ensemble de la culture n'est pas sauvé, Richard Niebuhr estime que l'on ne peut parler de sa véritable conversion. Il attribue cette déficience dans la vision augustinienne de l'histoire à une tendance foncière à l'auto-justification. Augustin se défend. Pour mieux se défendre il fait trop de place à la condamnation des autres. « A cause de, ou comme cause de, ce tournant vers l'auto-justification, sa Christologie demeure faible et mal développée en comparaison de celle de Paul ou de Luther. » (p. 217.) Il tend à voir le Christ comme un fondateur plutôt que comme le sauveur universel. D'où des faiblesses dans sa théologie de la foi, croyance plutôt que confiance, et de la prédestination. « Ainsi la glorieuse vision de la Cité de Dieu se change en une vision de deux cités, composées d'individus différents, et pour toujours séparées. Il y a là un dualisme plus radical que celui de Paul ou de Luther. » (p. 217.)

Les sectes américaines qui se considèrent comme l'anticipation du royaume éternel de Dieu seraient précisément fidèles à Augustin : elles rejettent le reste du monde dans les ténèbres extérieures. Mais elles ne sauraient, par le fait même, sanctifier et transformer la civilisation pour la convertir totalement au Christ.

Ainsi, Augustin était bien parti. Son principe de conversion de la culture en et par le Christ était bon. Mais la vision finale demeurerait fautive. S'il avait été plus radicalement christologique, Augustin aurait vu que la conversion de la culture par le Christ ne peut être qu'une conversion totale embrassant l'ensemble de la créature. Autrement la victoire du Christ n'est pas, elle-même, totale.

\*  
\* \*

Le thème de la Cité de Dieu a également retenu l'attention de Reinhold Niebuhr, frère de Richard, professeur à Union Seminary à New-York. Mais Reinhold n'arrive pas au problème du royaume de Dieu, comme le fait Richard, à partir d'une étude des sectes protestantes américaines. Il y vient d'un double point de vue. D'une part, à partir du thème dominant de son œuvre, celui des rapports entre l'homme et la société ou, si l'on veut, entre la foi et la politique. D'autre part, à partir du problème de la nature de l'homme. Ces deux thèmes, d'ailleurs, se recourent. Mais le premier revient dans la plupart des écrits de Niebuhr ; le second est celui de son ouvrage principal, *The Nature and Destiny of Man*.

Tout un chapitre de son livre *Christian Realism and Political Problems* étudie la *Cité de Dieu* sous le titre : « Le réalisme politique d'Augustin. » L'idée centrale, ici, est qu'en définissant l'état comme essentiellement un état-gangster, et l'autorité civile comme nécessairement injuste, Augustin a montré un réalisme politique qui est, nous le verrons dans un instant, foncièrement biblique. « La république ne saurait progresser ni subsister sans injustice... Car il est injuste que quelques hommes dominent les autres. » (*De Civitate Dei*, XIX, 21 ; 1. c., p. 126.) Cette description de la cité terrestre vaut pour toute la vie sociale, dit Niebuhr : « La structure fondamentale de la vie collective de l'homme correspond à la description de la *civitas terrena* par Augustin. » (*Faith and History*, p. 221).

En cela, Augustin suit la Bible. Car la Cité terrestre n'est autre que la résultante des ambitions du moi. Le moi, chez Augustin, n'est pas le moi dualiste des philosophes grecs, où corps et âme s'associent. Il est le moi intégral de la Bible : « Le moi est une unité intégrale de l'esprit et du corps. Il est quelque chose de plus que l'esprit, qu'il peut utiliser pour ce qu'il veut. Le moi a, en fait, une identité et intégrité mystérieuse qui transcende les fonctions de l'esprit, de la mémoire et du vouloir. » (*Christian Realism...*, p. 121.) Le moi s'aime soi-même. « L'amour de soi est la source du mal. » (p. 122).

La Cité de ce monde est donc dominée par l'ego-centrisme. « Toute la communauté humaine, avec ses trois degrés de la famille, de l'état et du monde » (p. 124-5) est aux prises à une multitude de « tensions, de frictions, de concurrences et de conflits ouverts » (p. 125), qui tous ont leur source dans l'amour de soi. Tout ami est en même temps un traître. Toute famille est un nid d'inimitiés. Pourtant Niebuhr note qu'Augustin n'aboutit pas à un scepticisme ou un cynisme social. Il existe aussi la *civitas Dei*, mêlée à la Cité du monde, mais modelée sur l'amour de Dieu. L'amour devient alors la norme ultime de conduite plutôt que, comme plus tard au moyen âge, la justice d'une « loi naturelle » ration-

nelle (p. 130.) La doctrine augustinienne de l'amour est même plus réaliste que celle des Réformateurs, qui eux aussi essayèrent de remplacer la justice par l'amour. Pour la Réforme, l'amour et l'amour de soi s'excluent l'un l'autre. Augustin voit plus clair et ne tombe pas dans ce perfectionnisme. L'amour de Dieu et l'amour de soi ne sont pas exclusifs. L'homme n'est pas *ou* bon *ou* mauvais, il est bon *et* mauvais. L'homme moral, selon le titre d'un ouvrage de Niebuhr, peut se mettre au service d'une société immorale. D'ailleurs, il n'y a pas lieu d'opposer ce qui peut s'unir et de détruire l'amour du moi. En fin de comptes l'amour de Dieu est seul capable d'assurer le plein épanouissement de l'amour de soi. C'est donc l'amour de Dieu qui garantit le vrai développement du moi, la Cité de Dieu qui corrige et qui guide la Cité terrestre. Le moi qui est emporté par l'amour de Dieu met toutes les ressources de l'amour de soi au service de Dieu.

Pendant, Reinhold Niebuhr estime qu'Augustin n'est pas réaliste jusqu'au bout. Comme son frère, il suit l'évêque d'Hippone et tout à coup découvre que son guide se fourvoie dans le dualisme. « Quand Augustin distinguait entre les deux amours qui caractérisent les deux Cités, l'amour de Dieu et l'amour du moi, et quand il décrivait le monde comme un mélange des deux Cités, il ne voyait pas que le mélange est dû, non pas à ce que deux peuples habitent côte à côte, mais à ce que le conflit entre l'amour et l'amour du moi a lieu à l'intérieur de chaque âme... Le dévouement personnel ne garantit pas contre l'engagement de l'individu dévoué dans des formes d'égoïsme collectif. » (p. 138).

Ce passage est important. Car des remarques analogues reviennent fréquemment sous la plume de Niebuhr. L'opposition des deux Cités entraîne, pense-t-il, « l'indifférentisme moral, social et politique » par lequel l'individu, déjà sauvé par la grâce, abandonne la société au diable. (*Moral Man and Immoral Society*, p. 69-70.) Cette opposition est aussi à la source de l'identification catholique entre la Cité de Dieu et l'Église. De là, pense Niebuhr, l'erreur qui « soustrait l'Église aux ambiguïtés et aux contradictions de l'histoire, » (*Faith and History*, p. 29) qui « obscurcit la contradiction entre l'historique et le divin » (l. c., p. 201) dans la communauté des croyants.

D'une part donc, il faudrait reprocher à Augustin d'exalter l'Église au-dessus de l'amour du moi, comme si même les formes collectives de la vie chrétienne ne pouvaient donner lieu à des égoïsmes collectifs. Mais ce ne sont pas seulement la Cité et l'ambition terrestres qui sont des 'rivières de Babylone', comme le montre Augustin en commentant le Ps. 136 ; tout, y compris l'Église, peut être une rivière de Babylone, puisque même là l'amour du moi se mêle à l'amour de Dieu.

D'autre part, il faudrait également reconnaître qu'Augustin a exagéré la corruption de la Cité terrestre. Sa description est par trop pessimiste et ne tient pas compte des périodes vraiment civilisatrices et créatrices



de l'histoire humaine. Son tort est d'avoir été un enfant de son temps, et d'avoir pris « l'Empire à la fin de sa décadence » comme le modèle de toute société humaine (p. 221.) Plus tard, saint Thomas se trompera en « subordonnant la conception biblique dramatique du moi humain au schème rationaliste » d'Aristote (p. 145.) Il méconnaîtra ainsi l'ambiguïté du moi. Mais la Réforme aussi se méprendra, « avec ses doctrines du péché touchant à la perversion totale et aboutissant à l'attitude trop pessimiste de Luther devant les problèmes politiques. » (p. 145-6.) Sur les uns comme sur les autres Augustin conserve « une immense supériorité. » (p. 145.)

Derrière le livre de la *Cité de Dieu* il y a, estime Reinhold Niebuhr, toute une anthropologie. Celle-ci est examinée dans *The Nature and Destiny of Man*, spécialement du point de vue du péché et de la grâce. D'une manière générale, Niebuhr accepte la description augustinienne du péché, correspondant à la Cité terrestre. Mais il la corrige par une critique fondamentale : le Christianisme augustinien « obscurcit le fait qu'une part significative des méfaits humains est due à la finitude humaine... Il n'établit pas de distinction entre la finitude comme telle et le péché qui naît des prétentions divines de créatures finies. » (*The Interpretation of Christian Ethics*, p. 91-2).

Cette remarque faite, Niebuhr affirme la supériorité d'Augustin sur tous ses prédécesseurs. Le christianisme pré-augustinien est difficile à distinguer du pélagianisme. (*Nature and...*, I, p. 245.) Mais Niebuhr ne suit pas Augustin dans sa conception de la grâce, laquelle n'est pas, estime-t-il, biblique. Le catholicisme postérieur à Augustin a vu dans le péché non pas, ce qui était la conception augustinienne, une corruption de l'image de Dieu en l'homme, mais seulement la perte de la perfection originelle. Mais la doctrine catholique de la grâce comme « complément d'une nature imparfaite » était bien celle d'Augustin (l. c., II, p. 139-40.) Augustin a cru que la grâce pouvait en principe triompher de l'amour du moi dès cette vie. « Le point important soulevé par la conception augustinienne est ceci : la destruction du péché dans sa racine veut-elle dire que la puissance d'un amour désordonné du moi est, en fait, brisée ? » (l. c., II, p. 136-7.) Oui, selon Augustin, suivi par le catholicisme. Ici, ni Augustin ni le catholicisme n'ont perçu ce que Niebuhr appelle « le caractère tragique de la vie spirituelle. » Au contraire, Paul et la Réforme l'ont vu. « Le fait qu'Augustin ne l'a pas compris a eu pour conséquence de faire de lui le père du catholicisme dans sa doctrine de la grâce, alors qu'il devenait en même temps la source ultime de la Réforme dans sa doctrine du péché. » (l. c., II, p. 137.) La grâce augustinienne ne résout pas les insolubilités du péché augustinien. C'est pourtant sur cette doctrine de la grâce que la Cité de Dieu a été construite. Celle-ci est identifiée, quoique « avec toutes sortes de réserves que les

siècles catholiques n'eurent pas la prudence de conserver, » (l. c., p. 138) avec l'Église. De là naquirent toutes les « erreurs » catholiques.

Il est intéressant de voir que pour Niebuhr, la plupart des conflits du christianisme moderne s'originent à ce nœud de la doctrine d'Augustin sur la Cité de Dieu, avec ses présupposés dans la théologie du péché et de la grâce. Le *catholicisme*, on nous l'a dit, a méconnu sa doctrine du péché, tout en maintenant celle de la grâce. Il a par suite identifié l'institution de l'Église Romaine avec le Royaume de Dieu et la Cité divine, oubliant par là que l'Église même ne saurait se soustraire aux ambiguïtés de l'histoire, et entraînant ses membres dans un monstrueux égoïsme collectif. Le *protestantisme classique* de la Réforme recouvrit la dimension tragique de l'existence telle qu'Augustin, à la suite de saint Paul, l'avait exprimée dans sa conception du péché comme corruption de nature. Ce faisant, il est tombé dans un pessimisme excessif, confondant le péché avec les limites de l'humain. Le *protestantisme libéral*, renonçant à la corruption de la nature, est retourné à une position pré-augustinienne du problème de l'homme. Il a ainsi renoncé à la dialectique Cité de Dieu et Cité terrestre, et il a restauré le pélagianisme. L'*anglicanisme* est en conflit avec lui-même, se débattant « entre une théologie pré-augustinienne et un catholicisme post-augustinien » (l. c., II, 158.) Sa théologie protestantisante est libérale plutôt que luthérienne ou calviniste. Et sa théologie catholicisante s'apparente au thomisme de la Contre-Réforme plutôt qu'à l'augustinisme. Quant aux *sectes*, que ce soient celles du xv<sup>e</sup> siècle ou les sectes modernes, elles sont marquées par un perfectionnisme piétiste à la mode pré-augustinienne et pélagienne. (l. c., II, p. 170.) Mais elles tendent aussi à s'identifier à la Cité de Dieu, à la société idéale. Elles ne voient pas que, selon l'expression suggestive de Niebuhr, « le royaume de Dieu que nous construisons dans l'histoire n'est jamais identique au royaume de Dieu pour lequel nous prions » (l. c., II, p. 180.) Autrement dit, elles renouvellent l'erreur de vouloir la Cité de Dieu déjà parfaite dès de monde.

Par une dialectique bien différente de celle de son frère Richard, Reinhold Niebuhr aboutit donc à une conclusion analogue.

\*  
\* \*

A en croire Reinhold ou Richard Niebuhr, le problème de la Cité de Dieu serait donc mal posé, et aurait été mal posé par Augustin lui-même. La Cité de Dieu ne saurait être, en définitive, que l'humanité totalement convertie au et par le Christ. Or, une telle conversion ne saurait être envisagée qu'à l'échelle eschatologique. Espérer une Cité de Dieu dès ce monde serait l'illusion commune au catholicisme et aux sectes.

Ici la théologie de Paul Tillich vient compléter ce qui manque à celle

des Niebuhr. Alors que la pensée de Richard Niebuhr peut être appelée analytique (car elle analyse les problèmes, et conclut d'ordinaire par l'impossibilité de conclure), que celle de Reinhold Niebuhr est une critique (car elle cherche à mettre à nu les dilemmes humains et les tragédies spirituelles que les théologies classiques recouvrent), la pensée de Tillich est éminemment constructive. Tillich lui-même revendique volontiers une filiation augustinienne. Son essai sur *Two Types of the Philosophy of Religion* oppose ce qu'il appelle le mysticisme augustinien en matière de connaissance de Dieu au rationalisme thomiste. Toute l'histoire de la philosophie, pour lui, tourne autour de l'opposition entre « la conscience ontologique de l'Inconditionnel » (l. c., p. 10), formulée surtout par Augustin, et « l'attitude cosmologique » de Thomas, laquelle « conduit à la dissolution de la religion, à moins qu'elle ne soit elle-même fondée sur l'attitude ontologique » (l. c., p. 12.) La théologie de Tillich s'efforce d'établir la foi chrétienne sur le roc immuable et universel de la perception ontologique de Dieu. Elle se veut dans la ligne augustinienne.

De fait, le lecteur est étonné de voir à quel point Tillich identifie sa pensée avec celle d'Augustin. Je fais état en ce moment d'un texte non imprimé, polycopié par un étudiant, et dont on ne saurait donc se servir qu'avec prudence<sup>3</sup>. Cette *History of Christian Thought*, texte d'un cours donné par Tillich pendant plusieurs années à Union Theological Seminary à New-York, contient des pages fort intéressantes sur saint Augustin. Or, à lire ces pages, nous trouvons attribués à Augustin plusieurs thèmes typiques de la pensée de Tillich.

Ainsi, la connaissance de Dieu, la perception ontologique du Dieu qui est plus proche de l'âme que l'âme elle-même. Thème bien augustinien, mais aussitôt doublé de l'interprétation tillichienne : ce serait là « l'expérience de l'Inconditionné » qui est au centre de la théologie de Tillich. — Ou encore, prenons les réflexions d'Augustin sur la Trinité comme amour mutuel en Dieu : Dieu s'aime, en lui l'amour du moi se fait rayonnant, il devient le support amoureux de tout être et de tout l'être. Or, c'est là un thème favori de Tillich : « Dieu, le fondement divin amoureux de toutes choses. » — Ou encore les pages d'Augustin sur le temps. Le temps a un sens parce qu'il a une histoire. Cela rend le temps, non plus quantitatif, comme chez les Grecs, mais qualitatif. Or, ceci correspond à un autre thème fréquent chez Tillich : le temps n'est pas seulement χρόνος, mais καιρός. Il est moment providentiel, insertion soudaine de l'éternité dans la trame de nos jours.

Nous pourrions relever d'autres « motifs » tillichiens dans cette présentation de saint Augustin. Cela permet évidemment de se demander si Tillich n'a pas lu saint Augustin un peu trop à la lumière de sa propre

3. J'utilise et je cite ce cours polycopié avec la permission écrite du Professeur Tillich.

théologie, s'il n'a pas quelque peu accaparé Augustin. Cela ne surprendrait pas. Ailleurs, il transforme saint Thomas, en voyant en la conception thomiste des espèces angéliques une cousine de sa propre doctrine sur les anges comme qualités potentielles de l'être et non comme êtres distincts. De toutes façons, Tillich se considère, pour ce qui est de certains problèmes, comme un augustinien. Répétons un texte déjà mentionné, et complétons-le : « Si vous voulez me donner une étiquette, appelez-moi un augustinien, et donc un anti-aristotélicien et un anti-thomiste, en ce qui concerne l'attitude fondamentale d'Augustin devant la philosophie de la religion ; mais pas pour beaucoup d'autres choses : par exemple, comme théologien ou philosophe des structures (*Gestalttheologie*), je suis bien plus près d'Aristote que d'Augustin ou de Platon, car l'idée de la structure vivante d'un organisme vivant est aristotélicienne, alors que la science atomistique, mécanique et mathématique est augustinienne-platonicienne. » (*History...*, p. 98.) Je ne suis pas sûr que tous les historiens de la philosophie souscrivent à cette opposition assez factice. Mais cela permet au moins de faire le point sur les intentions augustinisantes de Paul Tillich.

Il ne faut pas attendre de Tillich des analyses de la *Cité de Dieu* comme les frères Niebuhr en fournissent. Sa méthode est beaucoup plus philosophique et synthétique. Dans les deux volumes parus de sa *Systematic Theology*, saint Augustin apparaît surtout dans deux sortes de contexte. D'abord, il est le type de la position anti-pélagienne que la Réforme devait reprendre. Ensuite, nous le retrouvons à propos d'une connaissance, ou plutôt d'une pré-connaissance ontologique de Dieu. (*Systematic...*, I, p. 206.) Nous l'avons vu, c'est ici une position fondamentale de la pensée de Tillich. Mais Tillich ne suit pas Augustin jusqu'au bout. Car Augustin, nous dit-il, procéda un peu hâtivement à une identification du « *verum ipsum* avec le Dieu de l'Église. » (I. c., p. 207.) Voici comment Tillich formule son jugement : « Le point de départ est juste, mais la conclusion fautive. L'expérience d'un élément inconditionné dans la rencontre de l'homme avec la réalité est utilisée pour établir un être inconditionné (ce qui est une contradiction dans les termes) à l'intérieur de la réalité. » (id.) L'Inconditionné ne peut pas être à l'intérieur de la réalité dont on a l'expérience en cette vie. Il ne peut être qu'un soubassement de l'être. Tillich le nomme « l'être lui-même », le « fondement de l'être », ou simplement, l'Inconditionné. Il est identique à Dieu, mais seulement si Dieu n'est pas conçu comme un être parmi d'autres. L'idée d'un Dieu de l'Église le rend précisément relatif à l'Église, c'est-à-dire conditionné. Ce Dieu n'est pas Dieu lui-même.

En réalité, ces considérations sur l'Être divin ne nous entraînent pas loin de notre thème de la *Cité de Dieu*. Elles constituent une critique radicale de la pensée augustinienne. La question que poserait Tillich à

Augustin serait ici bien simple : la Cité de Dieu ? mais de quelle conception de Dieu s'agit-il ?

Saint Augustin décrivant la Cité de Dieu tente de décrire ce que Tillich appelle une théonomie, par opposition à une autonomie et à une hétéronomie. Or, l'interprétation de l'histoire et la théologie de l'Église que propose Tillich est précisément que l'homme est à la recherche d'une théonomie, et que la véritable Église ne peut être que théonomique, prenant ses normes dans la perception intime de l'Être divin au fond de toute expérience humaine. Cette interprétation est chrétienne parce que le Christ n'est autre que l'Inconditionné ayant paru historiquement dans l'existence. Mais est-ce là la Cité de Dieu d'Augustin ? Non. Tillich estime que dans la théonomie développée par Clément et Origène, Augustin introduisit des éléments hétéronomes. (*Systematic...*, I, p. 85.) La Cité de Dieu n'est pas la théonomie qui seule peut rendre justice à la véritable notion de Dieu, l'Inconditionné. Ce reproche fondamental se précise ailleurs. L'interprétation de l'histoire proposée par Augustin est « de type ecclésiastique ou conservateur. » (*The Protestant Era*, p. XIX.) « La forme conservatrice, ecclésiastique, de l'interprétation de l'histoire, représentée par Augustin, écarta les dangereuses conséquences de l'idée du millenium du Christ en présumant que le millenium était accompli dans l'Église chrétienne — et d'abord dans la hiérarchie ecclésiastique. » (I. c., p. 23.) Derrière cette vue augustiniennne il y a « la vision d'une lutte entre deux forces à toutes les époques de l'histoire. » (I. c., p. 36.) Mais ici il n'y a, par suite, rien à attendre de l'histoire. Car « l'événement décisif a déjà eu lieu. Le nouveau est victorieusement établi dans l'histoire, bien que les forces des ténèbres l'attaquent encore. L'Église en sa structure hiérarchique représente cette nouvelle réalité. » (id.) Ainsi la Cité de Dieu que conçoit Augustin n'est pas une véritable théonomie. Il s'y mêle de l'hétéronomie puisque, si l'obéissance est bien due à Dieu, le commandement divin prend la forme d'une autorité hiérarchique extérieure. Au lieu de regarder vers l'avant pour y contempler l'avenir dérouler le dessein divin, on regarde vers un déjà-donné, la structure hiérarchique. D'où, dit Tillich, le conservatisme catholique, déjà présent, en principe, dans la Cité de Dieu d'Augustin.

Cette critique rejoint ce que Tillich a déjà reproché à la conception augustiniennne de Dieu : un amoindrissement du *verum ipsum*, identifié en pratique, non pas avec un *logos* universel, mais avec une institution particulière, l'Église. Mais le vrai Dieu doit être présent à tout l'univers, et non à une organisation seulement. Le vrai Dieu, sous-sol et fondement de tout être et de tout l'être, est présent à la Cité terrestre aussi bien qu'à la Cité divine. Si la Cité divine est hétéronomie, et la Cité terrestre autonomie, ni l'une ni l'autre ne serait concevable que par rapport à une théonomie dont toutes deux s'écartent. Tillich conclut donc : « L'Inconditionné ne peut être identifié avec aucune réalité donnée, que celle-ci

soit passée ou future ; il y a pas d'Église absolue, il n'y a pas dans l'histoire de royaume absolu de la raison et de la justice. Une réalité conditionnée érigée en quelque chose d'inconditionné, une réalité finie à laquelle on attribue des prédicats divins, est anti-divine ; c'est une idole. » (*Protestant Era*, p. 38.) Bref, le conservatisme ecclésiastique est une idolâtrie. Or, la Cité de Dieu conçue par Augustin, qui s'attribue à elle seule le droit de parler de Dieu, qui condamne la Cité terrestre comme impie, est le type du conservatisme ecclésiastique. On ne s'y rend pas compte qu'hétéronomie n'est pas théonomie, et que la distance de l'autonomie à la théonomie est la même que celle qui sépare hétéronomie et théonomie. La Cité de Dieu n'est donc pas la vraie Cité divine. La vraie Cité divine engloberait aussi la Cité terrestre.

La critique de saint Augustin par Paul Tillich oppose donc l'intuition augustiniennne de Dieu comme substrat ontologique de tout jugement, à la vision de la Cité de Dieu et à l'interprétation de l'histoire comme une lutte entre deux Cités, divine et diabolique. La préconnaissance ontologique de l'Inconditionné aurait dû détruire tout dualisme. Au contraire, la *Cité de Dieu* érige un dualisme en interprétation de l'histoire et en ecclésiologie. Augustin n'a pas perçu toutes les implications d'un ordre théonomique. « Théonomie ne veut pas dire acceptation d'une loi divine qu'une haute autorité impose à la raison ; cela signifie que la raison s'unit à sa profondeur. Dans une situation théonome, la raison s'actualise en obéissant à ses lois structurelles dans la puissance de son fondement inexhaustible. » (*Systematic...*, I, p. 85.)

Il est dommage pour nous que le troisième et dernier volume de la *Systematic Theology* de Tillich ne soit pas encore paru. Comme il doit exposer l'ecclésiologie de son auteur, il nous permettrait sans doute d'illustrer un peu mieux les reproches que fait Tillich à la Cité de Dieu d'Augustin. Mais il est vraisemblable que nous n'aurions rien à changer aux lignes précédentes : la critique d'Augustin par Tillich se ramène, au fond, à sa conception de Dieu.

\*

\* \*

Les trois théologiens que nous avons écoutés ont fait de sérieux reproches à saint Augustin. De façons différentes, plus psychologique chez Reinhold Niebuhr, plus sociologique chez Richard Niebuhr, plus philosophique chez Paul Tillich, ces critiques convergent sur un point central : saint Augustin n'aurait pas conçu la Cité de Dieu comme devant être, en fin de comptes, coextensive à la création. Ainsi Richard Niebuhr lui reproche-t-il de ne pas envisager une totale transformation et conversion de l'histoire humaine. Reinhold critique la notion d'une Cité de Dieu qui serait parfaite dès ce monde, soustraite déjà aux ambiguïtés de l'histoire.

Tillich ne peut admettre qu'une théonomie prenne des formes hétéronomes. Tout cela revient au même : la vraie Cité de Dieu ne saurait s'identifier, ici-bas, avec aucune institution, avec aucun royaume, même du Christ. L'Église visible, fût-elle universelle, n'est pas encore la Cité de Dieu.

Il n'y a pas là seulement une critique du catholicisme. Dans une page curieuse, Paul Tillich propose les anciennes formes du catholicisme, avant ce qui lui semble avoir été le triomphe de l'hétéronomie, comme des approximations de l'idéal théonome. (*The Interpretation of History*, p. 236.) La critique théologique de la Cité de Dieu que nous avons examinée s'adresse au protestantisme américain aussi bien qu'au catholicisme d'aujourd'hui. Elle détruit le rêve des vieux Puritains de faire du Massachusetts un état théocratique, un état-Église. Elle montre quelle subtile et latente idolâtrie se cachait autrefois sous l'espoir que les « Grands Réveils » de 1740 et de 1800 allaient établir « Sion sur le Mississipi. » Elle enlève aux Mormons leur conception d'un État divin et leur culte d'un Christ américain, qui aurait visité le territoire des États-Unis entre sa mort et sa résurrection. Elle soustrait aux théoriciens et aux praticiens de l'américanisme politique les arguments pseudo-religieux qui voient dans la Constitution américaine une nouvelle révélation.

On doit se demander si la critique de la *Cité de Dieu* par les théologiens protestants d'Amérique est vraiment méritée par Augustin, ou plutôt s'ils ne se sont pas mépris dans leur exégèse. Mais même s'ils sont parfois injustes pour l'évêque d'Hippone, il faut reconnaître le grand rôle qui leur revient : ils ont aidé à purifier le thème de la Cité de Dieu tel que le protestantisme d'Amérique l'avait hérité de l'aile apocalyptique de la Réforme.

Georges TAVARD A.A.  
New-York.