

---

# 1 *Augustin en son temps*

---

## *Désir et action de Dieu chez saint Augustin*

La thématique du désir de Dieu est très présente dans l'œuvre de Saint Augustin, sous une double dimension. On peut cependant comprendre l'expression « désir de Dieu » de deux manières. Elle désigne à la fois le désir que l'homme a de tendre vers Dieu, source de tout bien, mais aussi le désir que Dieu a, à travers son action médiate et immédiate. Ces deux dimensions du désir structureront cet article. Cependant, il importe de souligner que parler du désir de Dieu comme étant le désir de Dieu pour l'homme n'est pas sans poser quelques questions.

En effet, le désir évoque les concepts de besoin, volonté, envie, souhait, tendance, projet, plan, penchant, inclination, passion, velléité. Au sens le plus large, le mot désir désigne tout ce qui, en l'homme, est tendance vers quelque chose. De ce fait, parler du désir de Dieu comme étant le désir de Dieu pour l'homme, n'est-ce pas de l'anthropomorphisme ? C'est-à-dire que nous utiliserions un langage humain, voire trop humain, pour exprimer ce qu'est Dieu. Mais d'un autre côté, se réfugier dans le silence, refuser tout discours sur Dieu en langage humain (ce que l'on appelle « l'apophatisme »), serait dangereux pour notre foi. Dans cet article, le désir de Dieu pour l'homme désigne le projet de Dieu pour l'humanité entière, ce qu'on peut appeler l'action médiate et immédiate de Dieu.

Qu'entend-on par action médiate et immédiate de Dieu chez Augustin ? Il semble nécessaire, pour ne pas sombrer dans un « spontanéisme » du désir, jugé « irrationnel » par nature, de comprendre la façon dont Dieu agit selon l'évêque d'Hippone. Pour lui, l'action est dite immédiate quand Dieu crée toute chose simultanément sans intermédiaire. Elle est médiate quand tout ce qu'il a créé se déploie dans un ordre d'enchaînement de causes, Dieu intervenant alors par des médiations. Dans ce cas, l'action de Dieu est définie comme la cause des causes. Cela

signifie qu'au-delà d'une cause identifiable par la raison, il existe une cause primordiale et inaccessible à l'homme. De fait, pour Augustin, la création est un pur don de Dieu, en dehors de lui-même (*ad extra*) : Dieu crée en se retirant. Ainsi, il n'est plus, comme dans les pensées païennes, dans les sources, les arbres... ou tous les autres éléments de la nature. Le monde créé n'est pas Dieu. Cette distance entre Dieu et sa création élimine toute forme de panthéisme. Elle fonde pour l'homme la possibilité d'être libre et autonome. Elle rend possible la relation entre Dieu et sa créature. Celle-ci est bien l'expression du désir de l'un et de l'autre.

Le désir de Dieu n'est pas seulement le reflet de l'action médiate et immédiate de Dieu chez Augustin, il est aussi l'expression de la démarche de l'homme, en ce sens que le désir met l'homme en mouvement car, sans le désir, l'homme est condamné à l'immobilisme. S'il arrive qu'il fasse l'expérience de la vacuité, il cherche à la combler. La finalité de notre réflexion sera de montrer que le désir est d'une part le reflet de l'action médiate et immédiate de Dieu et d'autre part, l'expression de l'activité de l'homme.

## 1 *Le désir de Dieu pour l'homme*

### 1.1. Désir d'une création bonne pour l'humain

Augustin réfléchit sur la création dans son œuvre monumentale *De la Genèse au sens littéral* [= *Gen. litt.*]<sup>1</sup>. Il s'interroge d'abord sur la chronologie des événements qui nous sont racontés dans le premier chapitre du livre de la Genèse. Dieu a-t-il tout créé en un jour, ou en sept jours ? La question se pose, car dans la traduction dont dispose Augustin, le texte de Gn 1,1 commence par les mots suivants : « dans le principe (*in principio*), Dieu créa le ciel et la terre ». *Dans le principe*, peut signifier plusieurs choses : *au commencement*, qui est la traduction communément admise, mais aussi *dans le Verbe*, qui est principe de toute chose. De même, toujours dans la traduction d'Augustin, Gn 2,4 prend la forme : « voici le livre de la création du ciel et de la terre, quand fut fait le jour, Dieu fit le ciel et la terre... ». Par ailleurs, Augustin cherche aussi à montrer que le développement de la création telle qu'elle se présente, est voulu par la volonté de Dieu de faire une création qui soit bonne. Comme le montre Etienne Gilson<sup>2</sup>, Augustin résout la question de la chronologie en deux temps. Certains êtres sont créés dès le premier jour, ils sont complètement achevés dès la création. Il s'agit des anges (*Gen. litt.* I, 9,15), qu'Augustin fait apparaître dans le récit de la création, mais aussi du jour, du firmament, des quatre éléments classiques (terre, mer, air, feu), des astres (*Gen. litt.* VI,1,2). Il en va de même pour l'âme d'Adam (*Gen. litt.* VII,24,35).

<sup>1</sup> *De la Genèse au sens littéral* [= *Gen. litt.*], Bibliothèque Augustinienne [= BA] 48 et 49.

<sup>2</sup> E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943, p. 268–271.

En revanche, d'autres êtres ont été simplement « préformés » lors de la création : les semences primordiales des animaux et des végétaux (*Gen. litt.* V,4,9-11) ainsi que le corps d'Adam, avant qu'il ne s'unisse à son âme (*Gen. litt.* VI,6,10). Comme si le projet de créer tous ces éléments était achevé, mais que la réalisation concrète, terminée, allait se développer dans le temps. Augustin introduit le concept de « raisons séminales ». Comme le signale E. Gilson :

« En un sens, l'univers fut donc créé par Dieu gros des causes des êtres à venir, puisque rien de ce qui s'y manifeste n'échappa à l'acte créateur ; en un sens, l'univers ne fut créé qu'incomplet, puisque tout ce qui devait y apparaître plus tard n'y fut créé qu'à l'état de germe ou de raison séminale »<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 269.

Le monde désiré par Dieu vient donc progressivement à l'existence. Le désir est posé dès le début, à travers les raisons séminales, puis sa réalisation se réalise dans le temps. Le monde est en perpétuel développement et accroissement.

Ainsi, Augustin considère les œuvres de Dieu de trois points de vue différents : les *raisons immuables* de toutes les créatures dans le Verbe de Dieu ; les *œuvres* dont Dieu s'est reposé le septième jour ; celles qui ne cessent d'opérer jusqu'à ce jour. Mais redisons-le nettement : tout, avant d'être créé, existait dans la sagesse de Dieu. En d'autres termes, quand Dieu créa toutes choses, le monde renfermait simultanément tout ce qui a été fait en lui et avec lui. Il les fit, non pas à la manière dont il opère désormais, par exemple à l'aide de la pluie et du travail de l'homme, selon la providence divine, mais d'une façon achevée, en six jours. En même temps, lorsque quelque chose de nouveau semble apparaître, il n'est que la réalisation concrète de ce qui existait déjà dans le projet de Dieu. En *Gen. litt.* IX, 15,26, Augustin prend l'exemple du cultivateur :

« C'est donc l'œuvre du cultivateur de conduire l'eau, quand il arrose le sol ; par contre, qu'elle coule en suivant les pentes du terrain, ce n'est pas son œuvre, mais celle de celui *qui a tout disposé avec mesure, nombre et poids* (cf Sg 11,21). De même, c'est l'œuvre du cultivateur de détacher de l'arbre une jeune branche et de la planter en terre ; mais ce n'est pas son œuvre de la remplir de sève, d'en développer le germe, d'en faire enfoncer une partie sur le sol pour fixer les racines, d'en faire pousser une autre partie à l'air libre pour nourrir de sa vigueur et déployer ses rameaux : c'est l'œuvre de celui qui donne la croissance. » (*Gen. litt.* IX,15,27, BA 48, p. 131.)

Cette illustration agricole montre comment Dieu agit dans le monde. A son niveau, l'homme a son rôle à jouer, mais il n'agit que comme

une cause secondaire. L'action principale, qui agit de l'intérieur, les principes qui régissent le développement de la création ; tout cela provient de Dieu et des causes qu'il a créées initialement. Le désir de Dieu n'est pas une simple répétition, voire une obstination, mais bien un engagement dans un ordre qui agit selon des causes précises.

<sup>4</sup> *De Trinitate*  
III,1,4 – 5,11, BA  
15, p. 276-293,  
puis III,6,12-  
11,27, *id.*,  
p. 294-335.

## 1.2. Les manifestations du désir de Dieu

Les paragraphes 4-11 du troisième livre du *De Trinitate*<sup>4</sup> nous laissent voir comment Augustin envisage l'action de Dieu comme cause première, comme l'a bien montré Anne-Marie La Bonnardière<sup>5</sup>. Augustin s'y pose toute une série de questions : comment Dieu intervient-il dans le monde ? Comment se comporte-t-il : agit-il directement ou par des intermédiaires ? Quel est le rôle des anges ?

<sup>5</sup> A.-M. La  
Bonnardière,  
« Recherches  
sur la structure  
et la rédaction  
des livres II à IV  
du *De Trinitate*  
de Saint  
Augustin »,  
dans *Annuaire  
de l'école  
pratique des  
Hautes Etudes,  
Ve section,  
Sciences  
religieuses*,  
n°83, 1973,  
p. 174.

D'emblée, Augustin affirme que la volonté divine est la cause suprême de tout changement physique. Son action est manifeste dans le monde et dans l'histoire. Les hommes peuvent la constater. Rien de visible et de sensible ne se produit sans que le souverain maître n'en ait éprouvé le désir et l'ait permis (4,9). Au paragraphe 5,11, Augustin affirme même que les miracles, en tant qu'expression d'un processus inaccoutumé, restent l'œuvre de la toute-puissance divine : c'est bien Dieu qui régit l'univers créé, spirituel et matériel, selon son désir.

Dans ce même livre du *De Trinitate* III (6,12-11,27), Augustin poursuit sa réflexion sur l'action de Dieu dans les réalités où elle ne semble guère évidente : si Dieu est vraiment cause suprême de tout, voire des miracles, comment se fait-il que, pour certains, la magie puisse être capable de produire ces mêmes miracles ? Comment des prodiges peuvent-ils être réalisés par des pervers, au même titre que ce que Dieu accomplit par ses serviteurs, comme les magiciens de Pharaon contre Moïse ? Ainsi, pour Augustin, même les ruses du magicien viennent de Dieu ! En effet, le magicien ne pourrait accomplir ses actes sans un pouvoir donné d'en haut. Tel est le désir de Dieu : que toutes ses créatures aient des pouvoirs pour un usage bon ou mauvais. Le magicien, comme l'ange mauvais, ne dispose que d'un pouvoir reçu, c'est-à-dire, un pouvoir déjà déposé par le Créateur dans sa création. Dans leurs actions, ils ne font que s'en servir et de façon malheureuse.

Finalement, la définition du statut accordé aux anges est simple: ils sont seulement utilisateurs de réalités déjà créées, existantes (9,17). Dieu reste la cause première de tout, même des pouvoirs dont les mauvais anges, en tant que causes secondes font un usage pervers (9,18). Les

créatures de Dieu ne lui échappent pas. Mais comme elles sont libres, elles prennent volontairement la décision d'utiliser même de façon déficiente le pouvoir qui leur a été donné. Le désir de Dieu d'une création bonne n'est pas entamé par les turpitudes de ses créatures. Une dernière illustration nous en est donnée dans *La Cité de Dieu*.

Dans cet ouvrage, l'évêque d'Hippone répond aux réactions païennes et chrétiennes en cherchant à réfuter les fausses explications et les pratiques idolâtres. Il en vient à montrer la vraie cause de la grandeur de Rome avant sa chute pour enseigner une nouvelle conception du monde. Pour les païens, toute l'histoire était écrite d'avance et régie par le destin (*fatum*). Dans les chapitre 1 à 10 du livre V<sup>6</sup>, où il réfute cette croyance, Augustin montre que les positions des astres n'ont aucun impact, ni sur la réussite de l'empire romain, ni sur la volonté humaine. Si les actions des hommes étaient réglées par le firmament, quel pouvoir laisserait-on dans ce cas à Dieu de juger ses propres actes, alors qu'il est le maître des astres et des hommes ?

Pour rejeter cette croyance en la fatalité, Augustin produit plusieurs preuves d'ordre philosophique : l'enchaînement des causes, la prescience de Dieu, le rapport entre la prescience de Dieu et le libre arbitre (V,10). Mais comment comprendre que le mal soit présent dans le monde ? Face aux critiques des manichéens, Augustin doit défendre à la fois la bonté de la création et l'action positive d'un Dieu qui tolère le mal. Si l'homme ne comprend pas toujours l'action de Dieu, celui-ci ne s'avoue pas dépassé par la marche de la création et tout le mal qui peut s'y trouver. Il est le « créateur excellent des natures bonnes », mais aussi le « régulateur très juste des choses mauvaises »<sup>7</sup>. Augustin justifie même le péché des anges et l'existence du diable par une considération esthétique. Comme les poètes et les meilleurs spécialistes du discours qui usent d'antithèses dans leurs compositions, Dieu aurait ainsi créé des êtres destinés à devenir mauvais. En poésie, la permanence de contraires permet de faire ressortir par contraste ce qui est bon : la création est comme un « sublime poème » (XI,18).

L'histoire du salut montre comment la Providence divine gouverne le monde : le don de la Loi, les prophéties, l'Incarnation en sont la preuve. Quant aux raisons cachées de l'agir divin, elles sont attribuées par Augustin à la volonté de Dieu. Son désir est peut-être difficile à percevoir, mais il est réel. Et, une fois de plus, c'est par la souveraineté divine que le pouvoir est attribué, aux impies comme aux hommes pieux selon Augustin (livre V,19-21). Nous ne sommes pas ses automates.

Dieu a donc un désir pour l'homme, mais celui-ci a aussi une réponse à apporter à ce désir. C'est l'autre sens du désir de Dieu, inscrit

<sup>6</sup> *Cité de Dieu*  
V,1-10, BA 33,  
p. 645-689.

<sup>7</sup> *Id.*, XI,17,  
BA 35, p. 85.

dans le cœur de l'homme. L'homme est créé par Dieu et pour Dieu ; Dieu ne cesse de l'attirer vers Lui, et ce n'est qu'en Dieu que l'homme trouvera la vérité et le bonheur qu'il ne cesse de chercher.

## 2 Le désir de l'homme de tendre vers Dieu

Le désir est pour l'homme ce qui donne une couleur à son âme, parce que celle-ci est considérée comme le siège de sa vie intérieure et profonde. Le désir met l'homme en mouvement, car sans désir, il est condamné à l'immobilisme, à la passivité. Dans cette deuxième partie, nous présentons l'homme comme un être de désir qui tend toute sa vie vers la rencontre avec Dieu.

### 2.1. L'homme, un être de désir

« Qu'est-ce le désir ou la joie, sinon la volonté qui consent à ce que nous voulons ? [...] Quand ce consentement nous incline vers ce qui nous plaît, on l'appelle désir ; quand il nous en fait jouir, c'est la joie ». (*Cité de Dieu* XIV,6, BA 35, p. 370-371)

Sous forme de question, Augustin nous donne une définition du désir. Mais l'homme ne trouve pas nécessairement son désir authentique. Car son cœur est habité par bien des désirs qui le font souffrir à cause de l'insatisfaction. Augustin lui-même a vécu douloureusement l'expérience d'une insatisfaction sans cesse croissante. C'est pourquoi il décrit cette insatiabilité comme une constante phénoménologie du désir, et il fait apparaître le sens<sup>8</sup>. Parmi les désirs qui remplissent le cœur de l'homme, Augustin cite : le désir des richesses, d'honneurs, celui d'épouser, d'avoir des enfants et bien d'autres<sup>9</sup>. Mais rien de tout cela ne peut réellement combler l'homme : c'est l'expérience que raconte Augustin dans les *Confessions*. Ainsi, le désir de l'homme de vouloir toujours posséder peut être qualifié d'un « travail négatif », car une fois possédé, l'objet désiré est nié, voire rejeté. C'est l'insatiabilité du désir de l'homme.

Comme le souligne bien Isabelle Bochet, l'homme découvre que son dé-sir est toujours plus grand que l'objet visé. Il l'oblige alors à un « dépassement continu ». <sup>10</sup> Comme les biens désirés ne peuvent être que temporaires, l'homme est hanté par le souci de les perdre. Il multiplie les moyens pour tenter de les sauvegarder, il lui est donc difficile d'y trouver le repos. Augustin l'exprime bien dans les *Confessions*. Le pécheur dont le désir se porte exclusivement sur des biens temporels, non seulement n'a pas atteint sa fin, mais même l'ignore. Il s'agite de façon

<sup>8</sup> Cf. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1982, p.118.

<sup>9</sup> *Discours sur les Psaumes* [= *En. in Ps.*] 62,5.

<sup>10</sup> Cf. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 119.

désordonnée, car il ne sait quel est le lieu de son repos (cf. *Conf.* XII,9,10). Pour Isabelle Bochet :

« cette expérience d'insatisfaction est doublement significative : elle manifeste d'abord l'ampleur du désir qu'aucun bien limité ne peut satisfaire ; elle révèle aussi la force de ce désir qu'aucun échec ne peut faire disparaître et qui ne cesse de projeter l'homme en avant de lui-même ». <sup>11</sup>

<sup>11</sup> Id., p. 123.

L'homme tourne en rond tant qu'il ne désire que des biens temporels (cf. *Conf.* VI,26). Cependant, il en est autrement lorsque le désir se fixe sur Dieu et cherche non seulement à le connaître, mais aussi à le voir et à l'atteindre. Selon I. Bochet, de nombreuses images illustrent l'intensité de ce désir :

« les larmes sont le lot de l'exilé tant qu'il demeure loin de Dieu ; elles expriment la souffrance qu'engendre le désir tant qu'il n'est pas comblé ; les soupirs indiquent l'insatisfaction de celui qui possède en partie, ils caractérisent un état affectif ambivalent, les images de la soif, du feu, de la course, qui souvent se combinent, traduisent l'ardeur du désir ; celle de la faim ajoute l'idée d'un lien intime et vital entre l'homme et Dieu ». <sup>12</sup>

<sup>12</sup> Id., p. 128-129.

Même si l'homme désire atteindre Dieu, celui-ci est à une telle distance qu'on ne saurait le posséder ni le comprendre. <sup>13</sup> Bien que cette expérience de désirer Dieu soit fugitive pour l'homme, néanmoins, il importe de dire qu'elle comble son âme, « elle lui confère une dimension eschatologique puisque, seule la vision de Dieu face à face pourra le rassasier » <sup>14</sup>. C'est dans cette logique qu'on peut comprendre la signification du désir qu'a l'homme de tendre vers Dieu. Ce désir ne sera comblé que dans la Jérusalem céleste, quand l'homme verra Dieu tel qu'il est. C'est la période de l'attente. C'est pourquoi pour terminer notre propos, nous parlerons à présent du désir de Dieu comme attente.

<sup>13</sup> Cf. *Sermon* 52,6.

<sup>14</sup> I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 130.

## 2.2. Le désir comme attente

Que serons-nous lorsque nous verrons Dieu ? Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. Tel est le désir de tout chrétien. L'attente suppose une absence, un manque de quelque chose, d'une personne ou d'un être transcendant. C'est dans cette logique qu'il faut interpréter le sens du désir comme attente chez Augustin. Il perçoit l'attente comme une privation de ce qui est nécessaire, mais qu'on attend dans l'espérance. Il arrive que notre esprit, souffrant de ne pouvoir saisir ce

à quoi il adhère de toutes ses forces, débouche sur le vide et le manque. De ce fait, nous vivons entièrement soulevés par ce désir qui nous porte vers le Seigneur. Et ce désir, au milieu même de notre souffrance, crée une sorte de tension latente, et devient tension vers, dont Augustin dit qu'elle est comme un poids qui nous attire vers le haut, comme une force qui nous attire vers l'avenir. Toute notre vie est animée par cette tension vers Dieu, qui est comparable à cette gestation dont parle saint Paul dans l'Épître aux Romains 8, 19-25 :

« En effet, la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu. Car la création a été soumise au pouvoir du néant, non pas de son plein gré, mais à cause de celui qui l'a livrée à ce pouvoir. Pourtant, elle a gardé l'espérance d'être, elle aussi, libérée de l'esclavage de la dégradation, pour connaître la liberté de la gloire donnée aux enfants de Dieu. Nous le savons bien, la création tout entière gémit, elle passe par les douleurs d'un enfantement qui dure encore. Et elle n'est pas seule. Nous aussi, en nous-mêmes, nous gémissons ; nous avons commencé à recevoir l'Esprit Saint, mais nous attendons notre adoption et la rédemption de notre corps. Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance ; voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer : ce que l'on voit, comment peut-on l'espérer encore ? Mais nous, qui espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec persévérance ».

En effet, cette attente dans l'espérance nécessite selon l'évêque d'Hippone une préparation adéquate pour ne pas sombrer dans la somnolence. C'est pourquoi dans son *Traité sur la 1<sup>ère</sup> épître de Jean*, 4,6, il insiste beaucoup sur la purification de notre for intérieur pour nous rendre aptes à recevoir cette réalité mystérieuse qu'est Dieu :

« Songe que c'est de miel que Dieu veut te remplir. Si tu es plein de vinaigre, où mettras-tu le miel ? Il faut jeter ce que le vase contenait ; il faut nettoyer celui-ci, le nettoyer, dussions-nous faire un effort, et le frotter afin qu'il soit prêt à recevoir quelque chose. Appelons-le "miel", appelons-le "or", appelons-le "vin". Quel que soit le nom que nous donnions à ce qui ne peut être nommé, quel que soit le terme que nous voulions employer, cela s'appelle "Dieu". Et du fait que nous disons "Dieu", qu'avons-nous dit ? Cette unique syllabe est-elle tout ce que nous attendons ? Quel que soit le terme que nous pouvons employer, il est en-deçà de la réalité. Elargissons nos âmes pour recevoir Dieu, afin qu'il nous remplisse lorsqu'il viendra. En effet, *nous serons semblables à lui puisque nous le verrons tel qu'il est* (1 Jn 3,2). » (*Traité sur la première épître de Jean* [= *Tr. in ep. Io.*] 4,6, BA 76, p. 199).

Le désir comme attente de Dieu est d'une grande importance dans la vie de chaque chrétien, comme nous le disons à chaque célébration eucharistique : « Nous attendons ta venue dans la gloire ». Le temps dans la vie chrétienne n'est pas cyclique, il est linéaire parce qu'il tend vers la parousie, le retour eschatologique du Christ. L'homme a été créé pour l'incorruptibilité, c'est pourquoi sa vie n'a de sens que s'il met à profit cette période de l'attente du retour glorieux du Christ.

Dans les *Sermons* d'Augustin, l'attente est aussi comprise comme l'espérance. A plusieurs reprises, l'évêque d'Hippone insiste sur l'importance de l'espérance. Ainsi, dans le *Sermon* 157,1, Augustin part du constat que les païens ont beau jeu de railler l'espérance des chrétiens en leur proposant un bonheur accessible dès maintenant. Mais ce bonheur terrestre est passager, futile et mensonger. Les biens temporels sont visibles, alors que les biens éternels sont invisibles. Les chrétiens doivent donc faire œuvre de persévérance pour rester tendus vers ce qui est éternel. Le moteur de cette persévérance est la foi en la promesse du Christ. Nous pouvons être rassurés : ces promesses ne trompent jamais :

« Cependant le monde semble devoir donner ce qu'il promet, ici même, sur la terre des mourants où nous sommes ; Dieu au contraire ne nous mettra en possession de ce qu'il nous offre que dans la terre des vivants : de là vient que plusieurs se lassent d'attendre Celui qui ne peut les induire en erreur, et qu'ils ne rougissent pas de s'attacher à ce qui ne fait que les tromper. » (*Sermon* 157,1)

L'espérance sera-t-elle encore nécessaire quand nous verrons Dieu tel qu'il est, quand nous serons semblables à lui ? Pour Augustin, ce sera la fin de l'attente, la fin du désir, puisque nous posséderons la réalité :

« L'espérance est nécessaire au voyageur, c'est elle qui le soutient sur la route ; car s'il supporte courageusement les fatigues de la marche, c'est qu'il compte arriver au terme. Qu'on lui ôte cette espérance, ses forces s'affaissent aussitôt. Ce qui fait voir que l'espérance actuelle nous est nécessaire pour pratiquer la justice durant notre pèlerinage » (*Sermon* 158, 8)

Ainsi, dit saint Paul, « nous gémissons encore en nous-mêmes, attendant l'adoption et la délivrance de notre corps ». Nous gémissons encore. Pourquoi ? Parce que nous ne sommes sauvés qu'en espérance. Il nous reste encore à cheminer pour accéder à la vision de Dieu :

« Espérez fermement ce que vous ne voyez pas ; attendez patiemment ce que vous n'avez pas encore, parce que vous gardez une entière confiance en Celui qui vous l'a promis en toute vérité, le Christ » (*Sermon* 157,6)

Que donnera Dieu à ceux qui ont attendu dans l'espérance et la foi ? C'est la question que se pose Augustin dans *Sermon* 157,9. Il donne la réponse en s'inspirant de la première Lettre de saint Paul aux Corinthiens 15,28, « Dieu sera tout en tous » :

« Si la foi nous donne tant, que nous donnera la vue même? Le voici : *Dieu sera tout en tous* (1 Co 15,28) Que signifie tout? Il veut dire que tu posséderas alors tout ce que tu recherchais, tout ce que tu estimais sur la terre. Que voulais-tu? Que cherchais-tu ? Tu voulais manger et boire? Dieu sera pour toi nourriture et breuvage. Que voulais-tu? La santé du corps, toute fragile et toute éphémère qu'elle fût? Dieu sera pour toi l'immortalité même. Que cherchais-tu? Des richesses? Qu'aimais-tu? La gloire, les honneurs? Dieu même sera ta gloire. Ainsi donc, notre désir de tendre vers Dieu, de lui ressembler sera comblé, parce que nous lui serons semblables et nous le verrons tel qu'il est » (*Sermon* 157,9).

### **Conclusion**

Cette analyse nous a permis de comprendre la double dimension du désir de Dieu. Premièrement, celle de Dieu qui crée toute chose simultanément sans intermédiaire et qui crée dans un ordre d'enchaînement logique. Deuxièmement, celle du désir de l'homme qui cherche continuellement Dieu. Chaque homme, selon l'expérience, désire dans son cœur trouver Dieu, comme l'exprime le psalmiste « Comme un cerf altéré cherche l'eau vive, ainsi mon âme te désire, toi, mon Dieu » (Ps 41,2). Bien que l'homme s'efforce de satisfaire le désir ardent qui étreint son cœur, il n'en reste pas moins que ce désir ne peut être satisfait pleinement que le jour où il rencontrera Dieu. La satisfaction complète ne se trouve qu'en Celui qui a créé le cœur et ses désirs. La rencontre finale avec Dieu marquera la fin du désir, la fin de l'attente parce que l'homme verra celui qu'il désire, celui vers qui il tend. C'est pourquoi, nous ne devons toutefois pas oublier que le dynamisme du désir est toujours ouvert à la rédemption. Même lorsqu'il se fourvoie sur des chemins erronés, lorsqu'il suit des paradis artificiels et semble perdre la capacité d'aspirer au vrai bien.

L'homme a continuellement besoin de Dieu pour purifier son désir afin de le libérer de ce qui l'empêche d'atteindre sa vraie hauteur. De ce fait, si le désir est le premier degré pour connaître Dieu, il peut aussi être la racine du péché. Le péché, c'est le désordre des désirs. C'est le désir de soi qui est contre le désir de l'autre, lorsque nous nous

préférons à Dieu. Quand nos désirs sont tordus, cela affecte même notre connaissance de Dieu. Si notre désir n'est pas orienté vers Dieu, alors tous nos désirs finissent par se dénaturer. René Girard<sup>15</sup> l'a bien perçu en décrivant les racines et les causes profondes du péché en termes du désir. Selon lui, la personne humaine est imitative ou mimétique par nature : si je désire quelque chose, c'est souvent parce qu'auparavant j'ai vu un autre la désirer. Le désir mimétique est un désir contagieux qui peut conduire à la rivalité, à la violence. Tout désir qui n'est plus tourné vers Dieu mais centré sur ce que les autres possèdent devient potentiellement dangereux. Or nous sommes créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, donc créés pour avoir un bon désir, désir d'amour, celui d'imiter Dieu. Donc, le désir mimétique toujours contagieux, nous détourne de Dieu et nous centre sur ce que les autres ont ; si l'objet de désir commun n'est pas partageable, nous devenons des doubles monstrueux.

Miki Kasongo, franciscain (ofm)

Doctorant en philosophie

Institut catholique de Paris

## Bibliographie

Anne-Marie La Bonnardière, « Recherches sur la structure et la rédaction des livres II à IV du *De Trinitate* de Saint Augustin », dans *Annuaire de l'école pratique des Hautes Etudes, V<sup>e</sup> section, Sciences religieuses*, n° 83, 1974-1973, p. 174.

Augustin, *La Trinité I, Livre I-IV. Dieu et son Œuvre, introduction E. Hendrickx, traduction M. Mellet et Th. Camelot, BA 15*, Paris, 1991.

Augustin, *La Genèse au sens littéral, traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, BA 48 et 49*, Paris, 1972.

Augustin, *La Cité de Dieu, Livres I-V: Impuissance sociale du paganisme, introduction et notes par G. Bardy, traduction par G. Combès, BA 33*, Paris, 1959.

Augustin, *La Cité de Dieu, livres I-X, introduction par Isabelle Bochet et traduction de G. Combès, NBA 3*, Institut des Etudes Augustiniennes, Paris, 1993.

Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943.

I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1982.

<sup>15</sup> Il est l'inventeur de la théorie mimétique qui, à partir de la découverte du caractère mimétique du désir, a jeté les bases d'une nouvelle anthropologie. Parmi ses nombreux ouvrages : *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961, *La Violence et le sacré*, 1972, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978. Cf. <http://www.rene-girard.fr>.