

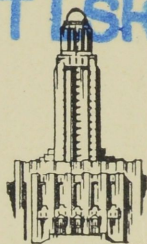
CONFÉRENCE ALBERT LE GRAND, 1950

L'AMBIVALENCE  
DU TEMPS DE L'HISTOIRE  
CHEZ  
SAINT AUGUSTIN



HENRI-IRÉNÉE MARROU

DEPOT ISH



UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

BIBLIOTHÈQUE

BIBLIOTHEQUE

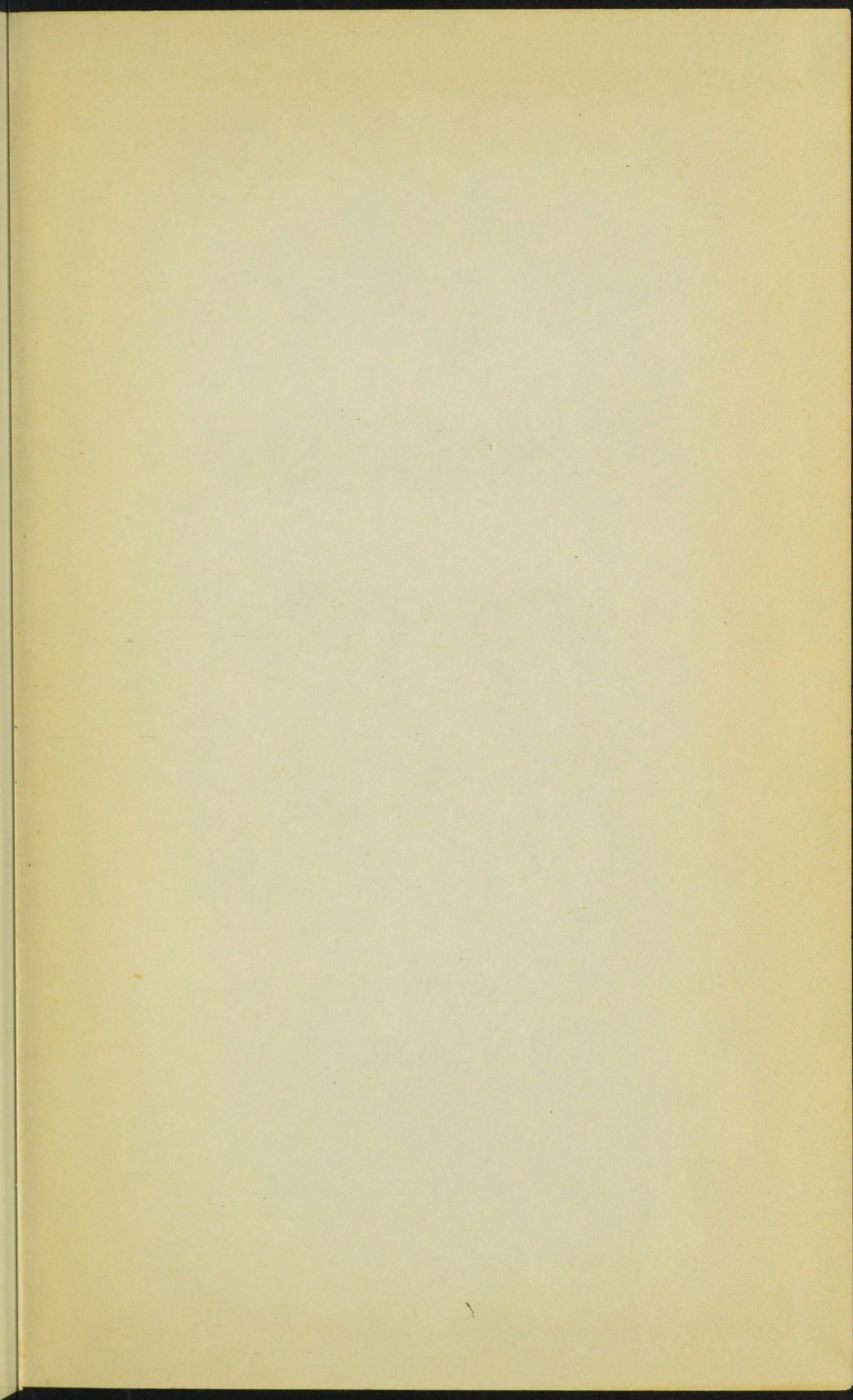
THÉOLOGIE - PHILOSOPHIE

23/11/68

Don

1968

189  
259  
v.4



A Complete Index of The Summa  
Theologica of St Thomas Aquinas

by

R. J. Deferrari

Sm. M. Pascolata Barry

p. 38

Beauficus.

S. Th.  
2/7/95-2 a5 (2)

22<sup>ae</sup> q. 85, 2

L'AMBIVALENCE  
DU TEMPS DE L'HISTOIRE  
CHEZ  
SAINT AUGUSTIN

THE  
UNIVERSITY OF  
THE SOUTH PACIFIC  
LIBRARY  
SUVA, FIJI



Conférence Albert-le-Grand, 1950

L'AMBIVALENCE  
DU TEMPS DE L'HISTOIRE  
CHEZ  
SAINT AUGUSTIN

PAR

HENRI-IRÉNÉE MARROU

*Professeur à la Sorbonne*

INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES  
831, av. Rockland  
Montréal

LIBRAIRIE J. VRIN  
6, place de la Sorbonne  
Paris

1950

Université de Montréal  
BIBLIOTHÈQUE

NIHIL OBSTAT :

Marianopoli, die 1a mensis Octobris, 1950

Ludovicus-Maria Régis, O.P.

IMPRIMATUR :

Marianopoli, die 2a mensis Octobris, 1950

Albertus Valois, vicarius generalis

*Copyright, 1950*

*Par l'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand  
de l'Université de Montréal*

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL  
BIBLIOTHÈQUE

## LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

L'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal (connu avant 1942 sous le nom d'Institut d'Études médiévales d'Ottawa) célèbre chaque année la fête de son Patron par une séance académique où un Maître de la pensée médiévale expose l'un ou l'autre des thèmes qui peuvent intéresser les théologiens, les philosophes et les historiens du moyen âge. Cette conférence publique a lieu, chaque année, à l'Université de Montréal, vers le 15 novembre, date de la fête de saint Albert.

Les conférences Albert-le-Grand ont déjà offert au public, trois textes de toute première importance, dont voici les titres :

Conférence, 1947: *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, par Monsieur ÉTIENNE GILSON, docteur en philosophie, docteur ès lettres, docteur en littérature, membre de l'Académie française, professeur au Collège de France, directeur des études au Pontifical Institute of Medieval Studies (Toronto).

Conférence, 1948: *Nominalisme au XIV<sup>e</sup> siècle*, par Monsieur PAUL VIGNAUX, agrégé de philoso-

phie de l'Université de France, directeur d'études à l'École des Hautes Études (Paris).

Conférence, 1949: *L'Odyssee de la métaphysique* par le T. R. P. LOUIS-MARIE RÉGIS, O.P., lecteur en théologie (Le Saulchoir), docteur en philosophie (Montréal), directeur de l'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand.

A ces trois volumes déjà parus, nous sommes heureux de pouvoir en ajouter un quatrième, sous le titre suivant:

Conférence, 1950: *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, par Monsieur HENRI-IRÉNÉE MARROU, agrégé d'histoire et docteur ès lettres de l'Université de France, professeur à la Sorbonne.

# L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin

— I —  
*Le sens révélé de l'histoire.*

L'un des chantiers où la pensée chrétienne a déployé son activité avec le plus d'insistance et de pénétration, au cours des dix ou quinze dernières années, <sup>(1)</sup> est certainement celui qu'on peut appeler, sans préjuger de la rigueur du terme, la « philosophie de l'histoire » : quel est le sens de l'histoire ? Quelle est la signification, la valeur du pèlerinage, triomphal et douloureux, de l'humanité à travers le temps ?

---

1. On trouvera une bibliothèque assez complète dans l'un des travaux les plus récents de la série : G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, II. *Théologie de l'Histoire*, Bruges-Paris, 1949, pp. 109-110.

A cette question, que l'homme contemporain, bouleversé par le caractère tragique des événements qu'il a vécus, se pose avec une acuité nouvelle, bien des philosophes chrétiens et des théologiens ont été amenés à répondre, conduits notamment par la nécessité de riposter au double défi qu'adressent à la foi chrétienne les philosophies néo-païennes de notre temps, les unes, comme le marxisme, opposant au christianisme leur propre explication de l'histoire; les autres, philosophies de type existentialiste, niant ce sens même et la possibilité de rendre compte de l'intelligibilité du temps historique.

C'est la loi même de la vie théologique : l'Église, et par elle l'âme chrétienne, sont normalement en possession paisible de la vérité; elles en vivent, s'alimentent à ses richesses, sans éprouver nécessairement le besoin de les expliciter selon tous leurs aspects. C'est l'erreur, l'hérésie, qui oblige à préciser la règle de la

foi, à en fournir avec une rigueur et une conscience accrues la justification rationnelle ou révélée.

Cependant il est rare que le penseur chrétien, ou pour parler en termes évangéliques « le scribe versé dans ce qui concerne le Royaume des cieux », soit réduit à improviser une réponse polémique : « il est comme un père de famille qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes, *kaina kai palaia* (*Matth.*, XIII, 52) : les secteurs les plus féconds de l'activité doctrinale sont ceux où l'effort d'élaboration est intimement associé à un effort parallèle pour redécouvrir le trésor inépuisable de la tradition. C'est pourquoi, en toute modestie, l'historien peut oser proposer ses services et collaborer, à son rang, au travail commun : venant après tant d'autres, j'apporterai ma contribution au problème du sens chrétien de l'histoire en mettant en lumière quelques aspects, à mon

sens jusqu'ici trop négligés, de l'enseignement de saint Augustin.

Autorité de premier ordre, l'évêque d'Hippone n'est pas simplement un témoin insigne de la tradition : l'Église n'a jamais cessé de le compter au nombre de ses plus grands docteurs, *inter magistros optimos*, comme le proclamait le pape saint Célestin dès le lendemain de sa mort (*Ep. XXI., 2*) ; quinze siècles après cet événement, un autre pape, Pie XI, a très justement célébré l'admiration quasi universelle attachée à l'auteur de la *Cité de Dieu*, qui a osé affronter hardiment, à la lumière de la foi, l'ensemble des problèmes posés par la considération de l'histoire universelle (*Encyclique Ad salutem humani generis*, 20 avril 1930).

Cet ordre de problèmes constitue en effet un secteur privilégié où, plus encore qu'en d'autres, la tâche qui s'impose à la réflexion chrétienne contemporaine se définit d'abord par le devoir de repren-



dre des valeurs déjà élaborées par la tradition et plus ou moins oubliées ou méconnues par la suite. Très tôt la pensée chrétienne avait été amenée à prendre conscience des implications historiques du message révélé. Comment en effet s'est présenté le Christianisme, l'Évangile, sinon comme la « Bonne Nouvelle », l'annonce d'un ensemble d'événements proprement historiques, au sens le plus concret du mot, l'histoire du Verbe incarné, né à Bethléem de la Vierge Marie au temps du roi Hérode, mort crucifié à Jérusalem sous Ponce-Pilate, ressuscité le troisième jour, monté au ciel... Et ce Jésus fils de Marie, ce personnage si concrètement inséré dans le tissu de l'histoire, était le Messie, prédit par les prophètes, issu de la race des rois, annoncé aux patriarches : c'est toute l'histoire sainte du peuple d'Israël que, de proche en proche, postule la vérité du message évangélique, et plus haut encore que la vocation d'Abraham, les révélations initiales sur les débuts de l'histoire,

la création de l'univers puis de l'homme et la chute d'Adam. Enfin, autour de l'axe central qu'est l'Incarnation s'ouvre d'autre part, avec la Pentecôte, l'autre série des siècles, l'âge de l'Église orienté vers le Retour triomphal du Christ dans sa gloire, le Jugement final et la consommation du temps.

Dès la première génération chrétienne l'annonce de l'Évangile se heurtait, sur le plan de l'histoire, à la résistance des Juifs et des Hellènes; les premiers scandalisés par la nouveauté de ce mystère du salut, qui rendait caducs les privilèges de l'ancienne Loi, les seconds reculant devant la folie de cette religion d'un Dieu éternel intervenant, après combien de siècles, dans le temps. Très tôt la pensée chrétienne avait dû, pour surmonter ces difficultés, élaborer, à partir du donné révélé, les éléments d'une doctrine proprement chrétienne de l'histoire: le travail s'amorce très nettement dès la plus ancienne des Apologies, la « Prédication

de Pierre », *Kerygma Petrou*, au début du second siècle et ne cessera plus d'être activement poussé. Au Ve siècle, saint Augustin bénéficiait de tout ce patient et fécond labeur et son génie propre put parfaire l'œuvre si bien commencée et amener la doctrine à son point de maturation. La théologie chrétienne de l'histoire est, quant à ses principes, élaborée avec la *Cité de Dieu* et le moyen âge n'eut qu'à assimiler, et à intégrer dans la perspective de ses vastes synthèses, l'essentiel de l'enseignement du grand docteur africain. J'aurai l'occasion de souligner plus loin, à propos du point précis qui fera l'objet de notre examen, la remarquable convergence entre l'enseignement de saint Augustin et celui de la *Somme de Théologie*; on pourrait étendre l'enquête à bien d'autres aspects de la théorie augustinienne de l'histoire: il serait facile de montrer qu'elle a pu, sans effort, être recueillie et élaborée à nouveau par le thomisme.

Cette doctrine, le moyen âge ne l'a pas seulement assimilée sur le plan scientifique, il en a vécu et l'a si bien enracinée dans la tradition, que ses grandes lignes, ses thèses fondamentales sont entrées dans le patrimoine commun de la culture européenne, dans cet ensemble d'habitudes mentales, de cadres de pensée qui aux yeux de l'historien ou de l'ethnologue définissent la mentalité des hommes de l'Occident moderne. Influence si profonde et si durable qu'il a fallu attendre Nietzsche avant de rencontrer une pensée devenue assez déchristianisée pour se laisser de nouveau tenter par la doctrine du « retour éternel » et la négation désespérée de l'histoire qu'elle implique, doctrine qui avait jadis dominé la mentalité païenne antique et contre laquelle saint Augustin avait opposé une argumentation sévère, essentiellement appuyée sur la révélation (*Cité de Dieu*, XII, 10-20).

41209

Jusqu'à Nietzsche, toute la pensée occidentale a vécu, en ce qui concerne l'histoire, sur des schèmes chrétiens : telle qu'elle s'est développée, surtout à partir de Condorcet et de Hegel, la « philosophie de l'histoire » apparaît comme une transposition sur le plan naturel des concepts de base hérités de la théologie chrétienne, tel que le moyen âge l'avait héritée de saint Augustin : il paraît inutile de décrire à nouveau ce curieux processus de profanation et de dépossession <sup>(2)</sup>. Peut-être toutefois n'est-il pas inutile de souligner au passage que par un tel glissement de la théologie à la philosophie et en perdant, comme elle le fit, l'appui solide d'une origine, d'une animation et d'une fin transcendantes, la notion d'une signification de l'histoire de l'humanité considérée dans son ensemble perdait

---

2. Voir par exemple E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2e éd., (Études de philosophie médiévale, XXXIII), Paris, 1944, pp. 370-376 ; M. CARROUGES, *La mystique du surhomme*, Paris, 1939.

beaucoup de sa cohérence et pour tout dire de son intelligibilité: c'était là le jugement d'un observateur aussi perspicace que Wilhelm Dilthey<sup>(3)</sup>, jugement d'autant moins suspect que cet historien ne prétendait en le portant qu'apprécier la structure interne de ces doctrines, et non leur vérité.

En présence du problème du sens de l'histoire, la tâche essentielle de la pensée chrétienne va donc consister à revendiquer pour siennes toutes ces notions vulgarisées ou oubliées. En face des philosophies de l'absurde, qui reprennent à leur compte, de notre temps, l'amer lyrisme du pessimisme antique, nous opposerons fermement un dogmatisme optimiste: oui, l'histoire a bien un sens, et une orientation vers le bien, le bonheur, le salut.

---

3. Le lecteur de langue française trouvera une bonne analyse de la pensée de Dilthey sur ce point dans la thèse complémentaire de R. ARON, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, 1938.

Mais en même temps nous dénoncerons ce que renferment d'illusion les philosophies de l'histoire de type néo-hégélien, comme le marxisme, en rétablissant, par delà leurs déformations, la signification première de leurs concepts fondamentaux.

Parmi ces notions, celle qui joue un rôle central et qui doit être l'objet de notre examen le plus minutieux est sans conteste celle de progrès. Que ce soit là une idée d'origine chrétienne, théologique, révélée, la chose, me semble-t-il, n'a plus besoin d'être démontrée. Il serait cependant très instructif de retracer les étapes successives de ce processus de sécularisation qui, des docteurs médiévaux à Pascal, de Pascal à Voltaire, de Condorcet à Hegel puis à Marx, a successivement fait passer l'idée d'une croissance spirituelle de l'humanité à celle de ses connaissances, puis de ses techniques, etc.; une telle analyse servirait à montrer comment, à chacune de ces étapes,

l'idée a perdu quelque chose de son contenu réel et de sa vérité; mais ce n'est pas le lieu ici d'entreprendre cette étude: un exposé trop rapide rendrait la critique par trop superficielle; on se contentera donc de présenter simplement quel doit être le point d'aboutissement du redressement nécessaire et quelle peut être la notion chrétienne, authentique, de progrès.

Oui, disions-nous, l'histoire a un sens: le pèlerinage suivi par l'humanité à travers la durée peut être représenté par une trajectoire unique et cette marche est ascendante. Elle s'avance, de siècle en siècle et de génération en génération, vers un but, qu'elle est assurée d'atteindre, et cette fin est un « mieux ». Il ne s'agit de rien autre que de la réalisation d'un dessein grandiose, voulu par Dieu pour sa création, réalisation compromise par le Péché et assurée à nouveau, et de façon plus merveilleuse, par l'intervention du Verbe incarné dans le tissu même



de l'histoire, par l'œuvre de la Rédemption.

C'est là pour le chrétien l'objet de sa foi, une certitude d'ordre proprement révélé: rien n'est plus remarquable que l'insistance avec laquelle saint Paul souligne le caractère grandiose et surnaturel de cette connaissance par laquelle nous avons part désormais au secret même de la volonté du Tout-Puissant: il s'agit là « du mystère jadis caché aux siècles et aux générations et maintenant révélé par Dieu à ses saints » (*Col.*, I, 26; et de même: *Rom.*, XVI, 26; *I Cor.*, II, 7 ou *Eph.*, I, 9). Et ce but, ce résultat de l'histoire, ce sera « de rassembler, de réunir comme sous un seul chef, *anakephalaiô-sasthai*, toutes choses dans le Christ » (*Eph.*, I, 10), « de tout réconcilier en lui, en faisant la paix par le sang de sa croix » (*Col.*, I, 20): « et ce sera la Fin, quand le Christ remettra le règne à Dieu le Père, ... afin que Dieu soit tout en tous » (*I Cor.*, XV, 24-28).

Tel est le sens révélé de l'histoire, telle est la vérité massive à la lumière de laquelle la pensée chrétienne cherche à porter un jugement aussi précis que possible sur les différentes étapes du devenir de l'humanité; de part et d'autre de l'événement central de l'Incarnation, qui explique tout l'ensemble, elle aperçoit comme un diptyque; l'histoire d'avant le Christ: le Péché et ses ravages, la lente maturation des siècles et de la préparation du salut; l'histoire d'après le Christ: celle qui s'étend de l'Ascension et de la Pentecôte à son retour triomphal.

Comme il est naturel, c'est à l'examen de la première qu'on s'est d'abord attaché: de saint Paul à saint Augustin, les auteurs inspirés du Nouveau Testament et les anciens Pères en ont fait l'objet privilégié de leur réflexion. Je n'insisterai donc pas là-dessus; aussi bien ce qui fait surtout problème pour nous, modernes, ce qui nous importe avant tout, est-ce

la signification des siècles d'après le Christ,

Si le salut a été assuré, en une fois, *ephapax* (*Rom.*, VI, 10), sur la Croix du Calvaire, si l'événement décisif est acquis, pourquoi l'histoire continue-t-elle encore? Quand donc le retour annoncé du Seigneur viendra-t-il la consommer? On sait, et notamment par la *Première aux Thessaloniens*, avec quelle acuité pathétique la question s'est posée à la première génération chrétienne, dès que ce retard de la Parousie devint perceptible: après vingt siècles, elle a, s'il se peut, acquis plus de portée encore.

retard de la  
Parousie

Mais là aussi l'assistance divine a pourvu aux besoins de son peuple et la pensée chrétienne dispose de la lumière dont elle peut avoir besoin. De saint Paul à l'*Apocalypse* (VI, 11), sans oublier la *Secunda Petri* (III, 9), la Parole de Dieu nous révèle aussi cet aspect du secret de l'histoire. Les siècles d'après le

Christ constituent proprement le temps de l'Église : le retard de la parousie est très exactement mesuré par le délai nécessaire au recrutement de l'Église ; l'histoire s'arrêtera, parvenue à son terme, quand le nombre des saints sera au complet ; j'oserai préciser : quand le dernier en date des saints de l'Église universelle aura achevé, sur cette terre, sa croissance spirituelle.

Comme l'exprime avec netteté saint Augustin, dans le prolongement des textes du Nouveau Testament que je viens de rappeler : « si le Juge retarde notre salut, c'est par amour et non par indifférence, à dessein et non par impuissance ; il pourrait, s'il le voulait, survenir à l'instant même, mais il attend que le nombre de tous les nôtres puisse être complété jusqu'au dernier », *ut numerus omnium nostrum usque in finem possit impleri* (Enarr. in Ps. XXXIV, II, 9). Ou encore saint Grégoire le Grand, fidèle héritier de la tradition augustinienne,

dans son exégèse de la parabole de saint *Matthieu*, XX, 1-16, « la Vigne du Seigneur, c'est l'Église universelle qui contient autant de plants qu'elle aura produit de saints depuis Abel le Juste jusqu'au dernier des élus qui naîtra à la fin du monde » (*Hom. in Evang.*, I, 19, 1). N'insistons pas trop, toutefois, sur cet aspect numérique; sans doute, l'Église se compose en dernière analyse d'âmes individuelles et c'est « un à un », « prédestiné par prédestiné » que se compose peu à peu la Jérusalem céleste, mais l'unité de l'Église est d'ordre organique et non pas simplement statistique. On sait que, de toutes les images bibliques, saint Augustin a retenu avec prédilection celle de la « cité » de Dieu et dans cette notion de cité, c'est tout l'héritage de la Rome classique, mère du Droit qu'il retrouve inconsciemment: l'existence même de la Cité de Dieu, nous dit-il, suppose que la vie des saints est une vie communautaire, *socialis vita sanctorum* (*Cité de Dieu*, XIX, 5, 1).

Mieux encore, saint Augustin est un trop fidèle interprète de la pensée de saint Paul pour ne pas insister par ailleurs sur une autre image, plus organique encore, et peut-être plus directement révélée : celle du Corps mystique. L'Église lui apparaît, avec tous ses membres et dans l'unité de son corps, comme un seul homme qui serait répandu dans l'univers entier et croîtrait peu à peu avec le cours du temps, *tanquam in uno quodam homine diffuso toto orbe terrarum, et succrescente per volumina sæculorum.* (*Enarr. in Ps. CXVIII, XVI, 6*). L'histoire des temps chrétiens nous fait donc assister à l'édification progressive de la Cité de Dieu, à la croissance, à la lente maturation du Corps mystique du Christ qui grandit peu à peu jusqu'à la stature de l'homme adulte...

Il faudrait maintenant, pour mettre en pleine lumière toute la richesse d'une telle doctrine faire comprendre le caractère paradoxal et mystérieux de ces

temps chrétiens: nous méditerions par exemple sur l'ambiguïté féconde du mot grec *parousia*: entre les deux « avènements » du Christ, celui de sa vie terrestre et celui du Jugement dernier, sa « présence » ne cesse de se manifester dans la vie de l'Église; le Royaume de Dieu dont nous souhaitons, dont nous demandons l'avènement est, d'une certaine mesure, inchoative, déjà inauguré « parmi nous »; les temps de l'Église sont déjà messianiques, et le présent que nous y vivons en retire une saveur eschatologique... Mais on ne peut tout dire en quelques mots: il m'aura suffi d'avoir approximativement remis en lumière quelle est, dans une perspective chrétienne, la vraie portée de la notion de « progrès ».

— II —

*Le progrès et le corps mystique*

Ce qui est révélé, ce qui pour le chrétien est un donné, une certitude, objet

de foi autant que d'espérance, c'est le progrès spirituel de l'humanité. Ce qui d'âge en âge, grandit, mûrit, s'approche insensiblement de son achèvement c'est l'Église, la Jérusalem céleste. Si saint Augustin nous invite à nous représenter l'ensemble de la destinée du genre humain comme analogue à celle d'un seul homme qui s'instruirait, s'éduquerait de degré en degré au cours des siècles, c'est, la précision est capitale, en le considérant sous l'angle du peuple de Dieu: *sicut autem unius hominis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam ætatum profecit accessibus* (Cité de Dieu, X, 14).

L'intelligibilité de l'histoire dépend en effet du choix correct du point de vue selon lequel on l'ordonnera : sur la scène du monde se déroule un drame aux acteurs innombrables et aux péripéties multiples ; leurs actes, leurs gestes, leurs paroles ne donneront qu'une impression confuse, celle du grouillement confus



d'une multitude désordonnée, tant qu'on ne se placera pas, pour contempler cette scène, au point de vue en fonction duquel elle a été conçue, — le point de vue de Dieu.

D'où l'erreur fatale des philosophies modernes qui ont cru pouvoir interpréter l'histoire du point de vue temporel, terrestre, — au niveau de la terre. Point de vue déformant, celui d'un figurant qui n'a de la scène que la vue oblique qu'on peut avoir appuyé à un montant du décor... Il ne faut pas confondre la vraie notion de progrès avec les contre-sens successifs qu'on a fait sur elle, et cela à partir du moyen âge (on a pu se demander si l'idée médiévale de chrétienté n'impliquait pas je ne sais quelle infiltration de la vieille conception judaïque d'un messianisme temporel); en particulier, il faut repousser avec force l'assimilation injustifiée que la pensée, je devrais dire la sensibilité moderne, opère entre ce progrès spirituel et le progrès techni-

que des connaissances, des institutions et des industries humaines.

Ce progrès-là n'a pas été ignoré par la pensée chrétienne la plus traditionnelle : le moyen âge en a reçu la notion de l'antiquité : saint Thomas par exemple (*In III Sent.*, dist. 25, qu. 2, a. 2, qua. I) la trouvait chez Aristote (*Elench.*, 33, 183b17), mais c'était là un bien commun : l'Épicurisme lui-même ne l'a pas ignoré<sup>(4)</sup> bien que ce soit de toutes les philosophies antiques la moins désireuse d'accorder une valeur positive à l'histoire. Saint Augustin tout naturellement enregistre dans sa vision du passé humain ce qu'il peut connaître ou imaginer en fait de progrès technique (*Cité de Dieu*, XVIII, 3; 6; 8; 12; 13; 22; 24, etc.), mais le fait est remarquable, jamais il n'as-

---

4. Cf. à ce sujet l'étude classique de L. ROBIN, *Sur la conception épicurienne du Progrès dans La pensée hellénique*, Paris, 1942, pp. 525-552 (réimpr. de la *Revue de métaphysique et de morale*, XXIII (1916), pp. 697 sq.).

socie cette notion à celle du progrès proprement dit, celui de la Cité de Dieu. Cela est d'un autre ordre.

Dans la perspective où nous place saint Augustin, l'histoire de l'humanité n'est directement intelligible qu'en tant qu'histoire sainte : c'est le Corps mystique du Christ qui en constitue le sujet ; son histoire est la véritable histoire : l'humanité se définit comme l'organisme destiné à enfanter la société des saints et non comme une machine à fabriquer des empires, des civilisations, des cités terrestres. Il faut appliquer à l'ensemble de l'histoire la comparaison longuement développée et appliquée par saint Augustin à l'histoire terrestre du Christ : *Architectus ædificat per machinas transituras domum mansuram...* (*Serm. CCCLXII, 7*). « L'architecte utilise des échafaudages provisoires pour construire une demeure destinée à durer » ; de même, toutes les œuvres des hommes sur la terre apparaissent comme des instruments tempo-

raires, *machinamenta temporalia* (tous les royaumes de cette terre, toutes nos civilisations sont des choses mortelles : saint Augustin aime à le répéter, ainsi *Serm. CV, 11*), — au moyen desquels s'édifie *illud quod manet in æternum*...

Naturellement cette vérité centrale, cette vérité première, n'ôte pas toute réalité, toute causalité propre à ces instruments, à ces *machinamenta*, qui, considérés dans leur nature propre et dans leur rôle de fins subordonnées, ont leur valeur à eux. Saint Augustin s'est exprimé avec netteté là-dessus : en même temps qu'il affirme à nouveau que la « cité terrestre » n'est pas éternelle, ne saurait prétendre à posséder le souverain bien, il précise que pourtant, « dès ici-bas, elle possède son bien à elle », *terrena porro civitas, quæ sempiterna non erit... hic habet bonum suum*. Il serait faux de soutenir que les biens qu'elle désire ne sont pas des biens, *non autem recte*

*dicuntur ea bona non esse quæ concupiscit  
haec civitas (Cité de Dieu, XV, 4).*

Bien entendu il doit exister un rapport entre ces biens relatifs et le Bien incomparablement plus élevé de la Cité de Dieu; il n'est pas interdit de penser que le progrès temporel, y compris le progrès technique, puisse être ordonné comme le moyen à sa fin, et par là participer à son niveau d'être au progrès spirituel; déterminer ce rapport, cette participation est une des tâches que doit se tracer la pensée chrétienne sur l'histoire. Mais les solutions qui pourront être proposées ne seront que des hypothèses, leur certitude ne pourra qu'être relative et ne saurait être du même ordre que la certitude révélée que la théologie de l'histoire possède sur l'essentiel du problème du temps.

rapport  
entre  
biens  
de  
progrès

progrès - avant tout spirituel  
mais peut être défendu en un progrès matériel

## — III —

*Les 2 significations du temps*

Ainsi, au prix du redressement que nous venons de définir, la vision chrétienne de l'Histoire réintègre sans effort cette notion fondamentale de Progrès où s'incarne l'optimisme des modernes : il est bien vrai que le temps de l'Histoire est vecteur d'espérance ; orienté vers une consommation heureuse, c'est le moyen de la réalisation d'un mieux. Mais s'en tenir là comme l'ont fait la plupart des philosophies profanes de l'histoire antérieures à Nietzsche serait aussi superficiel que naïf.

Comment pourrions-nous fermer les yeux sur ce qu'on pourrait appeler l'aspect sinistre de l'histoire ? Elle n'est pas qu'une série d'heureuses réussites, de pas en avant sur la voie du triomphe : qui peut oublier de quel prix sont payées ses conquêtes ? Tant de sang versé, de souf-

*ambivalence  
de l'histoire*

*histoire  
profane  
(Nietzsche)*

frances et d'horreurs. Il fallait aux philosophies issues de l'*Aufklärung* une belle dose d'aveuglement pour oublier tout ce passif.

La pensée de saint Augustin s'épargne une pareille illusion : son optimisme surnaturel s'accompagne d'une vision réaliste de l'histoire ; il retrouve, en l'insérant dans une perspective nouvelle, toute l'amère expérience de la sagesse antique : appréciée suivant sa composante proprement terrestre, l'histoire humaine lui apparaît comme une longue suite de malheurs, *series hujus calamitatis*, catalogue monotone d'empires caducs, œuvres de la « volonté de puissance », *libido dominandi*, où l'homme, en proie à l'erreur et au péché, s'égare à la poursuite de biens qui ne sont pas le Souverain Bien : d'où la guerre, l'esclavage et la mort (*Cité de Dieu*, XIII, 14 ; XV, 4 ; XVIII, 49).

On rappelle volontiers, en face de ce tableau si sombre, que saint Augustin

écrivait la *Cité de Dieu* entre 410 et 430, — entre la prise de Rome par les Goths et le siège d'Hippone par les Vandales; mais nous, qui vivons en un temps qui n'est pas moins prodigue en catastrophes, ne pouvons guère l'accuser d'un pessimisme excessif. Aussi bien faut-il mesurer qu'il s'agit là d'un jugement valable pour tous les temps: l'invasion barbare et la guerre extérieure ne sont pas les sources exclusives de l'oppression et du malheur; des périodes « calmes », comme le Haut-Empire romain ou l'Europe libérale du XIXe siècle, ont connu elles aussi, des misères et des injustices pour le moins aussi atroces.

D'autre part, il n'y a pas deux histoires: l'histoire spirituelle de l'humanité, celle de la croissance progressive de la Cité de Dieu se déroule dans la même durée, douloureuse et déchirée, que celle de l'histoire profane; l'Église se fraie péniblement son chemin à travers « les aiguillons de la crainte, les tourments de

l'Église  
(histoire)  
spirituelle  
(réalité)



la douleur, les peines du labeur et les périls de la tentation » : pour elle, comme pour tous les hommes, le temps de l'histoire est en vérité « le siècle pervers et les jours mauvais » (*Cité de Dieu*, XVIII, 49) ; son histoire propre est, elle aussi, rythmée par des épisodes sanglants ou amers, par les persécutions et les hérésies (*Ibid.*, XVIII, 50-51).

Cette seconde catégorie d'épreuves n'est pas moins terrible que la première et sa gravité réside précisément dans le fait que l'hérésie n'est pas comme la persécution le fait des ennemis du dehors : c'est du sein même de l'Église qu'elle surgit, manifestant ainsi combien sont intimement, indissolublement associés les deux aspects, lumineux et sinistre, de l'histoire et du temps.

On ne peut se contenter de traiter l'un comme une simple condition d'apparition de l'autre, un moyen exigé par la fin : une conclusion optimiste sur la vue d'ensem-

ble de l'histoire n'anéantit pas, hélas ! la dure réalité des éléments douloureux dont se nourrit le pessimisme ; qu'au sens ultime tout soit grâce, tout conspirant au bien des élus, *etiam peccata*, même le péché, même le mal, ne doit pas nous amener à nier la terrible réalité du mal et du péché, présents à toutes les étapes et dans toutes les manifestations de l'histoire du genre humain. Un bilan réaliste est bien obligé d'enregistrer cette omniprésence du mal : que de fois l'historien doit-il constater la victoire des pervers, l'agression victorieuse, l'usurpation confirmée, le bon droit humilié, l'échec des entreprises les plus généreuses ; l'histoire est comme un cimetière de civilisations fauchées en plein essor, de promesses non tenues. La gloire, la réelle splendeur des réalisations positives de la même histoire ne doivent pas projeter dans l'oubli la contrepartie négative qu'elles impliquent : l'œuvre féconde d'une grande révolution justifie trop facilement dans la mémoire des hommes la période de des-

truction et de terreur par laquelle elle s'est ouverte; les reconstructions ne doivent pas faire oublier l'horreur des ruines; il y a quelque chose d'irrévocable dans le mal consommé: les renaissances les plus brillantes ne peuvent pas faire qu'avant elles quelque chose de réel et de grand ne soit descendu pour jamais au tombeau...

Oui, en vérité, l'histoire se présente à la réflexion du philosophe ou du théologien qui cherche à en rendre raison comme le Janus de la mythologie romaine avec un double visage, l'un sinistre, l'autre riant, tourné l'un vers le Bien et l'épanouissement de l'être, l'autre vers le Mal, la dissolution, la destruction, le non-être: *historia anceps, bifrons*. C'est pourquoi saint Augustin s'est plu à la décrire comme un drame grandiose, où s'affrontent, du premier au dernier jour, les deux personnages collectifs que sont d'une part la Cité de Dieu et de l'autre l'ensemble

des forces adverses, cité du mal, cité du diable.

Je ne veux pas m'engager ici dans la difficile analyse de cette féconde antithèse, qui demeure, on le sait, l'une des tâches les plus redoutables de l'interprétation de la pensée augustinienne: le grand docteur pose en quelque sorte dans l'abstrait, de façon idéale la notion de ces deux cités, *quas etiam « mystice » appellamus civitates duas...* (*Cité de Dieu*, XV, 1); l'usage qu'il en fait dans ses applications empiriques utilise toutes les ressources, mais aussi les dangers d'équivoque, de la logique de la participation: si l'identification de la Cité de Dieu avec l'Église ne fait pas difficulté à qui possède une théologie correcte de l'Église visible <sup>(5)</sup>, l'interprétation de ce

---

5. On se référera en particulier aux précisions importantes fournies par Mgr Ch. JOURNET sur l'appartenance visible et l'appartenance invisible à l'Église, ainsi dans la *Revue Thomiste*, XLIX (1949), p. 170, n. 2.

que saint Augustin appelle couramment la cité terrestre, *civitas terrena*, demande beaucoup plus de précautions : tantôt il l'identifie sans plus à la cité du mal, tantôt il la présente comme le champ clos où s'affrontent les deux héros de son histoire, comme deux lutteurs aux membres inextricablement mêlés.

Mais peu important ici ces difficultés : je ne veux retenir que le fait de base : l'explication de l'histoire, suppose pour saint Augustin la reconnaissance de cette dualité essentielle dans l'ordre des valeurs. C'est là un point fondamental, qui s'impose avec évidence à tout lecteur ; chose curieuse, les commentateurs et interprètes modernes paraissent souvent gênés pour constater, comme si le fait d'admettre deux principes d'explication était pour une pensée un caractère d'imperfection, d'inachèvement : certains, renouvelant les calomnies d'un Julien d'Eclane, voient dans cette prise de posi-

tion je ne sais quelle influence secrète d'un manichéisme rémanent: comme si toute dualité empiriquement constatée impliquait, métaphysiquement et théologiquement, le Dualisme: à ce compte, saint Paul lui-même serait déjà manichéen!

*ambivalence*  
*6*  
*temps*

Loin d'essayer d'édulcorer cette doctrine, il faut la prendre en son sens le plus plein, le plus profond: saint Augustin nous enseigne à reconnaître, non seulement dans les événements de l'histoire, mais dans l'essence même du temps vécu, cette ambivalence fondamentale. Quelle est en effet la signification du temps? A l'époque qui n'est pas si loin de nous, où l'orgueil des modernes ne pouvait concevoir de plus bel éloge pour la pensée d'un Ancien que d'en faire le précurseur de quelque théorie contemporaine, il s'était trouvé un admirateur de saint Augustin pour louer celui-ci d'avoir pressenti

quelque chose de la durée bergsonienne <sup>(6)</sup>, cette notion d'un temps comme soulevé par un élan créateur, où tout serait invention, jaillissement, épanouissement des virtualités de l'être.

Sans doute, il est bien certain que par tout un aspect de sa réalité, l'histoire (en tant qu'« histoire sainte ») apparaît aux yeux de saint Augustin comme tendue vers un futur plein de promesses : elle est cette histoire tissée d'espérance que vivent des « hommes de désirs », car l'Église d'après l'Ascension n'est pas moins portée par l'attente que ne l'étaient les Prophètes d'Israël (*Enarr. in Ps. CXVIII, XX, 1*). Mais l'analogie, pour être réelle, demeure limitée et, à trop

---

6. Je fais allusion à la communication de R. BOURGAREL à la Société d'études philosophiques du Sud-Est de la France, le 16 mars 1931, critiquée par le P. J. MARÉCHAL dans sa *Lettre sur le problème du temps chez saint Augustin*, dans *Mélanges Joseph Maréchal*, t. I, *Oeuvres*, Bruxelles-Paris, 1950, pp. 261-264 (réimpr. de *Les Études philosophiques*, t. V, 1931, pp. 12 sq.).

insister sur elle, on mutilait et déformait gravement l'enseignement de saint Augustin.

On ne pourrait sans paradoxe faire de lui un philosophe du devenir : l'historien doit résister à la tentation de l'anachronisme pittoresque. Souvenons-nous que saint Augustin est un homme de l'antiquité, et très précisément un penseur nourri de la tradition platonicienne : sa philosophie est une philosophie de l'être, disons-mieux de l'essence<sup>(7)</sup> : l'être pour lui, l'être véritablement être, *qui summe est*, ne peut être que l'Éternel. Permanence, immutabilité, voilà son attribut caractéristique, suprême. Aux yeux d'une telle philosophie, le temps ne pouvait apparaître comme le porteur nécessaire de valeurs uniquement positives ; il est aussi,

---

7. Cf. les analyses d'E. GILSON dans *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, ou dans *Being and some philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies, 1949.



et peut-être faut-il dire surtout, le contraire.

Dans une philosophie de l'essence, le temps apparaît toujours un peu comme un scandale. Le temps, c'est cette chose fluide, insaisissable, où l'être n'intervient que dans l'instant insaisissable, ce présent mystérieux qui est comme écrasé entre un passé irrévocablement englouti et un futur sur lequel nous ne pouvons pas encore tabler. Pour Être, de ce qui s'appelle véritablement, pleinement Être, *vere, summe esse*, il faut être affranchi du temps, — ou du moins de la durée telle que l'éprouve la nature présente de l'homme pécheur : tout ce qui est inséré dans le temps historique n'est pas, au sens plénier du mot : « tout cela est comme emporté par l'instant qui s'envole, les choses s'écoulent comme le flot d'un torrent, *momentis transvolantibus cuncta rapiuntur, torrens rerum fluit* ; non, nos jours ne sont pas : les voici qui s'éloignent

presque avant même que d'être venus »  
(*Enarr. in Ps. XXXVIII*, 7).

Pensé dans un tel climat ontologique, le temps nous apparaît beaucoup moins chargé des promesses que lui confie volontiers l'optimisme moderne qu'affecté de coefficients négatifs : l'impermanence se relie tout naturellement, dans la pensée de saint Augustin, à la souffrance, à la dégradation et à la dissolution de l'être, à l'échec, au péché, au vieillissement et à la mort (*Ibid.*, 9).

Comme tout cela nous mène loin et de la durée d'un Bergson et de l'idée plus naïve que la sensibilité moderne, extrapolant avec confiance l'expérience de l'évolution technique se fait du temps comme « facteur de progrès » ! Il faut réagir contre la surprise et le scandale que nous cause une telle manière de voir : je suis étonné de constater combien cet aspect de la pensée augustinienne, si vigoureusement et si fréquemment affirmé,

a été soit négligé, soit curieusement minimisé par ses commentateurs récents<sup>(8)</sup>.

C'est ici qu'apparaît la fécondité de la recherche historique qui, nous arrachant au cercle fermé de nos concepts familiers et de nos imaginations routinières, nous force à nous interroger, à confesser nos lacunes. Ici, la notion précieuse à retrouver est celle de vieillissement : saint Augustin ne s'étonne pas de lire en son Psautier (sa vieille traduction latine reflétait fidèlement un contresens jadis commis par les Septante) : *Ecce veteres posuisti dies meos*. « Voici que tu as placé mes jours dans le vieillissement » (*Enarr. in Ps. XXXVIII, 9, ad 6*), car à ses yeux

---

8. Voir par exemple J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933, pp. 326-331. J'excepte de cette critique le P. M. PONTET qui, le premier à ma connaissance, a su attirer l'attention sur l'aspect que nous analysons ici de la doctrine augustiniennne du temps dans sa belle thèse : *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, (coll. Théologie, VII), Paris, 1945 ; je tiens à reconnaître l'étendue de ma dette à son égard.

l'insertion dans le temps nous condamne à cet effritement de l'être, à ce lent glissement vers la destruction, vers la mort. Nous avons peine, nous modernes, à nous représenter avec exactitude ce que pouvait signifier pour un Grec ou un Latin le terme de « vieux, ancien », *palaios*, *vetus* <sup>(9)</sup> : c'était pour eux ce qui, ayant été réel, actif, était maintenant et à jamais dépassé, aboli, rejeté au néant par l'inflexible déroulement de la chaîne des âges.

Si du moins je ne succombe pas à la déformation professionnelle de l'historien, il me semble que nous avons perdu le sens de ce dépassement irrévocable et cela, paradoxalement, à cause de l'intérêt même que nous portons à l'histoire, de la place que nous lui faisons dans la culture et de la confiance que nous té-

---

9. Sur le sens de *palaios* chez Origène, cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture chez Origène* (coll. Théologie, XVI), Paris, 1949, p. 126.

moignons à ses résultats. Technicien de l'histoire « ancienne », je réussis à connaître Cicéron, — ou saint Augustin, comme un ami connaît des amis ; ils cessent pour moi d'être abolis dans le passé et grâce à l'effort de résurrection de leurs historiens, vivent à nouveau sous les yeux de ma pensée, et leur qualité d'« Anciens » n'est qu'une variété subtile de leur existence actualisée à nouveau.

Il entre beaucoup d'illusion dans ce commerce avec des fantômes. Il faut réagir et retrouver, dans son amère évidence, le sens concret du temps et de ses ravages. Eh oui, « voici que nos jours sont établis dans le vieillissement » : le temps qu'il nous faut vivre est comme une blessure cachée d'où l'être s'écoulerait, nous usant insensiblement et nous épuisant jusqu'à la mort. C'est là une vérité fondamentale que saint Augustin ne s'est jamais lassé de commenter, et cela aussi bien dans la prédication familière qu'il adressait à son peuple que dans les traités

les plus savants écrits en vue du public le plus lettré de son temps.

Reprenons encore une fois l'admirable *Enarratio* du *Psaume XXXVIII*, écoutons-le interpeller son auditeur, selon la technique chère à la diatribe antique : « Vois, aujourd'hui même : entre le moment où j'ai commencé à parler et maintenant, est-ce que tu te rends compte que nous avons vieilli tous les deux ? Tu ne t'aperçois pas que tes cheveux poussent et pourtant tandis que tu es là debout, en train de faire quelque chose, de parler, tes cheveux poussent ; ils ne poussent pas tout d'un coup au moment d'aller chez le coiffeur ! le temps nous entraîne et s'envole : tu passes, toi, et ton fils passera comme toi » (*Ibid.*, 12).

Ailleurs il nous fait méditer une fois de plus sur le caractère instable, et donc ontologiquement imparfait, des biens de cette terre : on doit dire en vérité qu'« ils sont et ne sont pas : il n'y a rien de stable

en eux ; ils glissent, ils s'écoulent. Vois tes petits enfants : tu les caresses, ils te caressent, mais vont-ils demeurer tels ? Tu es le premier à souhaiter qu'ils grandissent, qu'ils arrivent en âge. Mais rends-toi compte : quand on atteint à un âge, on meurt au précédent : oui, arrivé à l'adolescence, c'est l'enfance qui meurt, et de même la jeunesse, puis l'âge mûr ; puis c'est à la mort que l'on parvient, et avec elle tout âge meurt ». Et plus loin : « Et ces enfants, crois-tu qu'ils sont nés pour vivre avec toi sur la terre, ou bien plutôt pour t'en chasser et t'y succéder ? ... Il semble que les enfants à peine nés disent à leurs parents : « Oust, il faut penser à céder la place ; c'est à nous maintenant de jouer notre drame : car toute la vie humaine est comme une pièce de théâtre », *mimus est enim generis humani tota vita tentationis* ... (Enarr. in Ps. CXXVII, 15). Il y a là comme un écho anticipé des amères paroles de Macbeth : *Life is an empty tale* ... Dans un autre sermon, saint Augustin revient

encore sur ce bilan négatif de notre passage à travers le temps : à mesure qu'elle s'écoule, notre vie paraît s'allonger, mais non, elle décroît : « j'ai quarante-six ans », quelle illusion ! la seule chose assurée est que j'ai quarante-six ans de moins à vivre de l'espace de temps que m'a accordé le Créateur (*Serm. XXXVIII, 3, 5*).

C'est le même thème qu'expose avec ampleur et insistance un chapitre justement célèbre de la *Cité de Dieu* (XIII, 10) : « A partir de l'instant où l'on a commencé d'être en ce corps mortel, rien ne se passe en lui qui ne travaille à conduire à la mort. Car pendant toute la durée de cette vie (si toutefois elle mérite d'être appelée vie), l'instabilité de notre être ne fait rien d'autre que de nous conduire à la mort. Personne qui n'en soit plus proche au bout d'un an que l'année précédente, et demain qu'aujourd'hui, et aujourd'hui qu'hier, et l'instant qui va suivre plus que l'instant présent et l'instant présent plus que celui qui l'a précédé.



Tout le temps que l'on vit est retranché du temps que l'on a à vivre et chaque jour ce qui en reste diminue davantage et en définitive, le temps de cette vie n'est qu'une course vers la mort, où il n'est accordé à personne de s'arrêter, ni de reprendre haleine un instant... »

En face d'un tel déploiement d'éloquence, on est tenté de s'écrier : « Paradoxe, littérature ». En fait il y a beaucoup de rhétorique dans tout ce passage : il n'est pas de lecteur humaniste qui n'y reconnaisse un « lieu » classique, illustré notamment par Sénèque, dans la *XXIV<sup>e</sup> à Lucilius*. Faut-il ne voir là que mauvais goût de rhéteur africain, préciosité décadente, pointes, *wit*, *agudeza*, un simple prétexte, trop habilement exploité, à variations brillantes, analogues à celles que dans *Bella* Jean Giraudoux s'est permises sur le thème des jeunes gens, ses camarades, morts sans postérité, fauchés par la guerre : « Que de futures morts n'épargne pas la mort d'un collégien » ?

Mais nous avons appris, et précisément à propos de Giraudoux lui-même <sup>(10)</sup>, à ne plus condamner sans examen la préciosité littéraire: sans doute, elle est quelquefois ridicule et dénote une « maladie du goût », mais elle peut aussi devenir, et cela sous la plume des penseurs les plus sérieux, un instrument d'expression privilégié qui permet au langage humain de rivaliser de subtilité avec la réalité même de l'être et du monde, ce réel si subtil en effet qu'il s'agit de traduire avec tout ce qu'il renferme de mystère, d'ambiguïté, de paradoxe.

C'est le cas ici: il y a bien du cliquetis verbal dans toute cette analyse, d'une vie qui est déjà la mort et de la mort déjà donnée avec la vie, mais n'est-ce pas

---

10. Cf. C. E. MAGNY, *Précieux Giraudoux*, (coll. Pierres Vives), Paris, 1945 et mes observations à propos de Sidoine Apollinaire, dans la *Revue du Moyen Âge latin*, I (1945), pp. 203-204, ou dans la même *Revue*, IV (1948), pp. 283-284, celles de R. RICARD, sous le titre *Wit et Agudeza*.

dans le réel, dans l'être même du temps vécu que gît cette antithèse redoutable : *media vita in morte sumus?* La rhétorique qui l'exploite triomphalement, et je l'accorde bien volontiers non sans quelque complaisance, n'empêche pas qu'il y ait là une vérité authentique, profonde, douloureuse. Aussi bien toute âme chrétienne, pour peu qu'elle réfléchisse un peu sérieusement sur la vie, ne peut manquer de la redécouvrir pour son compte.

De nos jours, c'est certainement Péguy qui l'a ressentie et exprimée avec le plus de bonheur <sup>(11)</sup> : nul autant que lui n'a su mieux rendre l'expérience du vieillissement, cet amer secret des hommes de quarante ans : vivre, c'est vieillir, par une continuelle déperdition de l'être, qui nous éloigne toujours plus de la perfection, de la pureté première. Il y a là beaucoup

---

11. Ce point a été bien mis en lumière par A. BEGUIN, *La prière de Péguy*, (Coll. Cahiers du Rhône), Neuchâtel, 1942, pp. 14-34 ; « *La pureté et le vieillissement* ».

plus que l'angoisse de l'âme païenne désolée par la fuite du temps et qui voudrait en vain s'arrêter à jouir de l'instant; c'est un sentiment beaucoup plus tragique de la nocivité intrinsèque du temps qui altère la qualité même de l'instant; tous nos « présents » ne sont pas équivalents: quel est l'homme mûr qui n'aspire avec un regret nostalgique vers « ce qu'il pouvait être au temps de sa jeunesse »? Il y a quelque chose en nous qui se dégrade et s'use sans recours. C'est vrai de la vie tout court, qui se résout en une série d'échecs et où nos réussites mêmes, caricatures de notre attente et de nos premiers rêves, ont quelque chose de douloureusement ironique.

Mais combien plus encore est-ce vrai de notre vie spirituelle: qui d'entre nous osera la décrire comme une marche régulièrement ascendante vers une perfection sans cesse plus assurée? N'est-elle pas jalonnée avant tout par nos péchés, résolutions mal tenues, regret lancinant

d'une conversion sans lendemain, grâces gaspillées, retombée dans l'ornière, le découragement, l'atonie. Je ne parlerai pas ici des médiocres chrétiens, des tièdes que nous sommes : j'en appelle au témoignage des plus grands, des plus purs parmi nos frères, au témoignage de nos saints. Sans que leur sérénité et leur confiance surnaturelles en fussent ébranlées, ils ont ressenti, eux aussi, la même amertume, la même impression d'échec, et cela non seulement en ce qui concerne leurs entreprises temporelles, mais aussi leur propre progrès intérieur : citerai-je le mot de saint François, tout à fait vers la fin de sa vie, disant à tel de ses compagnons : « Il conviendrait de faire quelque effort pour nous améliorer, car nous n'avons pas grandement avancé depuis le jour de notre conversion ! » Ce n'est pas là une illusion due à un excès d'humilité, mais l'expression directe d'une expérience déchirante.

C'est vrai de l'histoire spirituelle collective comme de la vie intérieure de chacun, celle de l'Église tout entière : celle des grands ordres n'est-elle pas jalonnée par toute une série de « réformes » disciplinaires et morales, qui toutes échouent et sont toujours à reprendre à nouveau ; à combien de religieux, entendons-nous dire en soupirant : « La ferveur a bien diminué parmi nous depuis notre saint fondateur » ; déjà les Pères du Désert, en plein IV<sup>e</sup> siècle, considéraient comme inimitables les héros de l'ascèse qui, une ou deux générations plus tôt leur avaient ouvert la voie. Qui, reprenant le thème cher à Pascal d'une « Comparaison des Chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui », ne sait que jamais plus l'Église ne connaîtra la perfection de sainteté qu'elle possédait au jour béni de la Pentecôte, quand l'Église c'était la Vierge Marie et le collège des Apôtres <sup>(12)</sup> et qu'elle recevait les prémices

---

12. Cf. Ch. JOURNET, *Israël*, p. 112.

de l'Esprit, — l'Église des *Actes*, celle d'avant le premier scandale, celui d'Ananie et Saphire?

Ainsi, de quelque point de vue qu'on se place, histoire profane, histoire sacrée, personnelle ou collective, toujours le temps vécu par l'homme apparaît affecté d'une redoutable ambivalence : il est vecteur et facteur à la fois d'espérance et de désespoir, le moyen par lequel s'accomplit le mieux-être et en même temps cette blessure inguérissable ouverte au flanc de l'homme, par où son être s'écoule et se détruit.

Il importe de souligner que cette analyse, si importante pour une exacte interprétation de la signification de l'histoire, n'est point une opinion isolée, mais qu'elle fait partie du trésor le plus authentique de la Révélation et de la doctrine commune de l'Église. Il suffit de passer en revue les notions les plus fondamentales de notre « histoire sainte »,

de la vision surnaturelle de l'histoire de l'humanité. Ainsi, le retour du Christ glorieux à la fin des temps ; c'est là pour nous, comme pour la première génération chrétienne l'objet majeur de notre espérance, qu'appellent tous nos vœux : *adveniat regnum tuum, MARANA THA*, « Amen, Seigneur Jésus, venez ! » Mais cette Parousie si désirée est aussi le Jugement dernier, le Jour de Yahvé, jour grand et redoutable, que les prophètes d'Israël nous annoncent avec crainte et tremblement, *Dies iræ, dies illa*...

Considérons encore la notion de Plénitude des temps, si chère à saint Paul pour définir le moment de l'histoire choisi par Dieu pour l'Incarnation du Fils ; à la lumière de l'*Épître aux Galates*, toute une ligne de la tradition chrétienne, à partir de saint Irénée et d'Origène, a aimé à l'interpréter de façon optimiste des heureux effets de la pédagogie divine : il fallait que l'humanité, et dans l'humanité le peuple élu, fût progressivement



illuminée par la révélation toujours plus claire qui va des patriarches à Moïse et de Moïse aux prophètes et à Jean, pour qu'elle devînt mûre pour le message évangélique; il fallait que la lignée issue d'Abraham et de David, enrichie de toute la sainteté des saints d'Israël, en vînt à s'épanouir dans cette fleur unique qu'est la Vierge Immaculée . . . Mais nous avons aussi une tradition inverse, issue, celle-ci de la méditation des sévères chapitres qui ouvrent l'*Épître aux Romains* et dont le premier chaînon est représenté à la fin du II<sup>e</sup> siècle par l'écrit mystérieux qu'on intitule la *Lettre à Diognète*: pour celle-ci, c'est au contraire « lorsque la perversité des hommes fut parvenue à son comble, et qu'il fut devenu bien évident qu'il n'était pas en notre pouvoir d'entrer dans le royaume de Dieu, que réduits à notre seule nature nous ne pouvions atteindre la vie et le salut », c'est alors que la patiente miséricorde divine, qui avait supporté jusque-là le débordement de notre ignominie, nous envoya son Fils Uni-

que qui s'offrit en rançon pour nous (*A Diogn.*, IX, 1-6). Les deux points de vue, loin de s'exclure, sont complémentaires et vrais, au même titre, en même temps.

st Thomas Rien ne montre mieux à quel point cette doctrine, dont nous venons de reprendre conscience à la lumière de saint Augustin, est profondément enracinée dans la pensée chrétienne que la manière dont à son tour saint Thomas d'Aquin s'est trouvé amené à l'intégrer dans sa grande synthèse théologique, en l'élaborant en quelque sorte à frais nouveaux et sous sa propre responsabilité. Dans la *III<sup>e</sup> Partie* de la *Somme de Théologie* (qu. 61, art. III, ad 2<sup>um</sup>), saint Thomas est amené à s'appuyer sur un texte de saint Grégoire le Grand qu'il lui était arrivé déjà plusieurs fois d'invoquer<sup>(13)</sup> : il s'agit du

---

13. Ainsi : Ia, qu. 57, a. V, ad 3 ; IIa IIæ, qu. 1, a. VII sed c. ; qu. 174, a. VI, arg. 1 ; et déjà : *In III. Sent.*, dist. 25, qu. 2 a. II, qua. I ; *In IV Sent.*, dist. 1, qu. 1, a II, qua 4, 2.

passage des *Homélie sur Ezéchiel* (II, 4) où le grand pape, fidèle interprète du thème traditionnel de la pédagogie divine affirme qu'à travers l'histoire sainte du peuple d'Israël « la connaissance de Dieu s'est accrue avec le progrès du temps », *per incrementa temporum crevit divinæ cognitionis augmentum*. Il est très remarquable de voir comment saint Thomas a senti le besoin de compléter cette autorité qu'il allait utiliser à nouveau : il lui juxtapose, symétriquement, ce que nous pouvons appeler la tradition pessimiste : *nam per incrementa temporum et peccatum cœpit in homine magis dominari . . .* « car avec le progrès du temps, le péché lui aussi se mit à exercer sur l'homme un empire croissant et obscurcit à tel point sa raison que les préceptes de la loi naturelle ne suffisaient plus pour lui permettre de vivre droitement : il fallut fixer des préceptes dans une Loi écrite, et en même temps des sacrements de la foi. Il fallait encore qu'avec le progrès du temps la connaissance de la foi s'expli-

citât davantage, comme le dit saint Grégoire, etc.» On ne peut souhaiter affirmation plus explicite et plus autorisée de ce que nous proposons d'appeler l'ambivalence du temps de l'histoire <sup>(14)</sup>.

— IV —

*Le temps du péché et le temps de la grâce*

Essayons de pousser plus avant son élaboration. Progrès et dégradation, ces deux notes positives et négatives, apparaissent comme indissolublement liées au temps : indissolublement, mais non, sem-

---

14. Cf. dans le même sens : J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, Paris, 1929, pp. 81-82 ; de façon générale, je tiens à souligner la remarquable convergence entre la doctrine analysée ici à la lumière de saint Augustin et celle que, dans l'ensemble de son œuvre, J. Maritain a exposée sur la théologie et la philosophie chrétienne de l'histoire : voir les textes rassemblés et bien mis en lumière par Ch. JOURNET, dans *Jacques Maritain, son œuvre philosophique*, (= *Revue Thomiste*, XLVIII, 1948), pp. 33-61.

ble-t-il, au même titre et de la même manière. Lorsque nous avons essayé un peu plus haut d'esquisser le thème du regret, transcrit en termes d'histoire spirituelle, nous nous sommes arrêtés aux alentours de la Pentecôte; mais comme saint Thomas vient opportunément de nous le rappeler, la même analyse doit se poursuivre, remontant de proche en proche du péché de Judas à celui d'Hérode et ainsi de suite à travers toute l'histoire de l'humanité antérieure à l'Incarnation du Sauveur; l'ambivalence du temps s'y manifeste à chaque étape: l'homme y apparaît à la fois soulevé de désir et accablé de regret, et cela depuis l'événement déterminant, aux conséquences si lourdes pour l'histoire tout entière qu'a été le premier péché: c'est depuis la Faute que les enfants d'Adam éprouvent dans leur cœur ce sentiment, si remarquablement analysé par Péguy, d'une pureté perdue, d'une aspiration nostalgique vers l'intégrité initiale (la pensée chrétienne reprend à

origine de  
l'ambivalence  
↓  
le péché

son compte, ici, tout ce que la tradition classique associe au regret de l'âge d'or).

C'est l'existence du péché, originel et actuel, qui donne au temps de l'homme son caractère sinistre, sa puissance de dégradation, son orientation vers la mort. En un sens le péché est le moteur de l'histoire: pour citer à nouveau saint Augustin, c'est « ainsi que du mauvais usage de la liberté humaine est sortie cette suite de calamités où le genre humain, dépravé dans son origine et comme corrompu en sa racine s'engage dans un enchaînement de malheurs » (*Cité de Dieu*, XIII, 14). Le lien apparaît donc extrêmement étroit entre le péché et tout l'aspect négatif, négateur du temps historique: c'est ce que saint Augustin lui-même a fort bien analysé dans les chapitres si fouillés qu'il consacre à la question difficile du péché des Anges (*Cité de Dieu*, XI, 11-XII, 9).

N'en concluons pas trop hâtivement que le temps lui-même, *in se*, est néces-

sairement lié au péché (une certaine direction de pensée, qui pourrait prendre sa racine dans l'enseignement de saint Grégoire de Nysse, conduirait par exemple à considérer le temps comme pré-ordonné par la prescience divine au futur péché) : nous parlons ici simplement du temps historique, le temps d'après la Chute et ce n'est là, bien entendu, qu'un aspect de la temporalité.

Je n'oserai poser ici le problème dans toute sa complexité : certains d'entre les Pères grecs, s'abandonnant à l'intrépidité souvent hasardeuse de leur puissant génie spéculatif, sont allés jusqu'à insérer en Dieu même quelque chose de la durée, concevant l'Éternité, la *vie* éternelle, selon un mode dynamique et non statique. Tenons-nous-en prudemment au seul domaine de l'être créé : là même, la réflexion trouve plusieurs applications de la notion de temps. Il semble bien qu'il faille concevoir ce qu'on pourrait appeler un temps cosmique, le temps dans lequel se

déploie l'œuvre de la Création divine : c'est celui que postulent les hypothèses du savant moderne, qu'il soit géologue ou biologiste, lorsqu'il cherche à reconstituer l'enchaînement chronologique des étapes de la réalisation du plan divin selon lequel les êtres ont été appelés à l'existence ; c'est bien l'existence d'un tel temps que nous suggère l'interprétation la plus fidèlement réaliste du mode d'expression que l'inspiration divine a choisi pour les premiers chapitres de la *Genèse*.

Or qui oserait affecter d'une valeur pessimiste le temps dans lequel s'accomplit cette œuvre de Dieu, dont il est écrit qu'à l'occasion de chaque étape le Tout-Puissant s'est réjoui parce que ce qu'il avait fait était bon ? Se serait renouveler, dans ce qu'elle avait de plus pervers, l'erreur du Gnosticisme qui refusait de reconnaître dans la création d'œuvre d'un Dieu bon.



Je laisse aussi de côté, quoiqu'ici la théologie latine la plus classique ne se soit pas interdit ce genre de spéculations, la question de savoir ce qu'aurait pu être, dans l'état de nature intègre, la participation de l'homme à ce temps cosmique, si n'était pas intervenu le péché et sa peine, la mort (on imaginera l'homme se retrouvant toujours jeune, toujours intact et déployant son activité dans une durée accueillante, un peu comme le paganisme grec se représentait la vie de ses « dieux immortels »): c'est un fait que le temps de l'histoire est celui du péché. Je transposerais volontiers à la réflexion chrétienne sur l'histoire ce que Jacques Maritain a si justement exprimé à propos de ce qu'il appelle « la philosophie morale adéquatement prise »<sup>(15)</sup>: il s'agit, ici et là d'une pensée « par excellence existentielle: ce n'est pas sur la nature humaine (ou la nature du

---

15. J. MARITAIN, *Science et Sagesse*, Paris, 1935, p. 306.

temps) abstraitement considérée » qu'il s'agit de porter le regard : c'est à la « nature blessée pour elle-même » que cette pensée s'intéresse. Or il n'y a pas de doute qu'à partir du moment où la blessure du péché a radicalement transformé les conditions de la vie humaine, le temps dans lequel se déploie l'activité historique de l'homme n'ait contracté un lien tout à fait intime avec le péché, la dégradation et la mort.

C'est là un point que saint Augustin fut amené, au cours de la controverse anti-pélagienne, à mettre particulièrement en lumière. Relisons de nouveau ce texte : justement à partir du moment où Adam, ayant péché, eut perdu la grâce, « une affreuse et soudaine corruption s'abattit comme une maladie sur les hommes : ils perdirent cette stabilité dans la durée avec laquelle ils avaient été créés et s'engagèrent dans les vicissitudes de l'âge en direction de la mort », *morbo quodam ex repentina et pestifera corruptione con-*

*cepto factum in illis est ut illa in qua creati sunt stabilitate amissa, per mutabilitates ætatum irent in mortem (De peccat. meritis, I, 16, 21).* Et la suite du texte exprime à nouveau la doctrine, que nous connaissons bien, du temps qui s'écoule vers la destruction : « quel que soit le nombre d'années qu'aient vécu nos premiers parents, ils ont commencé à mourir le jour où ils furent soumis à cette loi de mort par laquelle ils se trouvaient condamnés au vieillissement », *quamvis ergo annos multos postea vixerint, illo tamen die mori cæperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascent, acceperunt.*

Pour nous, enfants d'Adam, le seul temps qu'il nous soit donné de connaître, celui dans lequel se déploie notre action, notre histoire, est ce temps profondément marqué par la corruption du péché et c'est pourquoi saint Augustin ne se lasse pas de rappeler à son peuple l'avertissement solennel de l'Apôtre : « Rachetez le

temps car les jours sont mauvais », *redimentes tempus quoniam dies mali sunt*, (*Serm. XVI*, 2, 2; *LVIII*, 9, 11; *LXXXIV*, 2; et surtout *Serm. CLXVII*, tout entier consacré à ce texte d'*Eph. V*, 15-16). On commence à mesurer toute la profondeur du fossé qui sépare cette vision chrétienne de l'histoire des philosophies naturalistes par lesquelles s'est exprimé l'optimisme moderne: d'une part ces philosophies tendent à évacuer la spécificité du fait humain, à confondre histoire et évolution (n'y parle-t-on pas couramment, sans ressentir le scandale du terme, d'une « évolution de l'humanité »?), et par suite à assimiler temps cosmique et temps historique; d'autre part, et surtout, elles attribuent au temps des fils d'Adam, au temps du péché, les privilèges du temps racheté, confondant cette fois nature déchue et grâce rédemptrice.

Car il faut le proclamer avec force (et là les avertissements solennels du vieil évêque d'Hippone, du champion de la

grâce, déchaîné contre le naturalisme avoué de l'hérésie pélagienne, reprennent tout leur sens), *par nature*, encore une fois, dans l'état présent de la nature blessée, le temps est mauvais, *dies mali, malignum sæculum*: l'histoire est cet enchaînement de calamités par lequel se prépare un dénouement plus effroyable encore, où l'œil angoissé du prophète voit l'humanité pécheresse se ruer d'un élan insensé vers la damnation (*Cité de Dieu*, toujours XIII, 14). Si l'histoire acquiert une valeur positive, si le temps vécu est l'instrument d'un progrès, ces caractères relèvent non de l'ordre de la nature, mais de celui de la grâce. Par lui-même, le temps ne peut plus rien produire de bon : seule l'action divine, l'intervention de l'économie du salut peut le racheter, guérir sa blessure et, par un redressement paradoxal, faire de ce temps de vieillesse et de mort une préparation et une introduction à la vie éternelle.

L'ambivalence du temps n'implique donc pas une structure symétrique : les deux valeurs ne sont pas du même ordre. Il n'est plus nécessaire de justifier saint Augustin du reproche perfide de manichéisme : s'il nous invite à reconnaître dans l'expérience de l'histoire une certaine dualité, sa pensée exclut le dualisme ; nous remontons de Mani à saint Paul : « tandis qu'en nous l'homme extérieur se corrompt, de jour en jour l'homme intérieur se renouvelle » (*II Cor.*, IV, 16). Écoutons saint Augustin commenter ce verset : la révélation de la grâce du Christ nous explique ce redressement paradoxal et le caractère, ambigu et merveilleux, que revêt le temps, non plus du pécheur, mais de l'homme chrétien. « Voyez, dit-il, Adam vieillit en nous, mais le Christ y rajeunit », *videte veterascentem Adam et innovari Christum in nobis* : la vie chrétienne consiste à se détourner de tout ce qui, venu d'Adam, est de la sorte marqué du signe du vieillissement pour se retourner, pour se précipi-

ter vers cette nouveauté, cette jeunesse incorruptible que nous assure le Christ. Eh oui, par le péché, « nous jours ont été placés dans le vieillissement » : nous pouvons les laisser vieillir : par la foi et l'espérance, nous possédons déjà l'assurance des jours nouveaux, qui, eux, ne vieilliront pas. (*Enarr. in Ps. XXXVIII, 9*).

*Veterascunt enim hi, ego novos volo, novos nunquam veterascentes* : saint Augustin retrouve, pour exprimer l'espérance chrétienne, des accents lyriques analogues à ceux de ses maîtres païens, les philosophes du néo-platonisme. Pour ceux-là (qu'on se souvienne par exemple des termes pathétiques dont usait Porphyre écrivant à sa femme Marcella), l'insertion de l'âme humaine dans le devenir était le mal fondamental dont ils aspiraient à s'affranchir, et à bon droit, car, enfermés dans le cercle de la nature déchue, ils ne pouvaient connaître ni concevoir d'autre temps que le temps du péché, du vieillissement et de la mort.

Une fois de plus, la sagesse chrétienne assimile tout l'élément de vérité que pouvait détenir la pensée païenne: en un sens, nous aussi aspirons à sortir du temps, et sinon de la durée en tant que telle, du moins à ce temps d'épreuves et de malheur qu'est le temps de l'histoire: nous aspirons au repos dans cette Jérusalem céleste, où il n'y aura plus ni mort, ni déficience, ni jours qui s'écoulent, mais une stabilité qui ne sera plus déchirée entre hier et demain (*Ibid.*, 7): « dans cette demeure le temps ne passera plus parce que ses habitants ne connaîtront plus la mutabilité du péché », *in illa quippe habitatione tempus non volvitur, quia habitator ibi non labitur* (*Enarr. in Ps. CXLVII*, 5). Oui, le temps de l'Église est celui qui nous fait assister, et participer à la construction de la Cité de Dieu, devenue possible depuis que le sacrifice du Fils de Dieu nous a rachetés du péché: c'est là, la grande loi de l'histoire, le sens profond des temps chrétiens, que saint Augustin aime à voir résumé dans le



verset prophétique qu'il lisait au titre du *Ps. XCV, Quando domus ædificabatur post captivitatem, (Cité de Dieu, VIII, 24, 2; Serm. XXVII, 1; CLXIII, 3; CCCXXXVI, 1).*

Mais cet effort même aspire comme à son terme vers l'instant qui verra achevé le couronnement de l'édifice et où nous entonnerons dans l'allégresse le cantique « nouveau » de la dédicace : c'est le sentiment qu'il a exprimé avec une profonde émotion, dans un sermon prêché à l'occasion de la dédicace d'une église : cette construction faite de pierre et de bois lui paraît comme naturellement évoquer le symbole de la construction mystique de l'Église éternelle ; elle aussi connaîtra sa dédicace : « quand à la fin de l'histoire, *in fine sæculi*, au retour du Seigneur, elle sera dédiée, alors tout ce qui est corruptible en nous revêtira l'incorruptibilité et ce qu'il y a chez nous de mortel revêtira l'immortalité... » Et l'évocation se développe opposant aux misères du temps du

péché où s'édifie l'Église la splendeur de ce que sera cette demeure éternelle, parfaite, stable, revêtue d'immortalité... (*Serm. CCCVII, 3*).

— V —

*Le mystère de l'histoire.*

Ces précisions apportées, il reste que le temps tel qu'il est vécu dans l'histoire se présente à nous sous son double aspect : il est à la fois le temps de la nature (blessée) et le temps de la grâce, le temps du péché et le temps du salut ; ces valeurs ont beau appartenir à deux ordres ontologiquement distincts : elles sont pratiquement, concrètement associées de façon, pour le moment, inséparable. Cette ambivalence du temps communique à l'histoire une ambiguïté radicale, que ne peut surmonter la connaissance humaine actuelle, et avec cette ambiguïté un caractère dramatique, ou pour parler plus

correctement, en termes aristotéliens, un caractère tragique.

Saint Augustin a pu présenter l'histoire de l'humanité comme un immense conflit entre la Cité de Dieu et l'ensemble des forces du mal qui s'opposent à son progrès. Sans doute, nous l'avons souligné plus haut, on ne peut identifier sans plus la cité du mal et les cités terrestres (car en un sens celles-ci peuvent être bonnes aussi), ni non plus la Cité de Dieu avec je n'oserai pas dire l'Église visible, mais avec les hommes « appartenant visiblement à l'Église visible » : saint Augustin ne cesse de le répéter à son peuple : il y a là parmi nous, dans nos églises, de mauvais chrétiens, des pécheurs, et, chose plus redoutable encore, de futurs réprouvés (l'austère spiritualité augustinienne médite volontiers sur le mystère angoissant de la persévérance finale) ; hors de l'Église, et jusque parmi les persécuteurs se cachent des « amis prédestinés qui

*cité de mal +  
cités terrestres  
cité de saint  
système appartenant  
ms. Remont  
l'Église visible*

s'ignorent encore eux-mêmes » (*Cité de Dieu*, I, 35).

De fait, ce qui tombe sous le jugement de l'historien, ce qui dans l'expérience nous est concrètement donné, c'est un mélange inextricable des deux ; comme l'exprime la suite du même texte : *Perplexæ quippe sunt istæ duæ civitates in hoc sæculo, invicemque permixtæ donec ultimo judicio dirimantur*, « jusqu'à ce qu'intervienne le jugement final, aussi longtemps que dure ce temps de l'histoire, les deux cités sont entrelacées l'une à l'autre (comme des brins d'osier) et intimement mélangées » (l'image est ici celle d'une émulsion ou d'une solution chimique), — si bien que seul le regard de Dieu peut les distinguer. La parabole que saint Augustin nous invite, ici, à méditer (il l'a bien souvent commentée : *Serm. LXXIII, Serm. Caill. St-Yves XI, 5*, etc.) est celle du bon grain et de l'ivraie qui croissent côte à côte dans le champ du Père de famille et qui ne seront séparés qu'au temps

de la moisson eschatologique, parabole si transparente (*Matth.*, XIII, 24s.) et si clairement expliquée par le Seigneur lui-même (*Matth.*, XIII, 36s.).

C'est là une vue profonde qui donne à la théorie augustinienne du temps, à la théologie chrétienne de l'histoire, toute sa rigueur et sa fécondité. Nous possédons le sens de l'histoire, mais par la Foi, c'est-à-dire d'une connaissance qui demeure partiellement obscure. C'est le sens global de l'histoire qui nous est révélé; non le détail, les modalités de sa réalisation. Dieu seul sait (et à la consommation du temps ses Élus sauront avec lui) où est le bon grain et où l'ivraie, quel pourcentage de l'un et de l'autre renferment telle époque, telle nation ou telle classe, l'œuvre de tel homme, tel événement. Cette doctrine nous situe au cœur même de la foi chrétienne et de l'enseignement évangélique: que de surprises, nous est-il annoncé, au jour du Jugement! Combien d'élus s'étonneront: « Seigneur,

quand t'avons-nous vu avoir faim et t'avons-nous donné à manger? » (*Matth.*, XXV, 31s.), et combien d'artisans d'iniquité protesteront en vain avoir prophétisé en Son nom, avoir chassé les démons, fait beaucoup de miracles (*Matth.*, VII, 22) ...

C'est là ce que je proposerai d'appeler le mystère de l'histoire. Doctrine dont il est facile d'apercevoir les conséquences pratiques: elle nous préserve de tout puritanisme facile, et du pharisaïsme qui en résulte: « Ne jugez pas ... » Elle fonde, dans toute sa gravité tragique, la responsabilité de notre action: c'est aux prises avec l'ambiguïté historique que notre conscience doit choisir, et s'engager: même à l'âme qui de tout son élan veut adhérer au sens divin de l'histoire, travailler à l'avènement de la cité de Dieu, il n'est pas facile de décider: où commence et finit l'insidieuse présence du mal?

Mais ce serait se faire de cette vérité une idée trop basse, indigne de Dieu, que de trop mettre en avant ses seuls avantages en quelque sorte pédagogiques. Ce n'est pas pour exciter notre zèle et nous fournir des occasions de mérite que le Seigneur nous a ainsi caché le détail de la réalisation de l'histoire, comme il a refusé de nous révéler « le jour et l'heure » de son achèvement. Le mystère est profondément inscrit dans la nature des choses.

Nous ne pouvons dès maintenant mesurer la signification de nos actes parce que leur véritable portée n'est pas à l'échelle de cette terre : ces actes visibles servent à construire la véritable histoire qui demeure encore invisible à nos yeux charnels. Ici encore je m'abriterai derrière la Parole du Seigneur : en même temps que le Bien, le Mal se déchaîne et grandit : peut-être qu'au terme de l'histoire, quand la Cité de Dieu, parvenue à sa dernière assise, atteindra l'heure de

la dédicace, le Mal, parvenu à son comble, paraîtra l'avoir définitivement emporté : « Quand le Fils de l'Homme reviendra, trouvera-t-il la foi sur la terre? » (*Luc*, XVIII, 8).

Le mystère de l'histoire s'explique, en dernière analyse par le mystère même de la liberté humaine. L'histoire n'est pas écrite d'avance : la valeur de nos actes, leurs conséquences lointaines ne peuvent être mesurées tant que l'histoire n'est pas acquise, n'est pas complète. A plusieurs reprises, saint Augustin a comparé Dieu, le maître de l'histoire, à un musicien et l'histoire elle-même, *ordinem sæculorum, tanquam pulcherrimum carmen*, à une symphonie splendide (*Cité de Dieu*, XI, 18; *Epist. CLXVI*, 5, 13). Il ne s'agit pas là simplement d'exprimer sous une forme esthétique un jugement optimiste sur le monde et sur le devenir ; la comparaison va plus loin.



Elle implique une analyse très profonde de la nature même du temps musical : toute œuvre musicale, qu'il s'agisse d'une mélodie, d'une fugue, d'une symphonie, se déroule dans le temps, égrène et enchaîne ses notes, ses lignes ou ses accords, ces éléments, perçus au fur et à mesure par l'oreille de l'auditeur, s'inscrivent dans sa mémoire où, peu à peu, s'élabore une perception d'ensemble, un jugement musical, qui constitue le sens, la signification de l'œuvre entendue. Mais ce jugement, ce sens n'est pas donné dès l'abord, et si l'œuvre est vraiment riche, n'est définitivement acquis qu'une fois la cadence finale posée, achevée la strette, plaqué le dernier accord ; jusque là la mélodie peut toujours rebondir, moduler, s'aiguiller dans une autre voie, repartir et s'animer à nouveau.

C'est en se référant à cette conception, classique dans l'antiquité <sup>(16)</sup>, que saint Augustin a pu comparer le Créateur à un « musicien ineffable qui conduirait la grande symphonie de l'histoire », et, comme notre musique sonore se déroule dans le temps pour conduire l'âme au ravissement d'un silence intérieur, de même c'est à la contemplation éternelle que nous conduira notre course à travers le temps de l'histoire, le temps du mystère et de la foi: . . . *sicut Creator, ita moderator, donec universi sæculi pulchritudo, cujus particulæ sunt, quæ suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris excurrat atque inde transeant in æternam contemplationem speciei qui Deum rite colunt, etiam cum tempus est fidei* (Epist. CXXXVIII, 1, 5).

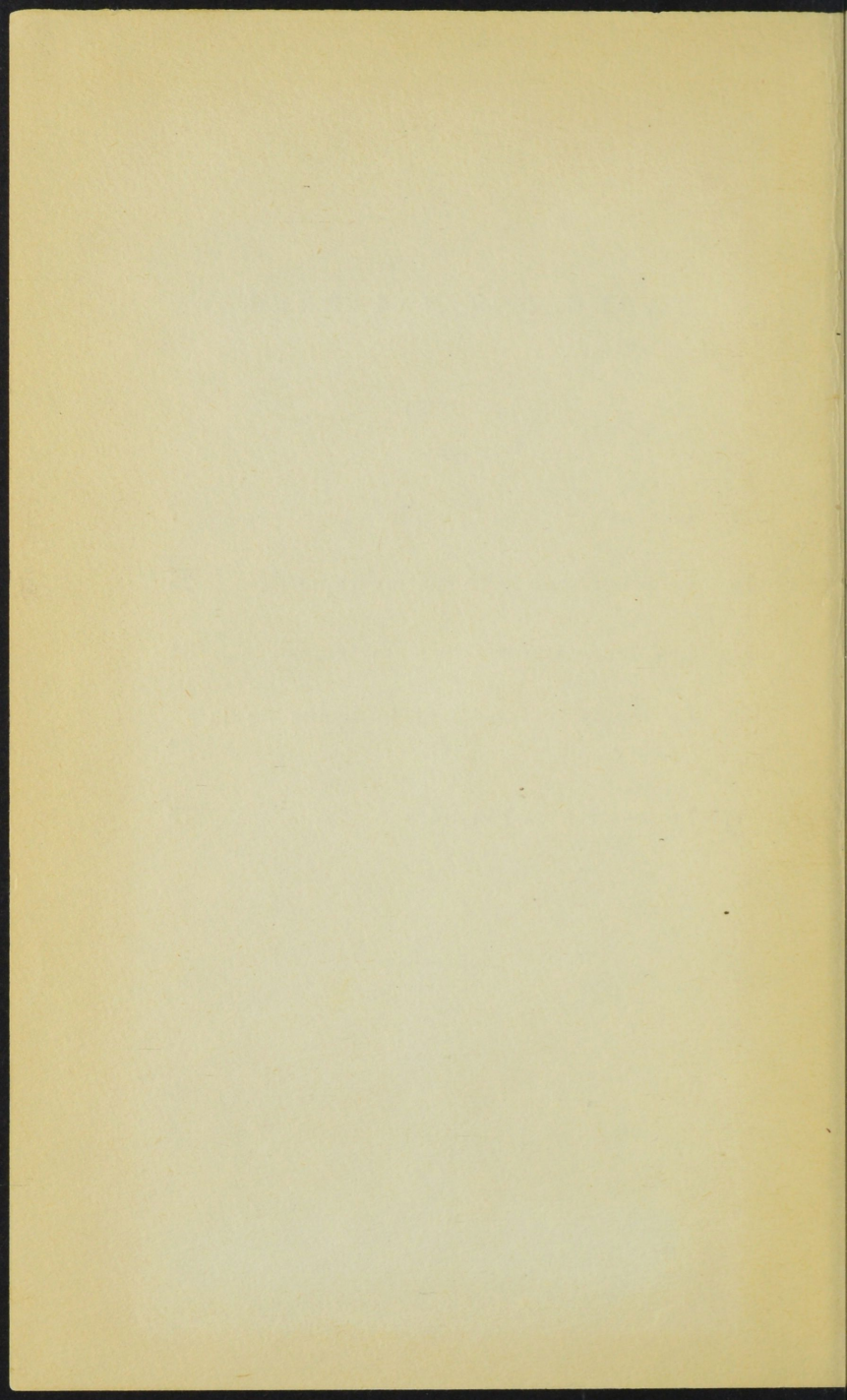
---

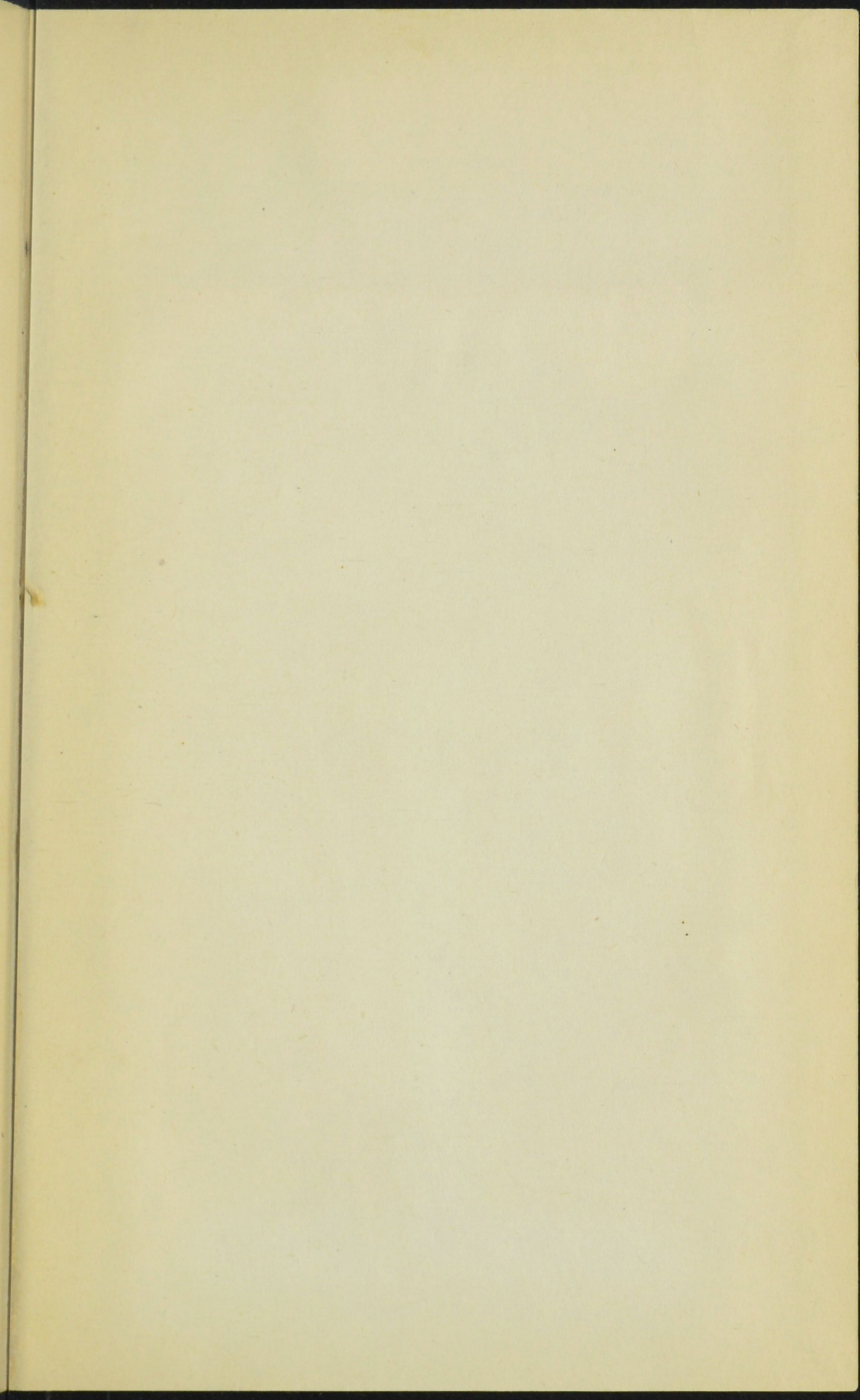
16. Cf. l'analyse de mon *Traité de la musique selon saint Augustin*, (Coll. Cahiers du Rhône), Neuchâtel, 1942, pp. 21-23.

## TABLE DES MATIÈRES

---

I. Le sens révélé de l'histoire .....	7
II. Le progrès et le Corps mystique .....	25
III. Les deux significations du temps .....	31
VI. Le temps du péché et le temps de la grâce .....	62
V. Le mystère de l'histoire .....	75





UNIVERSITE DE MONTREAL S.H.S.



3 1225 00258 4510

Ce



