

---

# 1 *Augustin en son temps*

---

## *Où est la Cité de Dieu ?*

### *Introduction*

La société humaine traverse des événements de grande envergure qui surviennent paradoxalement comme s'ils étaient annoncés et que l'homme pouvait y consentir. Mais hélas, tout événement est ce qui arrive de notable, d'important, de significatif et qui produit une rupture dans la trame des faits ordinaires. L'homme est obligé de penser et de vivre la rupture avec le passé et la nouveauté de l'événement qui s'impose : les guerres de religion, les conflits entre les nations, les guerres de révolutions, etc. Les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, du 13 novembre 2015 au Bataclan en France, les massacres de populations dues à la convoitise des minerais et d'autres richesses en République Démocratique du Congo aujourd'hui sont des signes qui ne trompent pas. Il y a donc des événements qui suscitent en l'homme non seulement l'inquiétude, la désolation, le dégoût de vivre dans la Cité terrestre, mais aussi d'innombrables questions qui traduisent un profond désir de tendre vers Dieu.

Au milieu du désastre spectaculaire du monde, l'humanité semble être acquise aux changements perpétuels provoqués par les « nouveaux maîtres du monde » : l'économie et la communication<sup>1</sup>. Emporté dans ce tourbillon sans repère ni horizon, l'homme contemporain prend-t-il suffisamment de recul pour une relecture conséquente des événements historiques de la Cité terrestre ? En tout cela, son esprit plane et se pose la question suivante : « Où est la Cité de Dieu ? » Cette question nous situe au cœur de l'œuvre d'Augustin *De civitate Dei* (la *Cité de Dieu*). Il ne s'agira pas d'opérer une traversée de la Cité terrestre à la Cité de Dieu, mais de penser à nouveau la visée d'Augustin lorsqu'il prend du recul en face des événements historiques de son temps, en vue d'inspirer

<sup>1</sup> I. Ramonet, *Nouveaux pouvoirs, nouveaux maîtres du monde*, Montréal, Fides, 1996.

l'homme d'aujourd'hui, victime de la tyrannie économico-médiatique, voire de la « tyrannie de la liberté libérale », c'est-à-dire une liberté sans aucune visée du bonheur de soi, de l'autre et de la nature. Dans les pages qui suivent, je voudrais articuler ce travail autour de trois points, à savoir (I) *La Cité de Dieu*, une réponse d'Augustin à une question universelle, (II) *La Cité de Dieu*, une réflexion croyante sur l'enchevêtrement de deux cités, (III) La quête de la Jérusalem céleste, une anticipation de la gloire de Dieu aujourd'hui.

---

## 1 *La Cité de Dieu, une réponse d'Augustin à une préoccupation universelle*

Dans les *Confessions*, Augustin répond à l'interrogation de l'homme sur son existence croyante comme un don de Dieu. En revanche, *De civitate Dei* présente une perspective collective, celle de la communauté humaine. Augustin s'interroge sur l'histoire de l'humanité de son époque, en considérant l'histoire du peuple de Dieu décrite dans les Écritures et celle de l'Empire Romain. Notons au préalable que sa démarche s'oriente vers une préoccupation universelle : la quête du sens de l'histoire humaine. Marqué par son expérience chrétienne, Augustin présente *De civitate Dei* comme une œuvre apologétique, mûrie quinze ans durant (411-426), cherchant à comprendre le rapport entre la Cité céleste et la Cité terrestre. En invoquant l'idée d'une cité différente de celle de la terre ou différente d'une société marquée par son histoire, Augustin inscrit sa réflexion parmi les penseurs en quête d'une « cité idéale ». Parmi ceux-ci, on peut noter l'effort de Platon à penser une cité idéale pour lutter contre l'immoralité, l'injustice suscitées par la société grecque de son temps. Sa conception de la cité idéale est une critique des formes de gouvernements dans la Grèce antique. Platon cherche l'harmonie entre les hommes au sein de la cité. Il considère la cité idéale comme la cité véritable (*alèthinè polis*), la belle cité (*kallipolis*)<sup>2</sup> qui doit être dirigée par les philosophes-rois dont l'esprit doit être tourné vers le monde des idées : « Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes (...) jamais la cité (...) ne sera réalisée... ». En tout état de cause, « les meilleurs gardiens de la cité doivent être des philosophes »<sup>3</sup>. Précisons que la cité idéale de Platon reste de toute évidence une cité terrestre.

Augustin ne cherche pas à contempler la cité idéale de Platon dans le monde des idées. Il distingue la Cité terrestre de la Cité céleste. L'élément déclencheur de sa réflexion n'est pas de l'ordre de la contemplation des essences, mais une approche critique de l'histoire humaine d'un point de vue chrétien. Plus précisément, l'événement qui met en branle l'auteur de *De civitate Dei*, c'est la chute de Rome et le désarroi que cette catastrophe provoque dans les esprits. Les dévastations et les massacres perpétrés par les Goths ont été une

<sup>2</sup> Platon, *La république*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Livre II, 372 e et Livre VII, 527 c., p. 121 et 286.

<sup>3</sup> *Ibid.*, Livre V, 474a et 503c, p. 229 et 260.

véritable mise en cause du zèle si fortement vanté par les Romains pour leur Cité terrestre. Le malheur qui s'abat sur Rome est diversement interprété : pour les païens, l'image de la *Roma aeterna* ou de la cité éternelle promise par Jupiter est sapée par le Goth Alaric qui la pille pendant trois jours. Pour les chrétiens, la destruction de Rome portait atteinte à la foi étant donné que les chrétiens étaient persuadés que Rome devait être protégée éternellement par les Apôtres. Ni les païens ni les chrétiens ne comprenaient le sens historique et/ou religieux de l'effondrement de Rome, son univers symbolique. Pour réfuter les païens et reconforter les chrétiens, les pasteurs et penseurs chrétiens se doivent donc de montrer que le sac de Rome n'a rien à voir avec l'abandon des cultes traditionnels.

Augustin s'écarte des thèses d'Eusèbe de Césarée (265-340) et de Paul Orose (380-418), qui considéraient l'Empire romain devenu chrétien comme une incarnation du Royaume de Dieu sur terre. Une telle conception ne pouvait pas affronter le choc du sac de Rome. *De civitate Dei* n'est pas simplement une réflexion sur le sens de l'histoire du sac de Rome ou un témoignage sur la crise de la conscience romaine en face de ses mutations socio-politiques, mais une pensée croyante déchirée entre « deux amours » qui ont fait « deux cités » : « Deux amours ont bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de l'autre, celle du ciel par l'Amour de Dieu jusqu'au mépris de soi » (*Cité de Dieu* XIV,28, *Bibliothèque Augustinienne [=BA]* 35, p. 464). Bien qu'elle porte sur la recherche du sens historique du sac de Rome, l'œuvre d'Augustin n'est pas une réflexion politique, ni sociale ni historique tout court. Augustin n'assimile pas directement la cité terrestre/ cité du diable à Rome ou à une société quelconque.

Par son expression apologétique, il montre que le christianisme est supérieur au paganisme ou à toute pratique idolâtre. Marquée dès l'origine par l'idolâtrie, Rome représente la cité terrestre qui valorise la concupiscence. Etienne Gilson notait que la cité terrestre est « la société dont les membres sont liés par leur amour exclusif ou prépondérant des choses de la terre, considèrent la terre comme leur unique ou leur vraie cité »<sup>4</sup>. La Cité céleste ne peut être réduite directement à l'Eglise terrestre ou à une congrégation des fidèles à Dieu. Elle est la « très glorieuse Cité de Dieu, en exil dans le cours des temps » (I, *BA* 33, p. 191), une figure de l'humanité considérée dans sa destinée spirituelle.

<sup>4</sup> E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité*, Paris, Vrin, 2005, p. 63

---

## 2 De Civitate Dei : Une réflexion croyante sur l'enchevêtrement de deux cités

Pour réfuter les thèses des païens contre le christianisme, Augustin veut, à travers son œuvre, conduire le monde romain à relire son histoire culturelle et politique en partant des Ecritures. Il veut témoigner de la profondeur des Ecritures contre la vanité de la « théologie civile », c'est-à-dire des opinions non-fondées contre les chrétiens. Face à une telle ambition, *La Cité de Dieu* devient « une propédeutique à la lecture de l'Ecriture », ainsi que le souligne I. Bochet<sup>5</sup>. Ceci confirme que *La Cité de Dieu* est un écrit apologétique hors du commun dont l'Ecriture occupe une place prépondérante pour expliquer l'enchevêtrement de deux Cités. En plus des chrétiens, Augustin trouve que les Ecritures constituent le moyen le plus sûr pour s'adresser aux païens, même si ceux-ci pouvaient les ignorer ou les contester. En effet, Augustin se donne la tâche importante et difficile d'une lecture totale de l'Ecriture depuis le livre de la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, sachant que l'usage de celle-ci dans un contexte apologétique exige prudence. L'originalité de son approche est qu'il relit l'histoire des grands empires en parallèle synchronique avec l'histoire qui nous est racontée dans les récits bibliques. Il suit ainsi en parallèle le développement des deux cités.

Loin de faire un commentaire détaillé sur tous les récits bibliques, Augustin développe sa pensée en se limitant aux prophéties et aux figures annonciatrices du Christ. Comme pour toute relecture, il se doit d'être sélectif. Il montre que le Christ est la Vérité de ces ombres et de ces figures. C'est effectivement au cœur des livres XV-XVIII qu'Augustin prouve que c'est par les Ecritures que nous pouvons connaître l'existence et le devenir de la cité idéale qu'il nomme « Cité de Dieu ». Pour répondre aux préoccupations des hommes de son temps, il distingue deux types d'hommes dans les Ecritures, correspondant aux deux Cités : ceux qui vivent selon l'homme ou le monde et ceux qui vivent selon Dieu. Il explique en ces termes :

« Parmi tant et de si grandes nations répandues par toute la terre, malgré la diversité des coutumes et des mœurs, dans l'immense variété des langues, des armes et des vêtements, on ne trouva partout que deux formes de sociétés humaines, que nous avons pu à bon droit selon nos Ecritures appeler les deux cités : l'une est celle des hommes charnels, l'autre celle des hommes spirituels, chacun voulant vivre en paix selon son genre » (XIV,1, *BA* 35, p. 351)

Augustin annonçait d'avance dans le livre XI la puissance des Ecritures comme source crédible pour expliquer ce qu'est la Cité de Dieu :

<sup>5</sup> I. Bochet, « Le firmament de l'Ecriture ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2004, p. 415-506.

« Nous appelons Cité de Dieu celle dont témoigne cette Ecriture qui, non par le hasard d'un courant d'idées (*non fortuitis motibus animorum*), mais bien en vertu d'une disposition de la suprême Providence, surpassant par sa divine autorité toutes les littératures de toutes les nations, s'est assujetti toutes les catégories d'intelligences humaines » (XI,1, BA 33, p. 31)

Le développement de deux cités a commencé depuis le moment où les deux premiers êtres humains – Adam et Eve – ont engendré les deux fils Caïn et Abel et il s'étendra jusqu'à la fin des générations humaines. De ce fait, la naissance de Caïn et d'Abel représente respectivement la Cité des hommes et la Cité de Dieu (cf. XV,8). En effet, Augustin se réfère à trois duos fraternels qui représentent le progrès de deux cités : Caïn et Abel ; Ismaël et Isaac, deux fils d'Abraham ; Romulus et Rémus. Dans les trois cas intervient la jalousie. Pour confirmer cela, Abel est tué par son frère Caïn, Isaac est séparé d'Ismaël à cause de la division entre Sara et Agar, épouses d'Abraham, Rémus est tué par son frère Romulus. Le meurtre de Rémus montre à quel point la cité terrestre, représentée par Rome, est un royaume divisé contre lui-même. Elle est composée des méchants qui se combattent entre eux et qui luttent également contre les bons. Car Romulus et Rémus aspirent tous deux à la gloire de la Cité terrestre. Augustin voit dans les noms des premiers parents des significations qui permettent de distinguer les deux cités. Caïn construisit une cité terrestre, lieu de possession de la félicité temporelle. Caïn et Enoch, dont les noms signifient respectivement « possession » et « dédicace », représentent l'origine et la fin de la cité terrestre et ses espérances limitées à l'horizon spatio-temporel. Augustin interroge les récits de Caïn, Enoch... pour montrer, à travers les Ecritures, que la cité terrestre n'a eu que des alliances et des générations charnelles.

En revanche, Abel, représentant la Cité céleste, est toujours considéré comme un pèlerin dans ce monde en proie à la persécution des méchants attachés aux biens passagers de la Cité terrestre (cf. XVI,5). A travers des récits et des prophéties choisis, Augustin annonce le développement de deux Cités. Il met en lumière « la véracité des prophéties et leur accomplissement (en Jésus Christ)<sup>6</sup>. Ainsi, « les prophéties, dit Augustin, rencontrées depuis l'époque des rois, ont trait en partie à cette postérité dans laquelle sont bénies toutes les nations cohéritières du Christ par l'alliance nouvelle pour posséder la vie éternelle et le royaume des cieux » (XVII,3,1, BA 36, p. 347). Il y a des figures et/ou des événements qui témoignent de l'évolution de la Cité de Dieu, par exemple, l'annonce de la naissance d'Isaac, le sacrifice du grand prêtre Melchisédech, la bénédiction de Jacob, etc.

La confusion de deux cités intervient lorsque l'homme use du libre arbitre de sa volonté pour faire le mal. La cité terrestre est représentée par Babylone dont le nom veut dire « confusion », expression du désordre et du

<sup>6</sup> I. Bochet, *Op.cit.*, p. 438.

chaos. La Cité céleste naît là où l'homme a mis son espérance en Dieu ; elle est la Cité des hommes qui vivent non selon les désirs de possession des joies terrestres, mais qui invoquent le nom de Dieu. L'homme doit renoncer à lui-même pour devenir citoyen de la Cité de Dieu, la cité de l'immortalité de l'éternelle béatitude (cf. XV,18).

Il n'est pas aisé de parler de la complexité des relations entre les deux cités, sous peine de les confondre. Augustin présente leur complexité dans le texte suivant :

« Cette cité céleste donc, pendant tout le temps qu'elle vit en exil sur cette terre, recrute des citoyens dans toutes les nations, elle rassemble sa société d'étrangers de toutes langues sans s'occuper des diversités dans les mœurs, les lois et les institutions, grâce auxquelles la paix s'établit ou se maintient sur terre ; elle n'en retranche rien, n'en détruit rien ; bien mieux, elle garde et observe tout ce qui, quoique divers dans les diverses nations, tend à une seule et même fin : la paix terrestre, à condition que de telles observances n'entravent pas cette religion qui apprend à adorer un seul Dieu, véritable et souverain. La cité céleste, elle aussi, use donc, en son voyage, de la paix terrestre ; elle protège et poursuit l'entente des volontés humaines en tout ce qui concerne la nature mortelle des hommes, autant que le permet le respect pour la piété et la religion. » (XIX,17, *BA* 37, p. 131)

Cette note permet d'apprécier les relations entre les deux Cités. Le caractère spirituel de la Cité de Dieu permet la considération des autres nations qui, n'appartenant pas au peuple élu des Ecritures, pouvaient renfermer des citoyens de la Cité céleste. En ce sens, on peut remarquer que les événements historiques qui ont déclenché la réflexion d'Augustin lui ont permis de souligner le caractère immuable des Ecritures. L'approche scripturaire d'Augustin met en relief l'argument prophétique. Sans doute, les païens font également usage d'arguments de prophètes de la Cité terrestre, c'est-à-dire des sages païens. Mais, pour Augustin, les prophètes bibliques constituent des figures qui annoncent unanimement l'avènement du Royaume de Dieu en Jésus-Christ et sa présence dans l'Eglise. Il montre à quel point la Révélation de Dieu se manifeste à travers les visages de ceux qui répondent à l'appel de Dieu. Dans le Livre XVII, Augustin explique que, depuis le commencement de la prophétie de Samuel jusqu'à la captivité de Babylone, et plus tard jusqu'au rétablissement de la maison d'Israël, les prophéties révèlent les visages de la Jérusalem terrestre et de la Jérusalem céleste. Samuel exerce les fonctions de prêtre et de juge en remplacement d'Eli ; David devient roi en remplacement de Saül rejeté par le Seigneur. Le cantique d'Anne, la mère de Samuel, la prophétie faite à Eli et voire même la déchéance de Saül, témoignent de l'avènement du Christ, fondateur du nouveau sacerdoce et d'un nouveau royaume. Notons que chacune des deux cités pour-

suit sa finalité propre. Augustin explique que la Cité terrestre trouve sa béatitude ici-bas et la fait dépendre d'elle-même (cf. XIX,1). Une telle possession sans espérance est une fausse béatitude et une grande misère. Tandis que le Souverain Bien de la Cité de Dieu conduit à la paix, non pas comme celle des mortels, mais celle qui consiste à vivre en Dieu pour l'éternité. A partir de ce monde, les citoyens de la Cité céleste peuvent être appelés heureux parce qu'ils espèrent l'autre vie (cf. XIX,20). En somme, Augustin explique la finalité de deux cités en ces termes : « Tout usage des biens temporels se rapporte dans la Cité terrestre à la jouissance de la paix terrestre, dans la Cité céleste à la jouissance de la paix éternelle » (XIX,14, BA 37, p. 117). Ce qui pointe à l'horizon chez Augustin, c'est la fin dernière de la Cité de Dieu : « la paix dans la vie éternelle ou bien la vie éternelle dans la paix » (XIX,11, p. 99). Eu égard à ce qui précède, quelle perspective pouvons-nous saisir dans la *Cité de Dieu* aujourd'hui ?

---

### 3 La quête de la Jérusalem céleste, une anticipation de la gloire de Dieu aujourd'hui

*La Cité de Dieu* a souvent été appréciée à partir de quelques événements particuliers de l'histoire. La problématique d'Augustin ne consiste pas à élaborer une théorie politique ou une théocratie. Elle n'annonce pas la destruction ou la fin de l'histoire de la Cité terrestre pour que règne définitivement la Cité de Dieu. Certes, *La Cité de Dieu* ne peut être réduite à l'Eglise visible ou confondue avec elle. Car c'est au sein même de cette Eglise qu'on peut aussi trouver à la fois des raisons d'espérer et des raisons du désenchantement du monde. Autrement dit, c'est à l'intérieur même de nos Eglises que l'esprit du monde est autant visible qu'à l'extérieur d'elles, par des divisions, des conflits et des abominations destructrices du tissu ecclésial. Aujourd'hui, des cris s'élèvent pour exprimer le désenchantement du monde, comme si on était parvenu à la fin de l'histoire, ainsi que le dirait le politologue américain, Francis Fukuyama dans *La fin de l'histoire et le dernier homme*<sup>7</sup>.

Les cris et les souffrances de l'humanité posent clairement le problème de la construction de la Cité de Dieu, c'est-à-dire l'anticipation de la Jérusalem céleste. On se rend compte à quel point le monde ne va pas bien. D'une part, la destruction de la Cité terrestre ou de la nature est un véritable fléau qui invite l'humanité à la protection de la « maison commune » (cf. Pape François, *Laudato si'*) ; d'autre part, les conflits entre les nations, les guerres provoquées par des combattants irréguliers, témoignent d'un basculement de la Cité de la terre vers un « terrorisme déterritorialisé, technicisé et absolutisé par sa dimension théologique », entrevue déjà après le 11 septembre 2001<sup>8</sup>. L'humanité fait l'expérience

<sup>7</sup> F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

<sup>8</sup> Cf. J.-C. Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris, La Découverte, 2016, p. 5, 1948.

d'extrêmes turbulences politiques, de l'ennemi imprévisible qui se manifeste dans des actions de destructions de la vie.

A part l'ennemi déterritorialisé, le Pape François décrit ce qui peut caractériser une forme d'inimitié : c'est la « persécution "éduquée" du prince de ce monde », c'est-à-dire, une persécution qui se présente « déguisée sous forme de culture, déguisée en culture, déguisée en modernité, déguisée en progrès : c'est une persécution –dirais-je un peu ironiquement – éduquée ». On rencontre le prince de ce monde ou l'ennemi visible « lorsque les puissances veulent imposer des comportements, des lois contre la dignité du fils de Dieu, elles persécutent et vont à l'encontre du Dieu créateur : c'est la grande apostasie »<sup>9</sup>.

Dans l'Eglise visible, l'Esprit Saint est à l'œuvre pour le salut de l'humanité. Cette Eglise est aussi attaquée par le « prince de ce monde ». Des révélations fracassantes des abus sexuels au sein de l'Eglise pèlerine témoignent de la fragilité des serviteurs de Dieu. La tentation est grande pour nous, selon Dominique Greiner, car on aimerait définitivement tourner la page de ces affaires sordides. Et pourtant, poursuit-il, l'Eglise doit « endurer cette crise » et en même temps elle doit être « un lieu de parole et de guérison pour ces personnes qui cherchent un lieu pour dire ce qu'elles ont subi. Voilà l'horizon, dit-il, qui peut nourrir l'espérance de tous les fidèles dans la crise actuelle »<sup>10</sup>. La vérité est que chaque chrétien est invité à travailler pour anticiper l'avènement du règne de Dieu, c'est-à-dire l'édification de la Cité de Dieu. Pour y arriver, la perspective que nous offre la *Cité de Dieu* d'Augustin, c'est celle des Ecritures.

Dans nos sociétés actuelles, l'homme hésite entre une existence sans repère ou sans référence à un ordre transcendantal et l'autorité considérée comme le dépositaire de la loi de l'Etat et/ou de la parole divine. Face à la Cité terrestre sans repère, la voie des Ecritures que nous propose Augustin reste indispensable. L'Ecriture, kénose du Verbe – dit I. Bochet à travers l'herméneutique augustinienne – « est une médiation privilégiée à travers laquelle le sujet accède à sa propre identité : il ne trouve en effet sa "forme" que dans le Christ (...) Tout est don de Dieu. Si la signification de l'existence individuelle n'apparaît qu'à la lumière de la grâce, il en est enfin de même pour l'histoire de l'humanité. (...) C'est l'accueil de la grâce (qui) rend participant de la Cité de Dieu »<sup>11</sup>. Ainsi, la Parole de Dieu fait naître la foi en l'homme (Rm 10,17) et elle nourrit son espérance en la grâce divine. La Parole est inscrite dans le cœur de l'homme (Jos 1,8), non pas comme une parole au service des intérêts privés, mais comme une source de fraternité universelle, signe visible de la Cité divine au cœur de la Cité du monde. Plus qu'un sentiment naturel qui conduit au vivre-ensemble, la fraternité constitue un impensé ayant un prix à payer, un problème<sup>12</sup> auquel il conviendrait de trouver une solution dans la Cité terrestre. L'humanité d'aujourd'hui est invitée à réinventer la fraternité universelle, sans frontière, c'est-à-dire une fraternité possible, reçue et partagée comme un don de Dieu, à la lumière des Ecritures.

<sup>9</sup> Pape François, *Le diable existe vraiment !... Et nous devons le combattre*, Paris, Artège, 2018, p. 171-172.

<sup>10</sup> Pape François, *Id.*

<sup>11</sup> I. Bochet, *Op.cit.*, p. 504.

<sup>12</sup> G. de Tannoüarn, *Le prix de la fraternité. Retrouver ce qui nous unit*, Paris, Editions Tallandier, 2018, p. 11 et 19.

## Conclusion

Où est la Cité de Dieu ? Elle n'est pas dans un espace géographique déterminé, ce n'est pas non plus un privilège d'une catégorie sociale donnée. Elle est saisissable et vécue dans l'amour de la « Parole qui donne vie » ; elle est pèlerine à travers les vicissitudes et les méandres de la Cité terrestre jusqu'à son accomplissement parfait dans le Christ. Augustin découvre la profondeur des Ecritures pour éclairer aussi bien les chrétiens que les païens si indifférents soient-ils. La fécondité d'une approche scripturaire lui permet de comprendre l'homme de son temps comme un être au prisme avec des événements historiques qui nécessitent la lumière des Ecritures. Cet horizon est actuellement indispensable dans un monde où les repères sont ébranlés par les abus des pouvoirs scientifique, laïc et religieux. En s'inspirant d'Augustin, l'homme d'aujourd'hui cessera d'être esclave des nouveaux maîtres du monde, en vue de saisir sa singularité dans la profondeur de la Parole qui donne vie. Si Augustin considère la Parole de Dieu comme la matrice de son œuvre, l'heure est venue de la reconsidérer aussi bien au niveau de l'individu que de celui de la communauté universelle, comme une voie de sortie de nos multiples crises, un moyen de donner sens à notre appartenance à l'Eglise pèlerine, bref, une anticipation de la gloire de Dieu.

J.-M. Vianney Paluku Thaliwatheka  
Augustin de l'Assomption (Paris)