

LIVRE XIX

LA FIN RECHERCHÉE PAR CHACUNE DES DEUX CITÉS

Que nous est-il permis d'espérer à partir des quatre derniers livres de la Cité de Dieu ? Cette question introduisait mon cours de cette année, comme un dialogue avec saint Augustin.

Elle indiquait que ces quatre derniers livres traitent de ce qui, selon la foi chrétienne, nous attend au-delà de la mort et donc de ce qui donne son sens ultime à notre existence, un sens qui nous précède puisqu'il nous est révélé par les Écritures, mais un sens que chacun a la liberté de reconnaître ou d'ignorer, ce qui est d'ailleurs dans la logique de chacune de ces deux cités entre lesquelles il nous est donné de choisir durant notre cheminement terrestre.

Nous avons également commencé notre lecture du livre XIX, mais sans lui donner de titre et c'est ce que répare le titre donné au début de cette page, titre qui mérite une petite explication.

D'abord, il faut savoir qu'Augustin ne donne pas de titre aux livres de ses traités quand ces derniers comportent plusieurs livres et c'est d'ailleurs ce qui est respecté dans la traduction de *La Cité de Dieu* dans la *Bibliothèque de la Pléiade*, qui ajoute cependant quelques sous-titres, au fil des pages, pour en faciliter la lecture. Les titres que nous trouvons sont donc tous dus aux éditeurs ou aux traducteurs avec parfois un petit sommaire comme, par exemple, en latin, dans le volume 41 de la *Patrologie latine* qui contient *La Cité de Dieu* ; dans l'édition bilingue de la *Bibliothèque augustinienne* ou dans celle, en français, de l'abbaye saint Benoît de Port-Valais¹.

La Bibliothèque augustinienne intitule ce livre : « Fins dernières des deux cités » ; l'abbaye saint Benoît en Valais : « Le souverain bien » ; le site italien www.augustinus.it qui donne le texte latin « *Bonorum finis est pax in Deo* » (« La fin des biens est la paix en Dieu »), ce qui anticipe sur le très important traité de la paix qui occupe les chapitres 12 à 20 que nous aborderons dans notre prochaine séance et dont l'intérêt philosophique n'a rien perdu de son actualité.

Mon titre reprend la toute première phrase du livre : « *Puisque je me vois maintenant devant l'obligation de traiter des fins qui sont dues aux deux cités...* ». Mais cette expression « fins dues aux deux cités » désigne plutôt l'ensemble constitué par les Livres XIX à XXII, que le seul Livre XIX, tout en comportant la même ambiguïté que le titre de Cicéron, *Des fins des biens et des maux*. En effet, il ne s'agit pas d'énumérer les multiples fins cherchées de part et d'autre, mais de la fin des biens et de la fin des maux (*finis* traduisant le grec *télos*, le but), c'est-à-dire de la fin ultime qui ne peut être qu'unique et différente pour les biens et pour les maux. Il s'agit de *ce en vue de quoi* on désire tous les biens et de ce à cause de quoi on évite tous les maux ; de leur finalité et non de leur cessation. D'où ce titre : *la fin recherchée par chacune des deux cités*.

Or, si nous sommes tout à fait conscients de ce que nous désirons – c'est cela et pas autre chose ! – nous le sommes moins de *ce en vue de quoi* nous le désirons, chose qui nous apparaîtra, peut-être quand nous décevra le bien obtenu, manqué ou perdu. Il s'agit pourtant du but de notre vie, de ce qui nous rendra heureux pour toujours, mais ce but est limité par l'horizon de notre conscience : seulement pour cette terre ou aussi pour après notre mort ; pour une gloire humaine ou en vue du royaume de Dieu ? De plus, c'est ce but ultime, le plus souvent implicite, qui fonde nos valeurs, car, fondamentalement, il n'y a de bien et de mal que par rapport à un but : est bon ce qui nous permet de l'atteindre, mauvais ce qui nous en empêche. Mais nos évaluations nous semblent tellement évidentes, que nous ne nous interrogeons guère sur ce but ultime.

C'est ainsi que la fin ne sera pas la même pour les membres de la cité de Dieu et ceux de la cité terrestre, qu'il ne faut cependant pas confondre avec la cité du diable qui, au même titre d'ailleurs que la cité de Dieu, ne sera pleinement révélée qu'au Jugement dernier. Cependant, alors que, dans ce siècle, ces deux cités restent pour nous inextricablement mêlées dans la cité terrestre, il nous appartient de choisir laquelle sera la nôtre en choisissant entre ces deux amours qui

¹ www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin La traduction qui date du XIX^e siècle, n'est pas toujours très littérale, mais elle se révèle utile et intéressante, en dépit de quelques coquilles qui ont échappé au correcteur.

respectivement les fondent : l'amour de Dieu, et de son ordre, jusqu'au mépris de soi, ou l'amour de soi, et de notre ordre, jusqu'au mépris de Dieu (cf. XIV, 28). Et c'est bien parce que nous pouvons nous méprendre sur l'amour de notre choix que, selon l'évocation donnée par Jésus du Jugement dernier (cf Mt 25, 31-46), *la fin que nous désirons ou attendons*, ne sera pas forcément *celle qui nous adviendra*.

D'où notre titre : si ce livre XIX traite de la fin *recherchée* par chacune des deux cités, les trois livres suivants parleront de « *la fin due à chacune deux cités* » quand, à en croire le peu que nous en dit l'Écriture, leur différence sera révélée au grand jour : le Livre XX traitera du jugement dernier, le Livre XXI, de l'éternité des peines de l'enfer et le Livre XXII de la béatitude des élus.

Ce livre XIX envisage donc les choses du point de vue de l'homme, qu'il soit seulement philosophe ou disciple du Christ, pour examiner comment, « *dans les malheurs de cette vie* », les hommes aspirent à être pleinement heureux et c'est la différence entre ces deux aspirations qu'il nous reste à examiner dans le dernier des quatre chapitres qui servent d'introduction à ce livre.

1. La sagesse des philosophes et l'espérance du chrétien (XIX, 1-4)

L'intention de *La Cité de Dieu* étant de répondre aux païens qui critiquent et rejettent le christianisme, cette première section (XIX, 1-4) pose la question de ce qui fait la différence entre la sagesse des philosophes et l'espérance du chrétien. Dans les trois premiers chapitres, Augustin montrait comment, après avoir cru pouvoir dénombrer jusqu'à deux cent quatre-vingt huit les doctrines possibles par lesquelles « *les mortels se sont efforcés de se créer pour eux-mêmes une béatitude* » (XIX,1,1), Varron finissait par les écarter toutes pour ne retenir que la voie ouverte par Platon et les Anciens Académiciens. En effet, pour lui comme pour saint Augustin, on ne peut vraiment parler de philosophie que pour une doctrine qui envisage la différence entre la fin des biens et celle des maux et qui prend en compte la fin ultime que l'on désire à travers mais au-delà de tous les biens périssables, c'est-à-dire au-delà de la mort ; autrement dit, ce au nom de quoi on est prêt à sacrifier sa vie ou du moins à supporter ses malheurs de cette vie.

C'est ce que montre avec éclat l'exemple de Socrate, le modèle du sage pour Platon et ses disciples : injustement condamné à mort pour un blasphème qui à ses yeux n'en était pas un, il accepta de se soumettre à la loi de sa cité et de passer la mort, tout en espérant – plus exactement en « *pariant* » – trouver dans l'au-delà un monde juste et pacifié sans lequel la béatitude, à supposer qu'on puisse « *la créer pour soi-même* », ne serait que passagère et illusoire. En effet, nous ne pouvons vivre en hommes qu'en société (XIX, 3, 2), ou du moins qu'après avoir grandi dans une société hors de laquelle n'aurait pu se développer notre raison qui, à l'encontre de l'instinct animal, nous permet de nous mettre *mentalement* à la place des autres pour anticiper leur jugement, à partir de quoi nous pouvons préférer *mourir en homme* plutôt que de *survivre à n'importe quel prix*, ce qui s'appelle « *donner un sens à sa vie* ».

Il nous restait à voir ce qu'il en est de l'espérance chrétienne.

3. Pour la foi chrétienne, « la fin des biens » est en Dieu (XIX, 4)

Face à la réponse de Platon qui est, selon Varron et Augustin, la plus juste qui ait été donnée par des philosophes, il y a « *la réponse de la cité de Dieu* », celle de la foi chrétienne qui, au temps d'Augustin et dans le sillage de saint Justin de Naplouse (mort en 165), se présentait comme une philosophie et même comme « *la vraie philosophie* ». D'où cette affirmation, pour nous pour le moins surprenante, d'Augustin : « *le vrai philosophe est celui qui aime Dieu* »².

a) La fin du bien n'est pas en nous-mêmes

XIX, 4, 1. Si l'on nous demande quelle est la réponse de la Cité de Dieu à chacune de ces questions, et d'abord, ce qu'elle pense des fins des biens et des maux, elle répondra, que le souverain bien est la vie éternelle et le

² *Cité de Dieu*, VIII,1 : *verus philosophus est amator Deus*.

souverain mal la mort éternelle et que, pour acquérir la première et éviter la seconde, nous devons bien régler notre vie. C'est pourquoi il est écrit: *Le juste vit de la foi* (Ha 2, 4 ; Ga 3, 11). Car, ne voyant pas encore notre bien, nous devons le rechercher par la foi. Et bien vivre ne nous vient pas non plus de nous-mêmes, à moins que ne nous aide à croire et à prier celui qui nous a donné cette foi, par laquelle nous croyons avoir besoin de son aide.

La foi chrétienne ne se réduit donc pas à une opinion, ou à une « croyance ». Elle est une relation *confiante* à Dieu qui, par sa grâce, nous permet de bien vivre, tout en nous aidant à croire et à prier pour le lui demander. Certes, quelque chose vient de nous, et c'est notre adhésion, mais, nous dit Jésus : « *Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire* » (Jn 6,44) et c'est l'Esprit Saint qui nous fait demander ce dont nous avons besoin pour être « fidèle ». Alors que les philosophes « *dans leur étrange vanité ont voulu être heureux ici-bas et se rendre heureux par eux-mêmes* » (XIX,4,1), la foi nous vient de Dieu : non pas de nous-mêmes, mais d'un autre. Là est toute la différence, car dit saint Paul, « *Le Seigneur connaît les pensées des sages et il sait qu'elles sont vaines* » (1 Co 3, 20).

Ce qui revient à dire que la démarche des philosophes repose sur une définition mutilée de l'homme, car ils en méconnaissent la véritable destination qui est de partager *librement* la vie de Dieu. Et cela, non seulement après la mort, mais, dès cette vie, précisément dans la foi, l'espérance et la charité, « *en marchant humblement avec son Dieu* » (cf. Mi 6,8), ce qui dépasse la simple opinion, même si nous avons besoin de « savoir » ce que nous croyons et pourquoi nous y croyons. Notre foi est une *fidélité* qui se fonde sur une parole jugée digne de foi.

b) La « fin du bien » ne peut être dans les biens premiers de la nature.

Augustin montre ensuite comment les « biens premiers de la nature », ceux du corps comme ceux de l'esprit, peuvent être frappés par la mauvaise fortune ainsi que par « les assauts du démon » au point de gravement perturber la vie des hommes, non seulement en eux-mêmes, mais dans leurs relations avec les autres.

XIX, 4, 2 [...] Où se cache, où s'enfuit leur intelligence, quand l'esprit malin se sert à son gré de leur âme et de leur corps ? Et qui est certain que le sage en cette vie est à l'abri d'un pareil malheur ? Puis, quelle peut bien être, en ce corps de chair, la perception de la vérité et jusqu'où va-t-elle, alors que nous lisons dans le livre véridique de la Sagesse : *Le corps corruptible appesantit l'âme, et cette tente terrestre charge l'esprit de multiples soucis* (Sg 9, 15).

L'image de la tente (σκῆνος), demeure provisoire, temporaire, fait ici penser à la phrase du Prologue de Jean, littéralement : « *Et le Logos s'est fait chair, et il a planté sa tente parmi nous* (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) (Jn1,15). Le corps appesantit l'âme, car tout en nous permettant d'être au monde, en relation avec les autres et de percevoir les choses, il nous impose ses limites : en effet, « terrestre » (γῆινος), il a sa pesanteur, une localisation déterminée à quoi s'ajoute sa propre histoire... Et il vieillit...

SGJ J'ai entendu dire par des prêtres : le corps est bon, c'est l'esprit qui pèche.

JM. Oui, c'est bien l'esprit qui pêche, c'est bien lui qui choisit et mobilise son corps. Mais, ici, il ne s'agit pas de péché ; il s'agit seulement des limites que le corps impose à la pensée (ici *psuchè*, l'âme). Il s'agit de notre finitude de créature, alors que le péché qui consiste à se couper de Dieu et à s'en retrouver séparé, relève du libre-arbitre et non pas du corps. Certes, ce texte du livre de la *Sagesse*, écrit en grec, a pu subir l'influence de la tradition platonicienne qui fait du corps sinon la « prison » du corps, du moins son véhicule. Mais, selon l'Écriture, comme toute créature, le corps est bon par nature et ce n'est que par abus de langage que nous le disons mauvais, puisque c'est l'usage qu'en fait l'esprit, relativement à notre destination divine, qui est mauvais. Toutefois, en réalité, le corps est bon et c'est même grâce à lui que l'âme peut se rectifier, pas seulement par des pratiques

de pénitence, mais par des actes et une méditation de type yoga, par laquelle l'esprit prend conscience de sa transcendance par rapport à ce qui se passe dans son propre corps.

c) *La fin du bien ne peut être non plus dans la vertu,*

Quant à la vertu qui, par l'éducation et une activité réglée de l'âme, s'ajoute aux biens premiers de la nature, elle ne peut pas davantage donner le bonheur. Elle témoigne bien plutôt de la lutte incessante que nous devons mener contre le vice qui, opposé à la vertu, n'est rien d'autre qu'une mauvaise habitude qui toujours nous menace. Et cela se vérifie dans les quatre vertus cardinales.

Tempérance

Les Grecs la nomment *sôphrosunè* : littéralement, « pensée saine », et donc « maîtrise de soi », et les Latins *temperantia*. C'est la vertu « *par laquelle les passions charnelles (carnales libidines) sont réfrénées pour qu'elles n'entraînent pas l'esprit à consentir aux turpitudes* » (XIX,4,3). Dans la cité idéale que Platon décrit dans *La République*, la tempérance doit être la vertu de tous les citoyens parce que, sans elle, nul ne pourrait acquérir la force, vertu des gardiens, et encore moins la sagesse ou la connaissance, vertu des philosophes-rois, eux-mêmes choisis parmi les gardiens. Et, sans ces trois vertus, pas de justice qui n'est rien d'autre que l'harmonie de l'ensemble. En effet, se demande Augustin, « *qui donc est assez sage pour n'avoir jamais à combattre contre ses désirs déréglés (libidines)* »³ ? Voilà pourquoi la tempérance témoigne surtout du fait que nous ne sommes pas encore dans notre perfection, ni donc dans la béatitude.

Prudence

Ce mot désigne la sagesse pratique, cette connaissance proprement philosophique qui permet de « *discerner les biens des maux pour empêcher qu'aucune erreur ne se glisse dans la recherche des uns et dans la fuite des autres* ». En effet, à la suite de Socrate qui pensait que nul ne commet le mal volontairement, Platon estimait que ceux qui font le mal le font par manque de connaissance – nous dirions par inconscience ou aveuglement –, en croyant que c'est ou que ce sera pour eux un bien. Et en effet, n'est-ce pas un bien, même s'il est illusoire, que de se montrer capable de tel acte réputé mauvais ou interdit ? L'orgueil n'est-il pas la racine du péché ?

XIX, 4,4 [...] Elle témoigne, elle aussi, que nous sommes dans le mal ou que le mal est en nous. Elle nous enseigne que le mal consiste à consentir à la passion (*libidini*) pour pécher, le bien à ne pas y consentir. Mais ce mal auquel la prudence nous enseigne de ne pas consentir et auquel la tempérance nous donne le moyen de résister, ni la prudence ni la tempérance ne l'enlèvent à cette vie.

Justice

Son rôle communément reconnu consiste à « *rendre à chacun ce qui lui est dû* » :

XIX,4,4 D'où il résulte qu'en tout homme l'ordre juste de la nature est que l'âme se soumette à Dieu et la chair à l'âme, et donc l'âme et la chair à Dieu. Ne témoigne-t-elle pas du fait qu'elle peine encore dans ce travail que l'homme doit accomplir en lui, bien plus que du repos qui suivra la fin de ce travail ? Car l'âme est d'autant moins soumise à Dieu qu'elle y pense moins, et la chair d'autant moins soumise à l'âme qu'elle convoite (*concupiscit*) davantage contre l'esprit. Tant que nous avons en nous cette faiblesse, cette peste, cette langueur, comment osons-nous nous dire déjà sauvés et, si nous ne sommes pas encore sauvés, déjà dans cette béatitude finale ?

Tel est l'ordre augustinien dans lequel l'homme doit se soumettre à Dieu tout en se soumettant les choses hors de lui, c'est-à-dire, concrètement, en ne s'abandonnant pas lui-même à la

³ Rappelons que pour Augustin la *libido* est le nom du désir déréglé ce qui l'amena à entretenir jusqu'à sa mort (430), une longue discussion avec le jeune évêque Julien d'Éclane qui avait refusé la condamnation de Pélage en 418

démensure de ses passions ni en se laissant dominer par ce qu'il devrait maîtriser, comme l'amour de l'argent ou la passion de dominer. Dans le respect et l'amour de l'autre lui-même.

Force

Mais la force (*fortitudo*) est « *le témoin le plus évident des maux humains qu'elle doit endurer avec patience* ». Elle se mesure, en effet, à la résistance à la souffrance, ce qui est l'occasion pour Augustin de démasquer l'incohérence des Stoïciens quand ils recommandent le suicide face à l'insupportable. Et n'est-ce pas toute l'ambiguïté du combat mené aujourd'hui par ceux qui revendiquent le « droit de mourir dans la dignité » :

XIX, 4, 4 [...] *Ces maux, je m'étonne de voir avec quel front les philosophes stoïciens prétendent qu'ils ne sont pas des maux, alors qu'ils avouent que, s'ils sont trop grands pour que le sage puisse ou doive les supporter, ils le forcent à se donner la mort et à s'en aller de cette vie ! Et le saisissement de l'orgueil (superbiae stupor) est tel chez ces hommes qui croient trouver ici-bas la fin du bien et pouvoir par eux-mêmes se rendre heureux, que leur sage, tel qu'ils le dépeignent dans leur étonnante vanité, même s'il est rendu aveugle, sourd, muet, paralysé des membres, pris dans les douleurs de la torture et, s'il est encore possible de décrire ou d'imaginer quelque autre mal de ce type dont il serait accablé au point d'être forcé à se donner la mort, cette vie faite de tous ces maux, il n'a pas honte de l'appeler « heureuse » ! Oh, la vie heureuse, qui pour être achevée en perfection (ut finiatur), cherche le secours de la mort ! [...] Pourquoi n'avouent-ils pas aussi, en courbant leur tête orgueilleuse, qu'elle est misérable ? Leur Caton, je le demande, est-ce par patience ou par impatience qu'il s'est donné la mort ? Car il ne l'aurait pas fait s'il n'avait pas subi comme insupportable (impatienter) la victoire de César. [...] Et comment n'étaient-ce donc pas des maux qui rendaient cette vie malheureuse et devant être fuie ?*

La contradiction des stoïciens est de soutenir qu'on peut être heureux en cette vie en supportant tous les maux, mais qu'il est courageux de se donner la mort quand ces maux nous apparaissent insupportables...

d) L'incohérence du discours des Académiciens et des Péripatéticiens (XIX,4,5)

Les disciples de Platon et d'Aristote avaient au moins l'honnêteté de reconnaître comme des maux ces choses tellement insupportables que, selon Varron, « *pour s'en délivrer, il faut s'évader de cette vie* ». Mais comment peuvent-ils soutenir que la vie puisse être heureuse sur cette terre et que l'on puisse chercher par la philosophie à y parvenir au milieu de tous ces maux ?

XIX,4,5 [...] *La déclarerais-tu heureuse parce qu'il t'est loisible de fuir ces maux par la mort ? Mais que dirais-tu, si par quelque jugement divin, tu étais retenu en eux, sans qu'il te soit permis de mourir ni d'en sortir jamais ? Tu ne manquerais sans doute pas de déclarer malheureuse une telle vie. Ce n'est donc pas parce qu'on peut la quitter rapidement qu'elle n'est pas malheureuse. En vérité, si elle ne devait jamais finir, toi aussi tu la jugerais misérable ; car ce n'est pas parce qu'elle est brève qu'elle doit être vue comme nullement misérable, ou, chose encore plus absurde, que, parce qu'une misère est brève, il faudrait en plus l'appeler béatitude ! Grande doit être la force qui est dans ces maux pour obliger un homme, selon eux, même sage, à s'ôter à lui-même ce qui le fait homme. [...] Grande doit être la force dans ces maux pour qu'elle devienne homicide, si l'on peut encore appeler force ce qui se laisse ainsi vaincre par des maux au point de*

devenir non seulement incapable de conserver par la patience (*per patientiam*) l'homme qu'elle doit, en tant que vertu, conduire et défendre, mais en plus de devoir le tuer elle-même. Certes, il appartient bien au sage de supporter patiemment (*patienter*) la mort, mais seulement quand elle vient d'une cause extérieure.

Curieuse force, divisée contre elle-même, et quelles bien curieuses vertus ! Mais surtout comment nier la réalité du mal que ces vertus, par elles-mêmes, ne font que souligner, et soutenir que la béatitude puisse être atteinte en cette vie ? On le voit, ce qui leur manque, c'est l'aide de la grâce que demandent à Dieu « *ceux qui possèdent la vraie piété* » :

XIX,4,5 [...] En effet, quand ces vertus sont vraies, ce qui ne peut se trouver que chez ceux qui sont habités par une vraie piété, elles ne prétendent pas éviter toutes misères aux hommes qui les possèdent - les vraies vertus, en effet, ne mentent pas ni n'affichent une telle prétention -, mais faire que cette vie humaine, contrainte au malheur par tous les maux de ce siècle, soit heureuse dans l'espérance du siècle futur, comme elle est déjà sauvée. Car comment peut être heureuse une vie qui n'est pas encore sauvée ? C'est pourquoi, ce n'est pas à propos d'hommes dépourvus de prudence, impatients, intempérants et injustes, mais de ceux qui vivaient selon la vraie piété et dont les vertus étaient vraies, que l'apôtre Paul a dit : « *C'est en espérance que nous sommes sauvés. Or, voir ce que l'on espère, ce n'est plus espérer; car ce que l'on voit, pourquoi l'espérer ? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec patience* » (Rm 8, 24-25). De même donc que c'est en espérance que nous sommes sauvés (*spe salvi*), c'est en espérance que nous sommes rendus heureux et il en va de la béatitude comme du salut : nous ne la possédons pas déjà comme présente, mais nous l'attendons comme à venir et cela par la patience. [...] Ce salut, qui sera dans le siècle futur, sera aussi la béatitude finale. C'est cette béatitude que ces philosophes, parce qu'ils ne veulent pas croire ce qu'ils ne voient pas, s'efforcent de se fabriquer ici-bas, mais totalement fausse (*falsissimam*), au moyen d'une vertu d'autant plus mensongère qu'elle est plus orgueilleuse.

Pour la foi chrétienne, ces vertus humaines ne peuvent être « vraies » et ne peuvent vraiment servir à la conquête de la vie heureuse, que si elles sont ouvertes à la grâce de Dieu et se laissent soutenir par elle. Faut de quoi, bornées à cette vie terrestre, elles ne peuvent être qu'illusoire. Certes, on ne peut croire que ce que l'on imagine, mais autre chose est de s'imaginer, autre chose est de se fier à la parole de Dieu qui ne saurait mentir, cette parole qui nous parle de l'intérieur en même temps qu'elle nous remet en ordre. Ce qui revient à dire qu'on ne peut vraiment maîtriser ses passions qu'en se soumettant à Dieu. Et, ce que sa parole nous promet, elle nous invite à le vivre, dès cette terre, dans la foi, l'espérance et la charité.

AG Je n'aime pas trop le mot « soumission ». Il est déjà difficile à accepter pour des gens qui ont la foi, mais pour des gens qui sont loin, « soumission » ça ne passe pas. Il faudrait trouver un autre mot, car on est libre devant la parole de Dieu.

SGJ Mais on peut accepter librement... Au Japon la docilité est une qualité, comme se soumettre à un supérieur hiérarchique...

AG Oui, mais le Japon, ce n'est pas la France. Je pense à notre pays.

SGJ Moi j'aime beaucoup l'obéissance, c'est une grande qualité.

JM En fait, ce qui nous fait résister à ce mot, c'est que nous sommes dans l'autosuffisance. Nous faisons comme si nous ne dépendions que de nous-mêmes et étions totalement maîtres de notre existence. Pour la grande majorité des gens aujourd'hui, la dignité de l'homme c'est de pouvoir décider lui-même de sa vie et de sa mort.

DA C'est une mauvaise définition de la liberté...

JM Oui, dans la mesure où on réduit la liberté au libre-arbitre, lui-même vécu comme toute puissance. Mais ce n'est là qu'une illusion qui ne peut que se heurter à nos limites et générer la violence dès qu'un autre revendique le même objet. On est donc dans

l'impasse. En réalité, cette illusion repose sur une fausse idée de Dieu : alors que nous sommes ses créatures et prédestinés par lui à vivre de sa vie, nous l'imaginons comme un potentat jaloux de notre bonheur, comme notre concurrent alors qu'il est à la source de notre désir d'être. C'est pourquoi se soumettre à lui revient très exactement à suivre l'exigence de ce désir d'être, quand il est dans sa vérité, et si l'on imagine Dieu comme un despote « tout puissant », on aura beau changer les mots, cela ne changera rien. En fait, c'est le péché qui nous le fait voir comme un adversaire, alors que lui seul peut vraiment nous combler en nous faisant partager sa vie. Se soumettre à lui, c'est donc rentrer dans l'ordre qu'il a voulu pour nous, les hommes, faute de quoi nous ne sommes entre nous que des frères potentiellement ennemis. Et cet ordre ne dépend pas de nous, pas plus que nous ne nous sommes donné l'être ! Donc ce qui est en jeu dans le mot soumission n'est rien de moins que notre statut de créature : résister à cette soumission à Dieu, c'est ne pas vouloir être sa créature, c'est-à-dire *dépendre* de lui. Comme les mauvais anges qui se sont glorifiés eux-mêmes de leur beauté et de leur puissance...

La question que vous soulevez est donc plus qu'une question de vocabulaire, comme si, à la manière de ceux qui nous « informent », il suffisait de changer le mot pour que la difficulté disparaisse ! Ce qui est en cause, c'est la définition de l'homme, ou plus précisément, qu'il le reconnaisse ou non, le sens même de son existence, sa finalité. Or, quand ils se posent la question de l'homme, la plupart des philosophes, par principe, font abstraction de Dieu ou le refusent si bien que leur réponse ne peut être que mutilée et confuse. Et cela, même quand elle est complétée par l'affirmation sartrienne : la vie n'a pas de sens *a priori*, c'est nous qui lui en donnons un. Ce qui ne peut être vrai que dans l'acceptation du sens qu'elle a *a priori*. Mais, effet ignoré et insoupçonné du péché originel, les hommes ne veulent pas d'un Dieu qui, selon eux, les manipulerait comme des marionnettes, alors qu'un tel Dieu n'est que le produit de leur imagination et qu'ils ont tout à fait raison de le rejeter. En vérité, le Dieu de Jésus-Christ nous crée libres, avec la possibilité de le choisir ou de le rejeter, pour que nous puissions l'aimer, car il n'y a pas d'amour sans liberté. C'est donc au nom de notre foi qu'il nous faut résister en conservant le mot « soumission », car il s'agit de se soumettre à la vérité de notre être, faute de quoi au lieu d'attendre de Dieu notre béatitude, nous nous attachons à des biens périssables qui ne pourront que nous échapper ou nous décevoir un jour ou l'autre.

D'où la différence entre la foi et la philosophie, dans la mesure où la philosophie qui pense selon l'homme refuse le plus souvent de se laisser éclairer par la parole de Dieu que, depuis les Modernes, elle a décidé par principe d'ignorer. Alors, on dira que le monde est mauvais et que Dieu en est responsable, ou que, ne pouvant être à la fois bon et tout puissant, il n'existe pas, alors que c'est le choix de l'homme de penser Dieu comme un rival qui lui fait voir ce monde mauvais. Ce qui ne veut pas dire que le monde soit parfait, car, s'il l'était, l'homme n'aurait rien à y faire ni aucune occasion de développer ses capacités dans l'ordre du savoir, du savoir-faire, et de la solidarité. Mais, outre les victimes qui ne peuvent en profiter, aucun de ces progrès scientifique ou technique ne va au-delà de la mort, alors que la Révélation nous permet d'espérer autre chose. Elle nous promet, dès maintenant, dans la foi, l'espérance et la charité, la vie éternelle, car « *la vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et ton envoyé Jésus-Christ* » (Jn 17,3). Nous habitons une tente terrestre et vivons dans le provisoire.

SGJ Ce qui est curieux, c'est que pendant longtemps le thème de l'obéissance n'a posé aucun problème. Il faut remonter à la seconde moitié du XXe siècle, peut-être à Mai 68, pour que ça commence. C'est très récent, très français, alors que le vœu d'obéissance dans la vie religieuse pouvait apparaître comme un progrès moral extraordinaire. Les plus grands esprits savaient se faire humbles dans l'obéissance...

JM Oui, et l'on peut se demander comment le parti des « Insoumis » pourrait gouverner un jour ! Voilà qui nous permet de comprendre la place de la tempérance. On multiplie les lois jusqu'à l'absurde, alors que le problème relève de l'éducation. Pourquoi se focaliser sur la sexualité avec des lois contre le harcèlement, alors qu'il s'agit tout simplement du respect de l'autre dans son intégrité. Mais cela ne peut s'apprendre que par la première éducation, hors de laquelle il ne reste que la peur du gendarme et le jeu avec tout ce que la loi n'interdit pas : la chasse aux niches fiscales... Votre question nous

a donc permis de toucher un point important et de comprendre avec Augustin comment la vie heureuse ne peut pas être, du moins pas totalement, sur cette terre. Mais notre vie sur terre n'est viable que dans un ordre juste laissé à l'initiative des hommes - tel est le rôle du politique - et dans cet ordre il est nécessaire qu'il y ait des gens qui commandent et des gens qui obéissent, non dans l'intérêt de quelques-uns, mais en vue du bien commun, une notion qui semble bien souvent oubliée de nos jours, mais de laquelle l'incompatibilité de nos diverses revendications peuvent peut-être nous rapprocher...

2. Des conditions dans lesquelles nous cherchons la vie éternelle (XIX, 5-11)

Après cette entrée en matière qui lance la comparaison entre le bien recherché par les philosophes et celui que nous fait espérer la foi chrétienne, Augustin revient sur chacun des quatre niveaux de la vie sociale distingués en XIX, 3 : la famille, la ville, « la terre entière », c'est-à-dire le monde des hommes, et « le ciel et la terre », c'est-à-dire le monde en sa totalité avec, pour les païens, les dieux et les hommes, et, pour les chrétiens, les hommes et les anges, bons et mauvais, le vrai Dieu étant pour eux au-delà. Il va montrer que la misère se retrouve à tous ces niveaux, et pour cela, il part du discours des platoniciens :

XIX,5. Que la vie du sage soit sociale, ils le veulent et nous l'approuvons encore davantage. Car, d'où cette Cité de Dieu, objet de ce traité dont nous avons déjà en main le dix-neuvième livre, aurait-elle pu prendre naissance, se développer et atteindre la fin qui lui est due, si la vie des saints n'était pas une vie sociale? Mais dans l'épreuve de cette vie mortelle, combien nombreux et combien grands sont les maux dont la société humaine est accablée ? Qui pourrait les compter? Qui pourrait les qualifier?

a) Dans la maison (XIX, 5)

Augustin fait ici référence au poète comique Plaute, pour relever ce que l'on entend de partout au sujet des ennuis et des soucis qu'apportent le mariage et les enfants. Puis il ajoute :

XIX, 5 [...] Que dire de ces mauvais côtés de l'amour relevés par Térence : *Injures et soupçons, brouilles et guerres, et de nouveau la paix ! (Eunuque, I, 1, 14-18)*. La vie humaine n'en est-elle pas toute remplie? Ne les rencontre-t-on pas trop souvent même dans les amitiés les plus honnêtes ? N'envahissent-elles pas de toute part les choses humaines où nous ressentons les injures et les soupçons, les brouilles et les guerres comme des maux certains, et la paix comme un bien incertain, car nous ne connaissons pas les cœurs de ceux avec qui nous voulons la maintenir, et les connaîtrions-nous aujourd'hui, nous ne saurions pas ce qu'ils seront demain.

Outre les confidences qu'il a pu recevoir en tant qu'évêque, Augustin se souvient d'avoir lu dans Cicéron : « Celui qui est ouvertement ton adversaire, tu peux, en prenant tes précautions, facilement l'éviter. Mais ce mal caché, intérieur, dans ta maison, non seulement il existe, mais il t'accable avant que tu aies pu le constater et t'en enquérir ». (Verrines 2,1,15), et surtout de cet avertissement donné par Jésus : « On aura pour ennemis les gens de sa propre maison » (Mt 10,36). Il n'y a pas de pire blessure que celle d'être trahi par un proche. Mais,

XIX, 5 [...] Si la maison, commun refuge dans tous les maux du genre humain, n'est pas sûre, qu'en sera-t-il de la cité ? Plus elle est grande, plus ses tribunaux y regorgent de procès civils et criminels et cela, même si y restent en sommeil les séditions non seulement tumultueuses, mais le plus souvent sanglantes, ainsi que les guerres civiles : parfois les cités échappent à leur arrivée, mais jamais à leur menace.

SGJ Par rapport à d'autres Pères de l'Église, comme Tertullien qui fait un éloge du mariage dans une lettre à son épouse, ou Grégoire de Nazianze qui a vu ses parents heureux, Augustin semble bien méfiant au sujet du mariage...

JM Le mariage peut être la meilleure comme la pire des choses, et il ne faut pas

oublier la visée de ces chapitres XIX, 5-11 qui est de montrer que la vie ne peut pas être pleinement heureuse sur cette terre. On ne peut l'être qu'en espérance de la cité de Dieu, ce qui ne peut pas dire qu'il ne puisse pas y avoir des îlots de bonheur...

SGJ Il y a quand même là un parti pris qu'on reproche souvent à Augustin...

JM Soit, mais de nos jours les statistiques du divorce lui donneraient plutôt raison. Toutefois, outre le contexte de ces remarques, il ne faut pas oublier qu'Augustin est l'auteur d'un traité *Du bien du mariage*, qui s'oppose au mal qu'a pu en dire Jérôme...

b) De la torture et des erreurs judiciaires (XIX,6)

Augustin se concentre ici sur une pratique qui montre comment, en son temps, la vie en société ne pouvait pas être parfaitement heureuse, celle de la torture inquisitoriale prévue par le droit romain. C'est, en effet, avec la cité au sens des Anciens Grecs que naît l'institution judiciaire sans laquelle il n'y aurait pas d'état de droit. Mais, comparée à la nôtre souvent accusée de laxisme ou de se montrer plus clémente envers les coupables que soucieuse des victimes, la Justice du temps d'Augustin était particulièrement redoutable. Le fouet, le chevalet qui distend le corps, les ongles de fer et le feu⁴ y était ordinairement utilisés pour obtenir l'aveu du coupable quand manquait la déposition d'au moins deux témoins, cet aveu devant lui-même être confirmé par une preuve matérielle. Et cette pratique que nous jugeons barbare s'était encore durcie vers la fin du IV^e siècle, puisqu'on ne pouvait plus prétendre y échapper au nom de son rang social. C'est en raison de cette brutalité, qui pouvait à l'occasion s'exercer contre des « hérétiques » troublant l'ordre public qu'Augustin, tout en reconnaissant l'effet dissuasif de certains châtiments en vue d'assurer la paix sociale, s'est toujours élevé contre « l'inhumaine dureté de la loi »⁵, qui par la torture pouvait produire de faux aveux ou de fausses conversions et, par la mort, empêcher le repentir. Ainsi, écrit-il en 409 au païen Nectarius, ce ne sont pas les chrétiens de Calama qui ont réclamé la torture contre ceux qui avaient attaqué leur église et leurs clercs (*Lettre 104, 1*), et, de même, loue-t-il en 411, le tribun Marcellin, chargé de la Conférence entre évêques catholiques et donatistes, de ne pas recourir au chevalet et aux ongles de fer pour confondre les circoncellions criminels (*Lettre 133, 2*).

D'où ce chapitre XIX, 6 qui résume la position d'Augustin sur la torture et en fait l'un de ses opposants les plus résolus, bien avant Montaigne, Montesquieu ou Voltaire⁶.

XIX,6. Que dire de ces jugements d'hommes sur d'autres hommes, qui ne peuvent manquer jusque dans les cités les plus paisibles ? Quelle opinion nous en faisons-nous ? Combien ne sont-ils pas misérables et déplorables ces juges qui ne peuvent pas deviner (*cernere*) la conscience de ceux qu'ils jugent ! Pour cette raison, ne sont-ils pas souvent obligés de soumettre à la torture des témoins innocents, pour tirer d'eux une vérité qui leur est étrangère ? Et qu'en est-il, quand quelqu'un est mis à la torture pour ce dont on l'accuse et quand pour savoir s'il est coupable, il est tourmenté ? S'il est innocent, il subit pour un crime incertain les peines les plus certaines, non parce qu'on découvre qu'il l'a commis, mais parce qu'on ne sait pas s'il ne l'a pas commis. Ainsi l'ignorance du juge est le plus souvent le malheur de l'innocent.

Et n'est-ce pas le comble de l'absurdité et de l'injustice que de torturer quelqu'un « *de peur de tuer par ignorance un innocent* » ? Dès lors, que fera un juge s'il est sage ? « *Il siègera, assurément, comme enchaîné et traîné de force à cette charge par la société humaine, qu'il estime criminel de désertier* ». Bref, la torture est injuste, car elle peut faire souffrir un innocent, illogique parce qu'elle punit quelqu'un avant qu'il ne soit reconnu coupable, et illusoire puisqu'elle peut produire de faux aveux⁷.

⁴ A. Piganiol, *L'Empire chrétien (325-395)*, 1947, cité dans la note 8, *Torture et guerre*, in *La Cité de Dieu, XIX-XXII, Bibliothèque augustiniennne*, 37, p. 733-735., note que nous reprenons largement ici.

⁵ Cf. Serge Lancel, *Saint Augustin*, p.375, dans le paragraphe « *du châtement à l'intercession* ».

⁶ Montaigne, *Essais*, II,5 ; Montesquieu, *Esprit des Lois*, VI,17 ; Voltaire, « Torture » in *Dictionnaire philosophique*.

⁷ Cf. la note 8, *Torture et guerre*, op.cit. p. 734.

SGJ Le juge n'était pas obligé de faire torturer...

JM C'est la loi qui le lui imposait, et un juge ne peut exercer sa charge que selon la loi. C'est cette pratique, qui fait partie du droit romain, qui sera reprise par la suite pour soumettre les suspects à la « question »...

SGJ Le chrétien peut et doit ne pas appliquer une loi quand elle est injuste.

JM Ici, Augustin ne parle pas des chrétiens mais de tout homme et de tout juge en particulier dont le devoir est d'appliquer la loi.

XIX,6 [...] Il est vrai, un juge sage ne fait pas ces choses par volonté de nuire, mais sous la contrainte de l'ignorance, malgré laquelle, parce que la société humaine l'y force, il se trouve dans la nécessité de juger. Voilà donc, certainement, ce que nous appelons misère de l'homme, même si cela ne relève pas de la malice du sage ! Quand, sous la contrainte de l'ignorance et de devoir juger, il torture des innocents, il punit des innocents, lui suffit-il de n'être pas coupable, si en plus il n'est pas heureux ? Combien n'est-il pas plus juste et plus digne pour un homme de reconnaître une misère dans cette nécessité, de la haïr en son for intérieur et, s'il juge les choses avec pitié, de crier vers Dieu : *Délivre-moi de mes nécessités !* (Ps 24 [25],17).

SGJ Pour moi, il n'y a aucune nécessité. La preuve c'est qu'aujourd'hui on ne le fait plus !

JM C'est tout simplement parce que la loi a changé. Et c'est bien parce que des gens ont résisté à des lois qu'ils trouvaient injustes que le code a fini par évoluer. Aujourd'hui, en France, on ne pratique pas la torture judiciaire et les policiers n'ont pas intérêt à trop « tourmenter » les prévenus, car c'est eux que l'on sanctionnera...

Voilà en tout cas un chapitre de *La Cité de Dieu* qui devrait suffire à montrer qu'Augustin ne peut certainement pas être l'inspirateur de l'Inquisition médiévale!

c) De la diversité des langues et de la cause des guerres (XIX, 7)

Au-delà de la maison et de la ville, vient le monde qui, tel l'océan, est « *d'autant plus rempli de périls qu'il est plus vaste* »

XIX, 7 [...] La diversité des langues rend l'homme étranger à l'homme. [...] S'ils ne peuvent échanger leurs sentiments pour la seule raison que leur langue n'est pas la même, la ressemblance si remarquable de leur nature n'est d'aucune utilité pour réunir les hommes en société; c'est tellement vrai, que l'homme préfère la compagnie de son chien à celle d'un homme étranger.

Voilà une affirmation qui semble parfaitement contestable, car ce n'est pas parce qu'ils ne parlent pas la même langue que des hommes vont nécessairement s'affronter, ni pour une question de langue qu'un homme préfère la compagnie de son chien à celle de ses semblables. Mais on ne peut pas écarter ce que transportent et construisent les mots dans ce que nous appelons l'idéologie : le racisme, sous toutes ses formes, les diffamations et tout simplement la différence de mentalités, ce qui fait qu'on ne se parle pas parce qu'on ne le peut pas : pas avec ces gens-là !

Puis Augustin, sans nommer Rome, parle d'une « cité dominatrice », (*imperiosa civitas*) qui « *imposa par un traité de paix, non seulement son joug mais aussi sa langue aux peuples vaincus* » ce qui fit surgir une grande quantité d'interprètes. Augustin est sensible à cette question de la langue, non seulement parce que, durant son séjour à Milan, son accent africain se remarquait, mais aussi parce que, dans son Afrique natale, le latin était vu encore par certains comme la langue de l'occupant⁸. Mais c'était sa langue maternelle, celle qu'il enseigna comme professeur de rhétorique et celle dans laquelle il ne cessa de s'exprimer par la suite.

⁸ Comme en témoigne du temps d'Augustin, liée aux Donatistes, la révolte du prince Maure Gildon qui, lui-même, en 373, avait aidé les Romains à vaincre son frère Firmus déjà en rébellion contre Rome. Cette seconde révolte, écrasée en 398 sur l'ordre de Stilicon, entraîna la mort du terrible évêque donatiste Optat de Thamugadi qui avait été pendant dix ans « le gémissement de l'Afrique » (cf. Serge Lancel, *Saint Augustin*, p.244)

XIX,7 [...] C'est vrai. Mais cela, au prix de combien de guerre et de quelles guerres, au prix de quels massacres d'hommes, de quelle effusion de sang humain ? Et quand tout cela fut passé, la misère due à ces mêmes malheurs n'était pas terminée pour autant. À quelque degré que ce soit, les nations étrangères hostiles n'ont pas manqué et ne manquent pas contre lesquelles on a toujours combattu et contre lesquelles on combat ; bien plus, l'extension même de l'empire a engendré des guerres encore pires, des guerres sociales et civiles, qui ébranlent plus pitoyablement encore le genre humain, soit qu'on se batte pour qu'elles cessent d'une manière ou d'une autre, soit que l'on craigne qu'elles ne reprennent à nouveau.

Mais n'y a-t-il pas des « guerres justes » que le sage se doit d'entreprendre ?

XIX,7 [...] Si elles n'étaient pas justes, elles ne seraient pas à entreprendre et pour le sage il n'y aurait plus aucune guerre. C'est, en effet, l'injustice de la partie adverse qui conduit le sage à entreprendre une guerre juste ; de cette injustice, parce qu'elle est dans les hommes, tout homme doit s'affliger, quand bien même elle n'entraînerait pas la nécessité de faire la guerre. C'est pourquoi, ces maux si grands, si horribles, si cruels, quiconque les considère avec douleur, accordera que c'est une misère ; quiconque, au contraire, les subit ou les considère sans douleur dans l'âme, à coup sûr celui-là est dans une bien plus grande misère de se croire pour cela heureux, car il a perdu jusqu'au sens de l'humain.

Il ne faut pas perdre de vue la raison d'être de cette section qui est de montrer, à tous les niveaux, l'universalité de la misère humaine. Et cette misère est bien réelle, même chez ceux qui ne la reconnaissent pas et qui ne voient même pas qu'ils font leur propre bonheur aux dépens des autres.

d) Insécurité de l'amitié (XIX,8)

Mais n'y a-t-il pas l'amitié, « la foi sincère et la mutuelle affection de vrais et de bons amis », pour nous consoler en ce monde de misère ? Rien de moins sûr, car, à propos de nos amis

XIX, 8 [...] Nous nous faisons du souci, non seulement en craignant qu'ils ne soient éprouvés par la faim, la guerre, la maladie, la captivité, et que, dans cette servitude, ils n'aient à souffrir des choses que nous ne pouvons même pas imaginer, mais encore, et là notre crainte est bien plus amère, en redoutant qu'ils ne tombent dans l'infidélité, la méchanceté et la dépravation.

En effet de tels changements chez nos amis ne nous causent-ils pas une douleur pire que si nous apprenions leur mort ? Et pourtant nous ne pouvons pas apprendre la nouvelle de cette mort sans douleur, car cela signifierait qu'il n'y avait pas de réelle amitié !

XIX,8 [...] De là vient, en effet, le deuil, cette sorte de blessure, d'ulcère de tout cœur resté humain, et qui pour guérir a besoin de consolations pressées. Car ce n'est pas parce que dans une âme la guérison est d'autant plus rapide et plus facile que cette âme est meilleure, qu'il n'y a rien à guérir. [...] Cependant, ceux que nous aimons, nous préférons les apprendre ou les voir morts plutôt que tombés dans l'infidélité ou le vice, c'est-à-dire, morts dans leur âme-même.

Voilà pourquoi Job a raison de se demander si la vie de l'homme sur terre n'est pas une longue épreuve (Jb 7,1, selon la Septante), l'épreuve se disant en latin *temptatio* et en grec *peiratèrion*, mot qui désigne aussi un « repère de pirates » !). Et Jésus n'a-t-il pas dit : « Malheur au monde à cause de ses scandales ! » (Mt 18,7) et : « À cause des progrès de l'iniquité, la charité de beaucoup se refroidira » (Mt 24,12) ?

Quand on admet que la vie de l'homme ne cesse pas à la mort, il y a donc, triste consolation, des morts qui permettent à certains hommes d'échapper au pire !

e) De l'amitié des saints anges et des tromperies des démons (XIX,9).

Il convient de ne pas oublier le « quatrième lieu » de notre existence, dit « le ciel et la terre », que nous partageons avec ces immortels que les païens contemporains d'Augustin appelaient encore dieux ou démons et nous, les bons et les mauvais anges. Et c'est toujours le même constat de misère, mais avec quelque chose en plus que nous permet d'envisager ce dépassement de l'horizon terrestre qui limite notre vie de « mortels ».

XIX, 9 [...] Mais parce qu'ils ne se mêlent pas à nous avec la même familiarité que les hommes, (ce qui rentre aussi dans les tristesses de cette vie) et que parfois Satan, comme nous le lisons, « *se transfigure pour ainsi dire en ange de lumière* » (cf. 2 Co 11, 14), pour tenter ceux qui par là ont besoin d'être instruits, ou méritent d'être dupés, la grande miséricorde de Dieu est nécessaire pour que personne, alors qu'il estime avoir de bons anges pour amis ne se retrouve avec de mauvais démons pour faux amis et doive ainsi subir des ennemis d'autant plus malfaisants qu'ils sont plus rusés et plus fourbes. Or, à qui cette grande miséricorde de Dieu est-elle nécessaire, sinon à la grande misère humaine, qui, oppressée par une telle ignorance, succombe facilement à leurs tromperies?

Tel est le cas de la cité impie (Augustin pense à la Rome païenne, critiquée dans les dix premiers Livres) dans laquelle les hommes prétendent avoir des dieux pour amis, sans savoir qu'ils sont en fait tombés aux mains de mauvais démons « auxquels cette cité est soumise » avant de partager avec eux l'éternel supplice. Et les sacrifices qu'ils leur offrent et l'obscénité des jeux scéniques qu'ils organisent en leur honneur, soi-disant pour répondre au désir de ces immortels « *montrent suffisamment quels sont les dieux qu'ils honorent* ».

Si nous ne parlons plus de ces dieux ou de ces démons, nous pouvons penser à la servitude de la pensée dans laquelle nous enchaîne l'idéologie ou la « bien-pensance », quand, par exemple, au nom d'une soit disant idée de l'égalité, on nie la réalité de la différence des sexes, sans laquelle d'ailleurs la revendication des homosexuels elle-même n'aurait aucun sens. C'est notre idéologie selon laquelle la liberté humaine serait en fait une autosuffisance toute puissante, qui nous fait buter sur le mot « soumission » quand il s'agit de dire notre juste rapport au Créateur, c'est-à-dire à la source de notre être et de notre existence... Mais ce refus d'obéir nous voue à la violence de la loi du plus fort jusqu'à ce qu'on en vienne finalement à se soumettre à ce dernier. Dans des siècles lointains du nôtre, Dieu était *nommé* et, comme les Templiers, on pouvait convoquer le roi de France au tribunal de Dieu... Dans notre monde nous ne pouvons que *supposer* que ce qui est juste finira malgré tout par s'imposer...

f) De l'utilité des épreuves en cette vie : elle nous font désirer la paix (XIX, 10)

Les membres de la cité de Dieu en pérégrination sur cette terre ne sont pas plus que les autres à l'abri des épreuves venant de l'état de notre corps ou du monde extérieur, ni de la tromperie des démons. Mais cette situation éprouvante n'est pas sans raison, ni sans utilité pour qui sait les comprendre. Ce qui n'est possible qu'à *partir de la fin du bien*.

XIX, 10 Les saints et fidèles adorateurs de l'unique vrai Dieu ne sont pas non plus à l'abri de leurs mensonges ni de leurs multiples tentations. En effet, en ce lieu d'infirmité et en ces jours mauvais, ces inquiétudes (*sollicitudo*) ne sont pas sans utilité pour faire chercher, avec un désir plus ardent, cette sécurité où la paix est dans toute sa plénitude et la plus certaine. Là, en effet, les dons naturels, c'est-à-dire, ceux que le Créateur de toutes les natures accorde à notre nature, non seulement bons, mais éternels, non seulement dans l'esprit soigné par la sagesse, mais aussi dans le corps qui sera rénové par la résurrection ; là seront les vertus, non pas en lutte contre toutes sortes de vices ou maux de toute sorte, mais avec, en récompense de leur victoire, la paix éternelle que nul adversaire ne troublera. Là est, en effet, la béatitude finale, la fin de la perfection, qui ne connaîtra pas la

fin destructrice⁹. Ici, il est vrai, on nous dit heureux quand nous avons la paix, aussi petite qu'on puisse l'avoir dans une vie bonne ; mais ce bonheur, comparé à la béatitude que nous appelons finale, se trouve être une misère. Car quand, hommes mortels au milieu de choses mortelles, nous avons cette paix, telle qu'elle peut être ici si nous vivons bien, la vertu use comme il convient de ces biens ; mais quand nous ne l'avons pas, la vertu fait encore un bon usage des maux que subit l'homme. Mais la vertu n'est vraie que lorsque, avec tous les biens dont elle fait bon usage et tout ce qu'elle fait dans le bon usage des biens et des maux, elle se rapporte encore elle-même à cette fin, où nous aurons une paix si grande et si parfaite, qu'il ne puisse en être de meilleure ni de plus grande.

g) « la fin de nos biens est la vie éternelle dans la paix » (XIX,11)

XIX, 11. Voilà pourquoi nous pouvons dire de la paix, comme nous l'avons dit de la vie éternelle, qu'elle est pour nous la fin de nos biens ; d'autant plus que c'est à cette même cité de Dieu, objet de cet exposé si laborieux, que le psaume sacré adresse ces paroles : « Jérusalem, loue le Seigneur, comble ton Dieu de louange, Sion ; car il a consolidé les barres de tes portes, en toi il a béni tes enfants, lui qui t'a donné pour frontières la paix » (Ps 147, 12-14). Lorsqu'en effet les verrous de ses portes auront été consolidés, nul n'y entrera plus et nul n'en sortira. Et dès lors par frontières (*fines*) nous devons ici entendre cette paix dont nous voulons montrer qu'elle est finale. Car le nom mystique de cette Cité, Jérusalem, signifie, comme nous l'avons dit plus haut, « vision de paix ». Mais parce que le mot paix s'emploie aussi fréquemment dans nos affaires périssables, où certes il n'y a pas de vie éternelle, nous préférons le mot vie éternelle à celui de paix pour désigner la fin dans laquelle cette Cité trouvera son souverain bien ». C'est de cette fin que parle l'Apôtre : « Maintenant libérés du péché et devenus serviteurs pour Dieu, vous avez pour fruit la sanctification et pour fin la vie éternelle » (Rm 6,22).

Mais si, selon les platoniciens, l'âme est immortelle, et si, selon la foi chrétienne, la peine des méchants sera elle aussi éternelle, mais tout sauf une paix, il est absolument nécessaire de nommer la fin dans laquelle la cité de Dieu trouvera son souverain bien : « la paix dans la vie éternelle ou la vie éternelle dans la paix ». D'où l'annonce d'un long développement sur la paix :

XIX, 11 [...] Si grand est le bien de la paix, que même dans les affaires terrestres et périssables on ne peut rien entendre de plus agréable, rien désirer de plus enviable, ni rien trouver de meilleur. Et si nous voulons en parler un peu plus longuement, nous ne serons pas, - du moins je le pense -, à charge aux lecteurs, aussi bien en raison de la fin de cette Cité dont nous traitons que de la douceur même de la paix qui est chère à tous.

Augustin annonce ici une nouvelle section (XIX, 12-20) que nous étudierons la prochaine fois, car, pour l'homme qui ne peut s'accomplir qu'en société, la paix apparaît comme étant le nom concret du souverain bien, ce que tous recherchent, y compris les méchants.

En conclusion de cette séance, voici quelques extraits d'un sermon d'Augustin qui n'est rien d'autre qu'une louange à la paix. Il le prononça à Carthage, quelque jours avant la fameuse Conférence qui s'ouvrira en juin 411, entre les évêques des deux Églises en rivalité souvent sanglante, depuis la fin des persécutions (313), soit 286 évêques catholiques et 279 donatistes,

⁹ *Ipsa est enim beatitudo finalis, ipse perfectionis finis, qui consumentem non habet finem.* Augustin distingue les deux fins par un complément de nom (la fin de la perfection) ou le participe présent du verbe *consumo* (absorber entièrement) alors que *consummo*, avec deux m, veut dire accomplir, mener à la perfection. Un ouvrage est achevé quand on ne peut plus rien lui ajouter ni plus rien lui enlever.

chaque Église prétendant être la vraie. Cette conférence, ordonnée par l'empereur Honorius, fut organisée et présidée par le tribun Marcellin, en vue de trancher de manière définitive la question de savoir laquelle de ces deux Églises serait l'Église officielle en Afrique. Des modalités avaient été prévues pour atténuer le sort des vaincus, mais pour la *Catholica* qui, depuis le concile d'Hippone de 393, s'était ressaisie autour d'Aurelius, l'évêque de Carthage et d'Augustin, la victoire était loin d'être assurée. D'où ce sermon dans lequel se révèle à travers son souci de ne pas compromettre les chances de la paix, tout le pacifisme d'Augustin.

Sermon 357, « à la louange de la paix » (mai 411).

1-2. [...] Louer la paix est plus difficile que de la posséder. En effet, si nous voulons la louer, nous désirons des forces, nous cherchons à éveiller la sensibilité, nous pesons nos mots ; si, au contraire, nous voulons la posséder, sans aucun effort, nous l'avons et nous la possédons. Qu'ils soient loués ceux qui aiment la paix. Quant à ceux qui la haïssent, il vaut mieux pour le moment les pacifier par l'enseignement et le silence, que de les provoquer par des reproches. Celui qui aime véritablement la paix, aime aussi ses ennemis. De même, parce que tu aimes la lumière, tu ne te mets pas en colère contre les aveugles, mais tu les plains [...] et si tu en avais les moyens ou la science ou le remède, tu courrais les guérir plutôt que les condamner. C'est pourquoi, si tu aimes la paix, qui que tu sois, aie pitié de celui qui n'aime pas ce que tu aimes et ne possède pas ce que tu possèdes. Telle est la nature de la chose que tu aimes : tu ne peux envier celui qui la possède avec toi. Il possède la paix avec toi et ne peut réduire ta possession. Alors que, quel que soit le bien terrestre que tu aimes, il t'est difficile de ne pas être jaloux de qui le possède. [...] Si tu veux augmenter ton avoir, augmente le nombre des propriétaires ...

4. Par conséquent, mes très chers, j'exhorte votre charité à leur manifester une bienveillance chrétienne et catholique. On va bientôt appliquer le remède. [...] Il faut les soigner avec précaution, les traiter avec douceur. Que personne n'engage de querelle, que personne ne veuille défendre par des disputes sa propre foi, de crainte que de cette querelle ne naisse l'étincelle qui fournisse l'occasion à ceux qui la cherchent [...] Rappelez-vous qu'il s'agit de guérir. Voyez comment les médecins savent flatter ceux qu'ils soignent, même des gens qui mordent. [...] Supportez, je vous en supplie, mes frères. Mais, dit quelqu'un, je ne peux supporter quelqu'un qui blasphème l'Église ! L'Église te demande précisément de supporter parce qu'on blasphème l'Église. Un autre dira : Il déblatère contre mon évêque ; il accuse mon évêque de crime et je garderais le silence ? Qu'il accuse, mais tais-toi, non en approuvant, mais en supportant. En cela tu serviras ton évêque si, dans ce temps qui est le nôtre, tu ne te mêles de rien. Comprends ce qui est en train de se passer, garde la tête froide ...

Voilà des paroles qui n'ont rien perdu de leur actualité et qui, si elles étaient suivies, éviteraient à l'intérieur de l'Église bien des divisions qui ruinent sa crédibilité en même temps que son unité. Car c'est toujours au nom de l'idée que certains se font de l'Église, que naissent les hérésies et les schismes, dans l'oubli que, loin d'être une démocratie fondée sur la volonté des hommes, à l'image de celles qui fonctionnent tant bien que mal dans le monde, le « Peuple de Dieu » résulte d'un appel. L'Église – c'est le sens du grec *ἐκκλησία* – est l'assemblée de ceux qui se sont laissés convoquer par Dieu pour devenir son Peuple, chacun avec des frères et des sœurs qu'il n'a pas choisis. Aussi, loin de chercher à imposer son modèle de gouvernance, il revient à chacun, et telle est la voie de la sainteté, de se laisser conduire par l'Esprit qui construit mystérieusement ce qui a été défini comme le corps du Christ, le prolongement de son incarnation en ce monde, mais un corps auquel tous les hommes sont appelés à se laisser intégrer. D'où l'importance de la patience et de la douceur qui ne peuvent trouver leur fondement que dans l'espérance de la Cité de Dieu.