

4. LA COEXISTENCE DES DEUX CITÉS ET LEUR RAPPORT À L'ÉTERNITÉ (XIX, 17-28)

Cette quatrième et dernière section dans notre étude du livre XIX se répartira en trois étapes : un exposé sur la manière dont chacune des deux cités vit la paix durant cette vie (XIX, 17-20) ; à propos de la cité terrestre, une réflexion sur l'essence de la république (XIX, 21-24) ; et enfin l'indication de ce que devrait être le bon usage de la paix en ce monde relativement à ce qui nous attend au-delà de la mort (XIX, 26-28).

1. Deux manières de vivre la paix (XIX, 17-20)

Même si l'une de ces deux cités « vit de la foi » et l'autre non, elles n'en doivent pas moins coexister en ce monde et donc y vivre en paix. D'où une réflexion sur cette paix.

a) La paix commune aux deux cités, la céleste et la terrestre (XIX, 17)

Le chapitre 17 commence par la différence entre les manières de vivre de chacune des deux cités : si l'usage des biens et commodités de cette vie mortelle leur est commun, le souci de la cité qui vit de la foi est plutôt « d'alléger au lieu de l'aggraver *le poids du corps corruptible qui appesantit l'âme* », selon la formule, déjà citée, du livre de la Sagesse (Sg 9, 15). La cité de Dieu pérégrine en ce monde et ne cherche pas à s'y installer.

XIX, 17 [...] Ainsi la cité de la terre, qui ne vit pas de la foi, désire la paix terrestre et fait consister la concorde de ses citoyens dans le commandement et l'obéissance en ceci : qu'il règne parmi eux une certaine composition des volontés humaines au sujet des affaires qui sont en rapport avec la vie mortelle. Par contre, la cité céleste, ou plutôt la partie de cette cité qui est en exil dans cette condition mortelle où elle vit de la foi, use elle aussi par nécessité de cette paix, jusqu'à ce que passe cette mortalité à laquelle une telle paix est nécessaire. Aussi, tant que, pour ainsi dire captive, elle mène auprès de la cité terrestre, la vie de son exil, mais avec déjà la promesse de sa rédemption et, reçu en gage, le don de l'Esprit, elle n'hésite pas à se soumettre aux lois de la cité terrestre qui en assurent la bonne administration en tout ce que requiert l'entretien de la vie mortelle. Ainsi, puisque cette mortalité leur est commune, la concorde, pour tout ce qui la concerne, est maintenue entre les deux cités.

Nous l'avons vu plus haut, en XIX, 13, c'est « *la concorde bien ordonnée des citoyens dans le commandement et l'obéissance* » qui définit la paix de la cité. En effet, sans cette relation de subordination aucune force ne pourrait faire barrage à la violence qui peut surgir à tout moment non seulement de l'extérieur mais de l'intérieur même de la cité dès qu'est perdu de vue l'intérêt commun. Cela vient du fait que nous naissons tous en ayant à devenir par nous-mêmes des êtres libres et responsables, par la maîtrise de notre égoïsme et des passions qui en découlent. La fonction des gouvernants est donc de préserver la cité de tous ces maux qui la menacent et c'est la crainte de ces dangers, derrière lesquels se profile l'ombre de la mort, qui inspire l'obéissance de leurs « administrés » vers lesquels se dirige leur service (*ministerium*), l'obéissance de ces derniers étant d'ailleurs le seul fondement de leur autorité.

Cependant, au-delà de ce jeu de pouvoir qui constitue la réalité du politique, Augustin évoque la « *composition des volontés humaines au sujet des affaires qui sont en rapport avec la vie mortelle* », ce qui indique la quête du consensus pour obtenir et gérer ce qui est utile non seulement à la survie, mais également à une vie heureuse, et donc à ce que nous appelons de nos jours le jeu démocratique.

Toutefois, cette partie de la cité céleste qui voyage en exil – qui « pérégrine » – sur terre tant qu'elle ne partage pas, avec son autre partie, l'éternité de Dieu, ne saurait, sans se renier elle-même, pactiser avec l'idolâtrie de ceux qui ont cru bon de multiplier les dieux en fonction des craintes et des besoins des hommes :

XIX, 17 [...] Comme la cité céleste sait qu'il n'y a qu'un seul Dieu que l'on doit honorer et comme elle estime, dans la piété de sa foi, que lui seul doit être servi de ce culte (*servitude*) appelé en grec *λατρεία*, qui ne doit être rendu qu'à Dieu, il est arrivé qu'elle ne pouvait pas partager les mêmes lois en matière de religion avec la cité terrestre et qu'à cause de cela elle ne pouvait éviter d'entrer en désaccord avec elle et de devenir un poids pour ceux qui pensaient autrement ; elle dut subir leurs colères, leurs haines, les assauts de leurs persécutions, sauf quand elle parvint à contenir l'animosité de ses adversaires, parfois par la crainte que pouvait inspirer le nombre de ses fidèles mais toujours avec l'aide de Dieu. Cette cité céleste donc, tant qu'elle pérégrine sur cette terre, recrute des citoyens de toutes les nations et c'est dans toutes les langues qu'elle rassemble sa société pérégrinante (*peregrinam societatem*), sans s'inquiéter de la diversité de leurs mœurs, lois et 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 la diversité des nations, tend à une seule et même fin, la paix terrestre, à condition toutefois que cela n'entrave pas cette religion qui apprend à adorer le seul Dieu souverain et véritable.

Nous avons là une magnifique expression de la catholicité, qui est une marque distinctive de l'Église – son unité dans la diversité – ainsi que celle de la séparation des affaires de la cité terrestre de celles du culte du vrai Dieu, à la seule condition que la cité terrestre n'impose pas ses propres dieux. N'est-ce pas là, avant que le règne du vrai Dieu ne donne en Occident son fondement à celui des princes, pour fonder la chrétienté, quelque chose comme la matrice de la laïcité, selon laquelle, limité à cette vie mortelle, l'État n'a pas plus à intervenir dans le culte du vrai Dieu, qu'à s'opposer à l'expression sociale d'une religion, quelle qu'elle soit, à la seule condition qu'elle ne trouble pas l'ordre social ?... Et cette coexistence des deux cités est d'autant plus heureuse que celle du ciel en exil sur terre, y favorise la paix, comme l'illustrent de nos jours la politique et la diplomatie du Vatican :

XIX,17 [...] La Cité céleste dans sa pérégrination use donc elle aussi de la paix terrestre et, pour tout ce qui concerne la nature mortelle des hommes, protège et favorise la composition des volontés humaines, autant que le permet le respect de la piété et de la religion. Mais, cette paix terrestre, elle la rapporte à la paix céleste qui est la véritable paix, la seule dont puisse jouir, et elle seule, la créature raisonnable, la seule qu'elle puisse nommer paix, c'est-à-dire une société parfaitement ordonnée et parfaitement harmonieuse dans la jouissance de Dieu et dans celle des uns et des autres en Dieu. Quand on y sera parvenu, la vie ne sera plus mortelle, mais pleinement et assurément vivante et le corps ne sera plus ce corps animal dont la corruptibilité appesantit l'âme (cf. Sg 9, 15), mais un corps spirituel, libre de tout besoin et en tout soumis à la volonté. Cette paix, la cité qui pérégrine dans la foi la possède et, grâce à cette foi, elle vit de manière juste, rapportant à l'acquisition de cette paix toutes les bonnes actions qu'elle accomplit à l'égard de Dieu et du prochain, puisque la vie d'une cité est évidemment sociale.

Voilà qui, selon Serge Lancel, « résume les lignes principales de la pensée politique d'Augustin »¹. En effet, précise-t-il un peu plus loin : « La notion de monarchie de droit divin était bien la dernière idée à pouvoir venir à l'esprit d'Augustin, qui se situait très loin de la théologie de l'Empire [...] développée un siècle plus tôt par Eusèbe de Césarée qui n'avait pas hésité, lui, à voir en Constantin non seulement l'instrument de la puissance divine, mais aussi l'image même du Logos divin »².

Or, pour Augustin qui écrivait à une époque où le christianisme devenu la religion de l'Empire en avait remplacé le culte des anciens dieux, il n'était pas question de construire sur terre le royaume de Dieu dont Jésus avait dit qu'il n'était pas de ce monde (cf. Jn 18,36). Pour lui, la foi étant un acte libre, les lois de la cité terrestre devaient seulement laisser à tous et à chacun la possibilité de croire ou de ne pas croire au Dieu unique et vrai, ainsi que celle d'exprimer sa conviction pour pouvoir en « rendre raison » (cf. 1P3,15) et ne pas s'illusionner soi-même³ ni glisser dans le fanatisme. D'où ce long traité sur les deux cités.

Mais cet idéal de tolérance doit aussi compter avec le péché, cet « état d'ignorance et de difficulté » qui nous fait refuser la vérité et donc avec la croix qui fut, pour Dieu fait homme, le sommet de ce refus et, pour nous, croix victorieuse parce que suivie de la résurrection.

b) La certitude de la foi chrétienne et le fondement de sa béatitude (XIX, 18-20).

C'est en raison de cette victoire sur la mort que la cité de Dieu ne connaît pas le doute : les promesses faites par son Seigneur sont, pour elle, tout aussi certaines que sa connaissance du monde dont par ailleurs elle ne manque pas de connaître les limites: « elle croit aux saintes Écritures que nous appelons canoniques, les anciennes et les nouvelles, dont prend sa source la foi dont vit le juste (cf. Ga 3,11), grâce à laquelle nous marchons sans hésitation, tant que dure notre voyage loin du Seigneur » (XIX,18). Ce qui ne veut pas dire qu'un chrétien ne se heurte jamais à de l'inconnu, ne serait-ce que pour vraiment « vivre de la foi » dans le concret de son existence, chaque fois qu'il lui revient d'inventer lui-même des réponses qui ne sont écrites nulle part. Et il doit, d'autre part, respecter le doute des autres puisque c'est par ce doute que tout homme s'ouvre à l'inconnu et à l'inconnaissable, afin de pouvoir cheminer avec eux vers la vérité, tout en en profitant pour *rectifier* sa propre foi afin que ses erreurs ne deviennent pas pour les autres autant de raisons de ne pas croire. Toute la question est en effet de bien comprendre ce qui nous est révélé, car « la lettre tue et l'esprit vivifie » (2 Co 3,6).

Pour le reste, la foi chrétienne admet tous les modes de vie, jusqu'à l'anticonformisme des cyniques, « pourvu qu'ils ne fassent pas obstacles à la religion », c'est-à-dire à la relation de l'homme avec Dieu, qui, parce que Dieu nous interpelle sans cesse, est d'un tout autre ordre que nos habitudes et nos modes de vie.

XIX, 19 [...] Quant aux trois genres de vie - loisir, action, composition des deux - chacun est libre, tant que la foi est sauve, d'adopter celui qu'il veut pour parvenir ainsi aux récompenses éternelles. En effet, l'important est de ne pas perdre de vue ce que l'amour de la vérité nous fait tenir et ce que le devoir de la charité nous fait dépenser. [...] Dans le loisir, ce n'est pas le désœuvrement qui doit être aimé, mais la recherche ou la découverte de la vérité, afin d'en profiter par soi-même et de ne pas l'envier à un autre. Dans l'action, ce n'est pas l'honneur ni la puissance en cette vie qu'il faut aimer, car tout est vanité sous le soleil (cf. Qo 1, 14), mais le travail lui-même qui est la source de cet honneur et de cette puissance quand il est droit et utile, c'est-à-dire capable de contribuer au salut de ceux qui nous sont soumis, selon Dieu.

¹ Serge Lancel, *Saint Augustin*, 1999, p.567.

² Ibidem, p.569.

³ On pense au livre de Freud au sujet de la religion : *l'Avenir d'une illusion...*

Ainsi, l'épiscopat est le nom d'une charge et non d'un honneur. En effet, le verbe grec *épiskopein*, en latin *superintendere*, veut dire « veiller sur ». C'est pourquoi, « *qu'il ne s'imagine pas être un évêque celui qui aurait choisi de présider (praeesse) et non de servir (prodesse)* » !

XIX, 19 [...] Aussi l'amour de la vérité (*caritas veritatis*) recherche-t-il le saint loisir (*otium sanctum*) et la nécessité de la charité accepte-t-elle la juste tâche (*negotium justum*). Si personne ne nous impose cette charge (*sarcinam*), occupons notre loisir à la vérité qui doit être recherchée et contemplée ; si elle nous est imposée, recevons-la par la nécessité de la charité ; mais en aucune manière ne doit nous manquer le plaisir (*delectatio*) de la vérité, de peur que nous soit enlevée cette douceur (*suavitas*) et que cette nécessité ne nous accable.

Pour un chrétien la quête de la vérité et la nécessité de la charité se complètent et se renforcent l'une l'autre, car l'amour de Dieu est indissociable de celui du prochain : cette quête et cette nécessité ne sauraient donc s'exclure l'une l'autre.

XIX, 20 Ainsi donc, le souverain bien de la cité de Dieu étant la paix éternelle et parfaite, non pas celle que traversent les mortels de la naissance à la mort, mais celle où l'on demeure immortel à l'abri de toute adversité, qui nierait que cette vie future ne soit parfaitement heureuse et, comparée à elle, qui n'estimerait que celle que nous menons ici, même comblée des biens de l'âme et du corps et de ceux qui nous viennent des choses extérieures, ne soit parfaitement misérable ? Et pourtant, quiconque les possède de telle sorte qu'il rapporte leur usage à cette autre fin qu'il aime du plus ardent amour et espère avec la plus grande foi, peut dès maintenant et non sans raison être dit heureux, plutôt par cette espérance que par la réalité de ces biens. Mais sans cette espérance, ces biens ne sont que fausse béatitude et grande misère ; en effet, elle n'use pas des vrais biens de l'âme parce qu'elle n'est pas la vraie sagesse, celle qui, dans les biens qu'elle discerne avec prudence, qu'elle gère avec force, qu'elle combine avec tempérance et distribue avec justice, ne dirige pas son intention vers cette fin suprême où *Dieu sera tout en tous* (1Co 15,28), dans une éternité assurée et une paix parfaite.

Comme nous l'avons vu en XIX, 4, les quatre vertus cardinales des philosophes ne sont des biens véritables que rapportées à la vie éternelle qui est notre véritable fin. C'est par ce report que les membres de la cité de Dieu se distinguent en ce monde, dans leur manière de vivre la paix, de ceux qui n'en font pas encore partie. C'est pourquoi, sans illusion sur la paix qu'ils peuvent connaître en ce monde, ils ne sont heureux que dans l'espérance de la paix éternelle et parfaite qu'ils trouveront auprès de Dieu.

En fait, la paix terrestre ne peut trouver son principe de stabilité que dans l'ordre voulu par le Créateur, selon lequel l'homme est soumis à Dieu, le corps à l'esprit (*animus*) et les passions à la raison. Selon cet ordre, gouverner c'est servir ceux dont on a la responsabilité, alors que, selon l'homme [pécheur], c'est se servir des autres et s'auto-glorifier. Mais, dans l'ignorance et le refus de l'ordre divin, en raison du péché, l'humanité n'a pas trouvé d'autre ressource que celle de se forger des dieux – ou, pourrait-on dire de nos jours, celle de rechercher des « assurances » hors de soi – à la mesure de ses besoins et de ses craintes, sans pouvoir éviter la folie de ceux qui, consciemment ou non, se prennent pour des dieux.

2. Réflexion critique sur la cité terrestre : la question de la république (21-24)

C'est à partir de cette différence des deux cités qu'Augustin va pouvoir réaliser la promesse faite au début de son ouvrage (II, 21,4) : dire pourquoi, selon sa définition de la

république rapportée par Cicéron dans son traité *La République*⁴, Scipion avait raison de dire qu'« *il n'y avait jamais eu de république romaine* ». Si sa définition idéale de la république, bien éloignée de ce dont ses concitoyens étaient alors capables, n'avait sans doute pour lui pas d'autre intention que celle d'inviter les Romains à la vertu, il était lui-même bien incapable de prévoir que sa définition serait un jour effectivement réalisée par la cité de Dieu.

a) La définition idéale de la république par Scipion (XIX,21)

XIX, 21 [...] En effet, [Scipion] définit brièvement la république comme la chose du peuple (*res populi*). Si cette définition est juste, il n'y eut jamais de république romaine, parce qu'il n'y eut jamais de « chose » du peuple selon la définition qu'il veut pour la république. Il définit en effet le peuple comme *une multitude assemblée en société par le consentement à un droit (jus) et par une communauté d'intérêts*. Et dans la discussion, il explique ce qu'il entend par consentement à un droit, en montrant que la république ne peut être gérée sans la justice. Donc, là où il n'y a pas de vraie justice, il ne peut y avoir non plus de droit : ce qui se fait selon le droit, se fait, en effet, justement, mais ce qui se fait injustement ne peut se faire selon le droit. Il ne faut en effet ni appeler ni prendre comme des droits les institutions injustes des hommes, puisqu'eux-mêmes affirment que le droit trouve sa source dans la justice et récusent comme erronée l'opinion, souvent répétée par les esprits faux, selon laquelle le droit est l'intérêt du plus fort⁵. Ainsi donc, sans vraie justice, il ne peut y avoir d'hommes unis en société par le consentement à un droit, pas plus que de peuple, suivant la définition même de Scipion ou de Cicéron. Or, s'il n'y a pas de peuple, il n'y a pas non plus chose du peuple, mais chose d'une multitude quelconque indigne du nom de peuple. Par conséquent, si la république est la chose du peuple, et s'il n'y a pas de peuple à moins qu'il ne soit réuni par le consentement à un droit, et s'il n'y a pas de droit là où il n'y a pas de justice, la conclusion s'impose : là où il n'y a pas de justice, il n'y a pas de république !

Il ne faut donc pas confondre la vraie justice avec « *les institutions injustes des hommes* » qui, quand elles ne sont pas imposées par un pouvoir tyrannique, n'ont d'autre légitimité que celle que leur donne la majorité des voix, ce qui parfois, hélas, n'est pas très loin de la loi du plus fort.

Mais où trouver cette justice qui, dans son intégrité, ne peut venir que de Dieu ? Nous ne sommes plus au temps d'Augustin où, en se réclamant du Sénat et du Peuple Romain, les magistrats se réclamaient d'une tradition, dans laquelle les dieux – la référence à plus grand que l'homme – avaient laissé leur marque, alors que, dans notre République, semble plutôt s'imposer le mot d'ordre chanté dans l'*Internationale* : « Du passé faisons table rase ».

Or, au temps des Barbares, l'Église se trouva de fait l'héritière de l'Empire romain et de sa tradition, ce qui finira par donner la Chrétienté et l'illusion de pouvoir construire sur terre le Royaume de Dieu, une illusion qui eut pour effet le schisme avec les Églises d'Orient, puis plus tard celui provoqué par les Réformateurs, au nom de l'Évangile, du moins tel qu'ils le lurent, sans trop se soucier du scandale ni des ravages causés par cette division. C'est après la perte de ses États et, avec eux, celle de son pouvoir temporel, que l'Église catholique romaine finit, avec le pape Jean XXIII, par se présenter comme *mater et magistra*, « mère et éducatrice » des peuples. C'est ce qu'elle continue à être aujourd'hui avec sa doctrine sociale,

⁴ Traité que nous ne connaissons que par des citations faites en leur temps, dont celles d'Augustin. Cf. la note complémentaire 20, *La définition cicéronienne de la République*, in *La Cité de Dieu, XIX-XXII*, BA 37, p.753.

⁵ C'est la définition soutenue par Thrasymaque (in Platon, *La République*, I, 338 c) et à laquelle Platon dans la suite de son dialogue, oppose une tout autre définition de la justice : l'harmonie des trois classes de la cité et, dans l'individu, celles des trois autres vertus correspondantes : la tempérance, le courage et la prudence.

bien souvent en rupture avec l'esprit du monde, mais qui ne convient pas toujours aux gardiens de son institution, comme le montrent les critiques adressées par certains aujourd'hui au pape François quand il s'efforce de diffuser « la joie de l'évangile ». Or, c'est dans cet Évangile et non selon l'esprit du monde, que nous pouvons trouver ce sens de la justice voulue par Dieu, sans laquelle il ne saurait y avoir de véritable paix.

Or, toute lecture est interprétation et nous avons dans l'enseignement de Jésus, Parole de Dieu devenue homme, venu « *non pas abolir la Loi, mais l'accomplir* », le meilleur exemple d'interprétation de ces 613 commandements de la Loi juive, dont le but était essentiellement de distinguer le peuple d'Israël de tous les autres. Cette séparation fut une étape décisive dans la réalisation du plan divin, ne serait-ce que pour préparer l'Incarnation, et cela reste vrai encore aujourd'hui pour les fidèles de la première alliance, puisque, selon saint Paul, « *les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables* » (Rm 11,9). Mais, pour Jésus, même si, comme les pharisiens, nous lui résistons par crainte de perdre notre identité chrétienne, « *toute la Loi et les Prophètes* » (Mt 22,40) se ramènent à deux commandements : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute son âme et de toute ta pensée* » (le grec dit *dianoia*, c'est-à-dire : réflexion) et « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* »⁶.

Ce qui veut dire que la justice qui vient de Dieu ne peut être « comprise » que par une « réflexion » qui ne perde pas de vue la priorité absolue de ces deux préceptes. Telle est la fonction du *sensus fidei fidelium*, « le sens de la foi des fidèles » dont le pape et les évêques ont pour fonction d'être les garants. En effet, si Jésus a voulu fonder une Église pour y accueillir tous les hommes, c'est l'Esprit Saint qui les y conduit et les y garde, mais un à un, par la conversion du cœur. D'où, comme il en fut lui-même un exemple dans sa lutte contre les Donatistes, l'attachement d'Augustin à la liberté de penser et de débattre, chose que craint et refuse tout État totalitaire qui a besoin pour sa sécurité d'une « vérité » officielle.

Voilà pourquoi, dans sa critique de la fausse justice des Romains, Augustin est beaucoup plus radical que ne pouvait l'être Cicéron : en négligeant le culte du vrai Dieu au profit de dieux faits à leur image, c'est eux-mêmes que les Romains privaient de l'ordre qui fonde toute justice:

XIX, 21, 1 [...] La justice est la vertu qui attribue à chacun ce qui lui revient. Quelle est donc la justice de l'homme qui soustrait l'homme lui-même au vrai Dieu et l'asservit aux démons impurs ? Est-ce là attribuer à chacun ce qui lui revient ? Quoi ! celui qui enlève un fonds à quelqu'un qui l'a acheté et le donne à un autre qui n'y a aucun droit, serait injuste ; et celui qui se soustrait soi-même à l'autorité de Dieu par qui il a été fait, pour se faire l'esclave des esprits de malice, serait juste ?

Bien sûr, l'argument est théologique, sans autre fondement que la révélation biblique, mais voilà qui devrait nous interpeller dans notre foi, nous qui, même à propos de l'Église, n'envisageons trop souvent les choses que selon l'esprit du monde : par exemple, en comptabilisant ses fidèles. Or, comme le note Gustave Bardy pour souligner la nouveauté de *La Cité de Dieu* au lieu d'en relativiser, voire d'en neutraliser la portée, « *la force de saint Augustin est d'avoir christianisé la notion platonicienne de justice* »⁷ qui était alors comprise comme l'harmonie des trois autres vertus que sont la tempérance, la force, et la prudence. C'est ce qu'on peut lire dans un écrit où il règle ses comptes avec les manichéens, quelques mois après son baptême, avant son retour en Afrique (387-388).

Des mœurs de l'Église catholique et des mœurs des Manichéens I, 15, 25 :

Si la vertu nous conduit à la vie bienheureuse, j'affirmerai que la vertu n'est rien d'autre que l'amour souverain pour Dieu ? [...] Nous dirons donc que la tempérance c'est l'amour de Dieu, se conservant intègre et incorruptible ; la force, l'amour

⁶ C'est ce qu'Augustin développe dans son *De Doctrina christiana* : « Tout ce que nous avons pu dire jusqu'alors se résume à établir cette grande vérité, que la plénitude et la fin de la loi et de toutes les divines Écritures, consiste dans l'amour de l'objet dont nous devons jouir, et de la créature qui doit en jouir avec nous » (I, 35,39)

⁷ Dans sa note complémentaire à sa traduction de *La Cité de Dieu XIX-XXII* (BA 37, p.755)

supportant facilement tout à cause de Dieu ; la justice, l'amour ne servant que Dieu seul et par suite régissant avec droiture tout ce qui est soumis à l'homme ; la prudence, l'amour discernant judicieusement ce qui peut nous aider à arriver à Dieu ou ce qui peut nous détourner de lui.

Mais il y a plus. Toujours dans ce chapitre XIX, 21, Augustin pointe l'embarras de Cicéron à propos de la justice, dans la mesure où il se trouve confronté à une contradiction. En effet, comment défendre la justice sans l'appui d'un certain usage de la force et inévitablement sans une certaine injustice « pour maintenir et gérer une république » ? Ainsi :

XIX, 21, 2 [...] On pose comme principe inébranlable, qu'il est injuste que des hommes soient soumis à la domination d'autres hommes, mais que si elle ne pratique pas cette injustice-là, une cité dominatrice qui est à la tête d'une vaste république (l'Empire), ne peut pas imposer son autorité à ses diverses provinces.

Voilà qui sera repris au XX^e siècle par René Girard qui soutiendra que la paix sociale repose sur une violence originelle⁸, un lynchage qui serait rappelé selon lui par le rite du sacrifice et qui aurait été le seul remède trouvé par les hommes pour répondre à la violence ; violence qui, selon notre foi, n'est pas naturelle à l'homme mais l'effet du péché du premier homme qui rompit son lien de confiance et d'amitié avec Dieu.

Cependant, si la soumission d'un grand nombre à ceux qui les dominent n'est le plus souvent utile qu'à ces derniers aux dépens de ceux qui leur sont soumis, « *servir Dieu est utile à tous* ». Quant à la *pax romana* imposée à tous les peuples par la cruauté de ses punitions, pour leur assurer la sécurité, ne prépara-t-elle pas la diffusion de l'Évangile dans le monde entier ? Bien que déformée ne fut-elle pas en son temps une image ou un écho de l'ordre originel ? Car, avant « *les temps chrétiens* », dont on sait qu'ils furent vécus comme violents par les Donatistes alors qu'ils furent réprimés en raison de leur propre violence, l'Empire était idolâtre.

XIX, 21, 2 [...] Là où un homme ne sert pas Dieu, quelle justice peut-on espérer trouver en lui ? Quand quelqu'un ne sert pas Dieu, son esprit ne peut en aucune manière commander au corps et sa raison aux vices. Et si dans un tel homme il n'y a aucune justice, il n'y en a certainement pas davantage dans un groupement formé de tels hommes. On n'y trouve donc pas ce consentement au droit, qui d'une multitude d'hommes fait un peuple dont on dit que la réalité constitue une république.

La bonté d'une société ne saurait venir du nombre des individus qui la composent, car elle ne peut valoir que par leur valeur morale. Et il en va de même du salut qui vient de Dieu, qui ne peut passer que par des cœurs ouverts à son action, puisque, même réunis en Église, tous n'y sont pas des saints. Et Dieu ne peut agir sur les hommes que par des hommes.

D'où cette conclusion : faute d'être un peuple vraiment digne de ce nom, les Romains n'eurent jamais de république au sens propre du terme :

XIX, 21,2 [...] Même si, à y regarder de près, rien ne peut être utile à des hommes qui vivent dans l'impiété, comme tout homme qui, au lieu de servir Dieu, sert les démons, eux-mêmes d'autant plus impies qu'ils veulent qu'on leur offre des sacrifices comme à des dieux, alors que ce ne sont que des esprits immondes, j'estime cependant que ce que nous avons dit du consentement au droit suffit à montrer qu'en vertu de cette définition il n'y a point de peuple qui puisse se réclamer de la république, quand en lui il n'y a pas de justice.

La Bible est catégorique: « *Celui qui sacrifie à d'autres dieux qu'au seul Seigneur sera exterminé* » (Ex 32, 19). Cela ne veut pas dire qu'il faille le tuer, mais qu'il mourra certainement de méconnaître la source de la vie. D'où le devoir d'évangéliser et d'ouvrir le dialogue avec les païens et ici, Augustin ne peut pas mieux faire que de répondre à Porphyre.

⁸ Cf. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, et tous ses autres livres.

b) À propos du vrai Dieu, la réponse à Porphyre (XIX, 22-23).

XIX, 22. Mais on peut répondre : Quel est ce Dieu ? Et comment prouver qu'il est le seul digne d'exiger que les Romains lui obéissent, au point de n'honorer par des sacrifices aucun autre dieu en dehors de lui ? Quel aveuglement que de se demander encore : quel est ce Dieu ! C'est le Dieu dont les prophètes ont prédit ce que nous voyons. C'est le Dieu de qui Abraham a reçu cette réponse : «*En ta descendance seront bénies toutes les nations*» (Gn 22, 18), ce qui s'est réalisé dans le Christ, né, selon la chair, de cette descendance, comme le constatent, bon gré mal gré, ceux-là mêmes qui sont restés ennemis de ce nom.

Comment comprendre l'assurance d'Augustin ? Contrairement au nôtre, le monde romain était « naturellement » religieux : leur religion civile liait les hommes entre eux tout en les reliant aux dieux. Le problème pour le christianisme fut donc de substituer le culte du vrai Dieu à celui de ceux qu'il considérait comme de faux dieux. D'où ce ton adopté par Augustin, plus d'un siècle après la fin des persécutions, dans un Empire devenu officiellement chrétien depuis 380. Les lecteurs de son temps peuvent comprendre : son Dieu est le vrai parce qu'il a réalisé, et est encore en train de réaliser, les promesses qu'il a faites, il y a bien des siècles, au peuple juif, comme en témoignent ses Écritures. Non seulement le Messie annoncé est venu, mais la bonne nouvelle de sa venue se propage, comme il ce Messie l'a annoncé, au monde entier.

Alors que la foi d'Augustin devrait toujours être la nôtre, il n'en va plus de même pour nous dans notre société dite postchrétienne, à partir d'une Église marquée par ses divisions et dont la foi de ses membres est trop souvent attiédie par sa docilité à l'esprit du monde plutôt qu'à celui des Écritures. Pourtant, comme le rappelle Augustin et contrairement à ce qu'en disent, pour se justifier, ceux qui le rejettent, le Dieu des Chrétiens est essentiellement un Dieu qui bénit et dont la bénédiction vise toutes les nations. Mais ce Dieu nous veut libres et les seuls responsables de notre bonheur ou de notre malheur pour l'éternité. D'où cette figure du Dieu qui exclut et punit qui n'est pourtant rien d'autre que celle du Dieu que rencontreront ceux qui l'auront rejeté, et qui, par respect pour notre libre-arbitre, ne pourra plus rien pour eux. D'où, tant qu'il en est encore temps, la nécessité de revenir à lui.

Or, ce vrai Dieu fut en partie reconnu par des philosophes païens comme Varron et Porphyre, qui se le représentèrent comme le principe unique et la source de toute existence, et donc comme plus grand que tous les autres dieux :

XIX, 22 [...] C'est le Dieu que Varron, le plus érudit des Romains, a pris pour Jupiter, sans savoir pourtant ce qu'il disait, mais j'ai cru bon de rappeler son opinion, parce que cet homme si savant n'a pu croire ni que ce Dieu ne fut point, ni qu'il fut méprisable : il l'a donc pris pour celui qu'il considérait comme le dieu suprême (*summum*). C'est ce Dieu, enfin, que Porphyre, le plus savant des philosophes, bien qu'étant l'ennemi le plus acharné des Chrétiens, avoue être le Dieu suprême, d'après précisément les oracles de ceux qu'il prend pour des dieux.

C'est en 448, donc plus de vingt ans après l'achèvement de *La Cité de Dieu*, qu'une loi des empereurs Théodose II et Valentinien III ordonna de détruire par le feu tous les écrits de Porphyre qui, écrivaient-ils, «*poussé par sa folie, a écrit contre le culte religieux des chrétiens*», afin «*qu'aucun de ses écrits qui peuvent provoquer la colère de Dieu et offenser les âmes ne viennent à l'oreille de quiconque*»⁹. Augustin a donc pu lire des livres de Porphyre en traduction ou dans le texte et en extraire ce qui lui semblait pertinent pour dénoncer la mauvaise foi de ses accusations contre les chrétiens, ce qui ne l'empêchait pas de

⁹ *Code de Justinien*, I, 1, 3. Cité dans l'article « Porphyre de Tyr » (note 18) de Wikipédia. Rappelons que Porphyre de Tyr (234-310) fut le disciple de Plotin dont il éditait les 54 traités en six *Énéades*.

le considérer comme « *le plus savant des philosophes* »¹⁰. Avant lui, l'évêque Eusèbe de Césarée avait déjà cité Porphyre, mais pour célébrer l'empereur Constantin et seulement en parlant des annonces que des oracles païens avaient fait du Christ. La critique d'Augustin est beaucoup plus nuancée et plus juste dans la mesure où Porphyre représente à ses yeux le sommet de la pensée païenne¹¹, celle de ceux à laquelle il s'adresse dans *La Cité de Dieu* en vue de leur montrer, et même de leur démontrer, la vérité du christianisme.

Il cite donc, de Porphyre, la *Philosophie des oracles*, « où il recueille et transcrit les prétendues réponses des dieux relatives à des questions philosophiques », et, en particulier, la longue réponse du philosophe à un homme qui voulait détourner son épouse du christianisme : « *Sans doute te serait-il plus facile d'écrire en traçant des lettres sur l'eau, ou bien, déployant des ailes légères, de t'envoler dans les airs comme un oiseau, que de ramener à la raison ta femme souillée par l'impiété. Laisse-la s'obstiner à son gré dans ses sottises erreurs et chanter ses mensongères lamentations sur la mort d'un Dieu que des juges équitables ont condamné et que la pire des morts, celle liée au fer, a tué à la fleur de l'âge* ».

Pour lui, en effet, c'est en toute justice que le Christ a été condamné à mort et l'impiété dont il parle désigne le rejet des dieux de l'Empire par les chrétiens ! Sans se prononcer sur ce que le « *devin menteur d'Apollon* » a pu dire, ou sur ce que Porphyre lui-même en a compris ou a fait dire à Apollon, Augustin commente : « *En déclarant que les juifs prennent parti pour Dieu, il décolore le Christ et met les Juifs au-dessus des Chrétiens !* » (XIX, 23,1).

Puis à propos d'un autre oracle, il ajoute :

XIX, 23,1 [...] Ainsi, sur la foi d'un tel oracle d'Apollon son dieu, Porphyre déclare que le Dieu des Juifs est si grand que même les autres dieux en frémissent d'horreur. Cependant, puisque ce Dieu a lui-même dit : « *Celui qui sacrifie aux dieux sera exterminé* » (Ex 22,19), je m'étonne que Porphyre n'en ait pas frémi d'horreur ni, en sacrifiant aux dieux, craint d'être exterminé !

Voilà qui dénonce l'incohérence de Porphyre ! Suivent d'autres citations et considérations tendant à montrer que si certains oracles d'Hécate font l'éloge du Christ, « *un homme très pieux, mis au rang des immortels* », ce n'est que pour mieux mépriser les chrétiens : « *des hommes souillés, corrompus, empêtrés dans l'erreur* » (XIX,23,2) – nous dirions des « *crétins* » ! En effet, selon la déesse lunaire, au sortir du corps, l'âme sans sagesse s'en va errante alors que l'âme du sage rejoint les immortels. Tel fut le cas du Christ, un homme très pieux, mais que les chrétiens, dans leur scandaleuse ignorance, « *privés par le destin de connaître le grand Dieu et de recevoir les faveurs des dieux* » – ont pris pour un dieu.

XIX, 23,3. Qui serait assez sot pour ne pas comprendre, ou que ces oracles ont été fabriqués par un homme habile et très grand ennemi des chrétiens, ou que ce sont des réponses données dans le même dessein par des démons impurs, à savoir : louer le Christ pour se faire passer comme disant la vérité quand on blâme les chrétiens et, si possible, fermer ainsi la voie du salut éternel dans laquelle on entre en devenant chrétien ?

En fait, ce Christ dont la déesse Hécate fait la louange, c'est le Christ de l'hérétique Photin, qui, n'étant qu'homme et nullement Dieu, ne peut ni sauver l'homme, ni le libérer des démons menteurs, c'est-à-dire de ces divinités que se donnent les hommes. Que Porphyre et ceux qui

¹⁰ Il a été question de Porphyre dans plusieurs passages de livre X de *La Cité de Dieu*, surtout X, 9 et X, 23-31 (cf. notre cours de 2014-2015). Selon Pierre de Labriolle, *La réaction païenne* (1934, 2005) p.231, Augustin n'aurait pas eu en main le traité *Contre les chrétiens*. Cependant, bien avant d'écrire *La Cité de Dieu*, Augustin a combattu l'influence de Porphyre, comme dans *De l'accord des évangélistes*, la *Lettre 102*, au prêtre de Carthage Deogratias à propos de six questions posées par des païens (cf. S. Lancel *Saint Augustin*, 1999, p. 447), ou dans le très long *Sermon 26* de la collection Dolbeau, dit *Contre les païens* traduit en seconde partie du livre : Etienne Gilson, *Saint Augustin, philosophie et incarnation*, Ad Solem, 1999, Pages 47-135.

¹¹ Cf la note 21, Porphyre et l'oracle d'Apollon, dans *La cité de Dieu, livres XIX-XXII* ; BA 37, p.755-758

le suivent commencent donc par tenter de mettre d'accord Apollon qui blâme le Christ, et Hécate qui le loue ! Toutefois, le fait que ces deux-là se contredisent devrait suffire à les discréditer au point qu'un homme tant soit peu raisonnable ne devrait pas les croire dans leurs calomnies contre les chrétiens ! Car, quand Hécate ou Porphyre qui la cite, disent que le Christ a fait tomber les chrétiens dans l'erreur, est-ce volontairement ou involontairement ? « *Si c'est volontairement, comment peut-il être juste ? Et si c'est involontairement, comment peut-il être bienheureux* » (XIX, 23,4) ? Redoutable dialectique du rhéteur Augustin qui met impitoyablement à jour les contradictions de Porphyre !

Suit une longue citation de ce philosophe expliquant la cause de son erreur. On remarquera ici, à pouvoir s'y méprendre, un certain nombre de ressemblances entre le discours de Porphyre et l'enseignement d'Augustin, ce qui n'a rien d'étonnant quand on sait le rôle joué par les « *écrits des platoniciens* » – essentiellement ceux de Plotin et de Porphyre – dans son retour au christianisme. D'où son admiration pour celui qu'il considère comme « *le plus savant des philosophes* » mais à qui manque, hélas, l'humilité de la foi (cf. *Confessions* VII, 26).

Le texte que nous allons lire appartient à l'*Épître à Marcella*, cette veuve, mère de sept enfants, que Porphyre épousa à la fin de sa vie, une lettre que le Père André-Jean Festugière considère comme « *le véritable testament spirituel du paganisme* ». On en appréciera tout ce qui le différencie de notre postmodernité :

XIX, 23 4 [...] *Il y a quelque part, dit-il, de tout petits esprits terrestres soumis à la puissance des démons mauvais. C'est contre eux que les sages du peuple hébreu - l'un d'eux fut ce Jésus, comme tu l'as appris par les oracles d'Apollon cités plus haut - c'est contre ces démons très mauvais et ces très petits esprits, que les Hébreux mettaient en garde les hommes religieux en leur défendant de s'en occuper pour vénérer plutôt les dieux célestes et surtout le Dieu Père. Or, poursuit-il, c'est ce que commandaient aussi les dieux et nous avons montré plus haut comment ils nous conseillent de tourner notre âme vers Dieu et nous ordonnent de l'adorer partout. Mais les ignorants et les impies, à qui le destin a vraiment refusé les faveurs des dieux et la notion de Jupiter immortel, n'écoutant ni les dieux ni les hommes divins, ont rejeté toutes les divinités alors que ces démons qu'on leur interdisait, loin de les haïr, ils les ont vénérés. Par contre, ils feignent d'honorer Dieu, mais sans faire la seule chose par laquelle Dieu est adoré. Dieu certes, étant le Père de tous, n'a besoin de personne ; mais pour nous c'est un bien de l'adorer par la justice, la chasteté et les autres vertus, faisant ainsi de notre propre vie une prière vers lui, en l'imitant et en cherchant à le connaître. Car, dit-il, la recherche purifie et l'imitation déifie en tournant notre affection vers lui.*

Jupiter est le nom donné par Porphyre à cet « innommable » que nous nommons, sans trop y penser, du nom commun « Dieu », alors que le mot « Père » se trouve chez Plotin pour nommer l'Un, le premier principe source de tous les êtres, que les chrétiens n'eurent aucun mal à assimiler au Dieu créateur, même si, au vu du mal dans le monde, ce « premier principe », accessible à la raison comme cause de soi, ne peut être qualifié de « bon » qu'à partir d'une révélation. On la trouve au début de la *Genèse*, dans le récit de la création en six jours et tout particulièrement après la création de l'homme mais avant la faute de ce dernier, par ces mots : « *Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici que cela était très bon* » (Gn 1,31). Cela ne veut pas dire que tout était parfait et que l'homme n'avait plus rien à faire de ses mains et de son intelligence, mais que cette affirmation nous est nécessaire pour corriger la manière habituelle dont nous voyons le monde à partir de nos misères et de cet « état d'ignorance et de difficulté » qu'Augustin a nommé « péché originel ».

C'est donc par déficit philosophique, tout particulièrement métaphysique, que nous oublions que ce Dieu, dit « des philosophes » est le fondement de la rationalité du monde et donc de la science qui, sans lui, ne serait qu'une suite de hasards qui réussissent. Mais, dans

son *objectivité* de principe, la science, avide de découvertes et de puissance sur les choses, n'a que faire de ce « présumé » que certains ne manquent pas de qualifier de « subjectif » !

Quant à l'auteur de cette lettre, il tient à se distinguer des « impies » qui rejettent toute divinité. Et il parle avec justesse du culte qui convient à celui qu'il nomme Jupiter, « *vers lequel il faut tourner notre âme et adorer en tout* », un culte dont ce dieu n'a pas besoin, mais dont nous, mortels, avons besoin pour reconnaître que tout nous vient de lui, car la prière transforme l'homme qui prie : « *la recherche purifie et l'imitation déifie* ». C'est ce que reprendra Augustin mais, alors que Porphyre ne voyait en Jésus qu'un sage d'Israël, il est pour Augustin et pour tout chrétien l'unique médiateur possible entre Dieu et les hommes. D'où l'erreur et l'injustice de Porphyre:

XIX,23,4 [...] Mais à l'égard des chrétiens, il se trompe ou calomnie, autant que le veulent les démons qu'il prend pour des dieux, comme s'il était difficile de se rappeler quelles turpitudes, quelles ignominies se déroulaient dans les temples et dans les théâtres en l'honneur des dieux, et de remarquer tout ce qui se lit, se dit, s'entend dans les églises, ou ce qu'on y offre au vrai Dieu, pour comprendre où se trouve l'édification des mœurs et où se trouve leur ruine ! Qui donc, sinon un esprit diabolique, lui a dit ou inspiré un mensonge aussi vain et aussi évident : que ces démons, dont le culte était interdit aux Hébreux, les chrétiens les auraient vénérés au lieu de les détester ? Mais le Dieu que les sages Hébreux ont adoré, défend d'offrir des sacrifices aux saints anges du ciel et aux vertus de Dieu que, dans notre exil mortel, nous vénérons et aimons comme des citoyens bienheureux, puisque dans la loi qu'il a donnée dans le tonnerre aux Hébreux, son peuple, il a exprimé cette terrible menace : « *Celui qui sacrifie aux dieux sera exterminé* » (Ex 22,19).

Nous l'avons vu au livre XI, c'est avec la séparation des bons et des mauvais anges que sont nées les deux cités et voilà pourquoi, à la différence des mauvais, que nous appelons « démons », les bons anges sont les premiers « citoyens bienheureux » de la cité de Dieu. Voilà pourquoi, quand il interpelle « les dieux », le psalmiste ne peut pas viser autre chose que ces créatures immortelles, distinctes du Créateur. Ainsi, au Psaume 28 (29),1 : « *Rendez au Seigneur, vous les dieux ; rendez au Seigneur gloire et puissance* » (l'hébreu dit « fils de Dieu ») ; ou encore au Psaume 94 (95),3 : « *Le Seigneur est plus grand que tous les dieux* ». Mais toute ambiguïté est levée quand on lit dans la version grecque de la Septante : « *Tous les dieux des nations sont des démons* » (Ps 95,5).

Quant au verset de l'Exode 22, 19, cité plus haut mais incomplètement, il dit : « *Celui qui sacrifie à des dieux autres que l'unique Seigneur (en latin, nisi Domino soli) sera exterminé* », sans que *soli* ne puisse ici faire la moindre allusion au dieu Soleil !

SGJ Est-ce que ces « dieux autres » sont envisagés comme existants...

JM D'après la Bible, dès le temps de l'Exode et alors que son Dieu l'avait libéré de la servitude et fait alliance avec lui, le peuple de Dieu a été sujet à l'idolâtrie. D'où le premier commandement : « *Tu adoreras Dieu seul* » et l'interdiction des idoles... Et par la suite, c'est principalement contre l'idolâtrie que se sont insurgés les prophètes. [...] C'est afin de se faire reconnaître comme le dieu unique, pour tous les peuples, que Dieu a commencé par s'en choisir un dont il serait le dieu, en rivalité avec les autres dieux protecteurs de autres peuples. D'où, comme nous l'avons lu en CD XVII,7, le reproche adressé par Samuel à Saül de ne pas avoir « voué à l'anathème », c'est-à-dire exterminé totalement - « *hommes et femmes, enfants et nourrissons, bœufs et brebis* » (1Sa15,3) - le camp des Amalécites pour le punir d'avoir attaqué Israël quand il montait d'Égypte. Il y a vraiment là de quoi être troublé, voire même scandalisé, tant qu'on en reste à la lettre du texte sans chercher à en comprendre le sens qui était d'empêcher toute compromission avec l'idolâtrie de ce peuple... À ce moment-là, c'était le Dieu d'Israël qui cherchait à s'imposer, et d'abord aux yeux de son peuple, comme étant le meilleur et le plus fort, afin que ce peuple, éprouvant, jusque dans ses actes, la vanité

des autres dieux, finisse par le reconnaître comme le Dieu unique, ce qui sera surtout vrai à partir de l'exil. C'est pourquoi un lecteur de la Bible doit distinguer ce que pouvaient croire alors les prophètes et ce que l'Esprit cherchait à dire à travers eux.

AG. L'interdit d'Ex 22,19 ne veut pas dire que ces dieux autres existent vraiment...

JM ... ailleurs que dans l'imagination de ceux qui les adorent. Autre chose la réalité matérielle de l'idole, autre chose ce qu'elle représente pour ceux qui la vénèrent et qui y croient. C'est pourquoi notre Dieu est d'autant moins présent dans notre monde que son culte s'y trouve plus réduit. Telle est la logique de l'incarnation : Dieu parle aux hommes par des hommes, et il y a une différence radicale entre ce Dieu qui prend l'initiative de parler aux hommes en s'insérant dans leur Histoire, et les dieux que les hommes se fabriquent, à la mesure de leurs craintes ou de leur ambition, faute de pouvoir entendre ce Dieu qui vient vers eux... Cette toute l'histoire d'Israël.

DA N'y a-t-il pas pour les hommes le besoin de matérialiser le divin ? C'est contre cela que se sont levés les prophètes. D'où, pour les Juifs, le scandale de l'incarnation...

JM Le besoin de se donner des dieux peut traduire chez les hommes leur besoin d'être protégés et aidés par quelqu'un de plus puissant qu'ils ne le sont : telle est la racine du sentiment de « piété ». D'où le mot « impie » utilisé par Porphyre dans sa lettre. Mais, alors que les dieux que les hommes se donnent ont rarement une forme humaine, ou du moins ont toujours quelque chose qui les différencie, Dieu a choisi de s'incarner dans un homme, né comme tout homme du ventre d'une femme et affronté à tout ce que rencontrent les hommes en joie et en souffrance, un homme qui s'est fait tuer pour la vérité, mais dont la mort, en raison de son obéissance au Père (cf. Heb5,8), ne fut pas comme celle des autres, mais le passage à la vraie vie signifiée par le fait de sa résurrection.

XIX, 23,5 [...] Voici, brève mais grande, menaçante mais véridique, cette parole de ce Dieu que les plus savants des leurs proclament d'une manière si excellente. Qu'on l'entende, qu'on la craigne, qu'on l'observe, de peur qu'à la désobéissance ne succède l'extermination : « *Celui qui sacrifie à des dieux autres qu'à l'unique Seigneur sera exterminé* » ! Non qu'il ait besoin de quoi que ce soit, mais il nous est avantageux d'être à lui. C'est à lui, en effet, qu'est adressé ce chant des saintes Lettres des Hébreux : « *J'ai dit au Seigneur : Tu es mon Dieu, parce que tu n'as pas besoin de mes biens* » (Ps 15,2). En son honneur, le plus noble, le meilleur sacrifice, c'est nous-mêmes, c'est-à-dire sa cité, dont nous célébrons le sacrement (*mysterium*) par nos oblations connues des fidèles, comme nous en avons traité dans les livres précédents (cf. X, 6). Car elles devaient cesser [d'être sacrifiées] ces victimes que les Juifs immolaient en figure du sacrifice à venir. *Du lever du soleil à son coucher* (cf. Ps 112,3), les nations allaient offrir cet unique sacrifice, comme nous le voyons déjà de nos yeux. Voilà, par la voix des prophètes hébreux, ce qu'ont proclamé les oracles divins (cf. Ml 1,11). Nous en avons cité autant qu'il a paru suffisant et nous en avons déjà parsemé notre ouvrage (cf. XVIII, 35).

Et voici la « justice » sans laquelle il ne saurait y avoir de véritable république :

XIX,23,5 [...] Le Dieu unique et souverain commande à la Cité qui lui obéit selon sa grâce, de ne sacrifier à personne d'autre qu'à lui ; et par là, en tous les hommes appartenant à la même Cité et obéissant à Dieu, l'esprit commande aussi au corps, et la raison fermement (*fideliter*) aux vices selon l'ordre légitime ; ainsi, comme un seul juste, la masse du peuple des justes vit de la foi qui opère par la charité grâce à laquelle l'homme aime Dieu comme Dieu doit être aimé et son prochain comme soi-même. Là donc où manque cette justice, il n'y a assurément pas *une multitude d'hommes réunis en société par le consentement à un droit et par la communauté*

d'intérêts. Dès lors et si telle est la vraie définition du peuple, il n'y a assurément pas de peuple, et donc pas non plus de république, car il n'y a pas de chose du peuple là où il n'y a pas de peuple.

La vraie justice consiste donc à « *vivre de la foi* », ce qui ne peut s'accomplir que dans l'invisible cité de Dieu dans laquelle tous et chacun obéissent à leur unique Seigneur. En effet, si l'ordre des choses est accessible à la raison, « l'état d'ignorance et de difficulté » dans lequel nous naissons tous « par la faute du premier homme », risque à tout moment de déformer notre vue et de nous rendre incapables d'agir de manière juste, sans l'aide de la grâce divine. En effet, c'est le plus souvent l'amour de soi sans Dieu qui domine en nous avec tous les débordements possibles, et non pas cet amour par lequel nous pouvons nous aimer nous-mêmes, selon l'ordre de la justice de Dieu.

Mais cette cité terrestre dans laquelle naissent et grandissent tous les citoyens de l'autre cité, s'est formée selon un tout autre principe que celui de la justice selon Dieu.

c) Une autre définition de la république, à la mesure de l'homme (XIX, 24-25)

Voici donc, dans cette autre définition de la république, moins exigeante, le principe par lequel sera remplacée la vraie justice que seuls peuvent pratiquer ceux qui vivent de la foi, puisqu'elle implique la soumission au vrai Dieu.

XIX, 24. [...] Si l'on dit par exemple : Le peuple est une multitude d'êtres raisonnables associés par la participation dans la concorde aux biens qu'ils aiment, alors assurément, pour savoir ce qu'est chaque peuple, il faut considérer ce qu'il aime. Quel que soit d'ailleurs l'objet qu'il aime, s'il est une réunion, non d'animaux, mais d'une multitude de créatures raisonnables assemblées en société par la participation dans la concorde aux biens qu'elles aiment, il mérite à bon droit le nom de peuple, un peuple d'autant meilleur qu'il s'entend sur des choses meilleures, d'autant plus exécrationnable qu'il est d'accord sur des choses plus exécrationnables. Selon cette définition, qui est la nôtre, le peuple romain est un peuple, et sa réalité sans aucun doute une république. Quant à savoir ce qu'à ses débuts et ce que dans la suite des temps ce peuple a aimé, par quelles mœurs il en est venu aux plus sanglantes séditions, de là aux guerres civiles et sociales, et à rompre ainsi et corrompre cette concorde qui est en quelque sorte le salut d'un peuple, l'histoire le raconte ; nous en avons cité de nombreux témoignages dans les livres précédents. Je me garderais donc de dire que le peuple romain n'est pas un peuple, ou que sa réalité n'est pas une république, tant que subsiste en lui quelque multitude d'êtres raisonnables assemblés en société par la participation dans la concorde aux biens qu'ils aiment.

La justice est donc remplacée par « *la participation dans la concorde aux biens qu'on aime* ». Voilà qui distingue nettement les deux cités, celle du ciel vivant selon Dieu et celle de la terre substituant à la justice de Dieu ce que les gens aiment ; et voilà qui permet de comprendre, sinon un progrès, du moins une évolution dans ce que nous appellerions les règles sociétales. Ainsi, pour nous, pourquoi interdire PMA ou GPA ou l'euthanasie ? Surtout qu'on ne peut pas grand-chose contre ceux qui les pratiquent en dehors de l'amende, de la prison ou de priver d'état-civil l'enfant né de ces pratiques et qui, lui, n'y est pour rien ! Tel est l'état de la cité terrestre quand elle refuse toute règle transcendante et prétend faire mieux que la nature dont il n'est pas difficile de montrer qu'elle est injuste et soumise à la loi du plus fort. Augustin indique ici la porte ouverte, dans la cité terrestre, à la raison d'État ou à ces idéologies totalitaires qui ont marqué notre XX^e siècle comme le nazisme ou le communisme qui, tout en promettant la sécurité ou le bonheur aux gens, les transformèrent en esclaves ou en robots incapables de penser par eux-mêmes.

D'où ces lignes d'Étienne Gilson dans *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, 1952, p.61 :

À partir du moment où la cité terrestre aspire à l'universalité que s'est d'abord attribuée la cité de Dieu, il lui faut à son tour promulguer un dogme unique, assigner à tous les hommes un seul et même bien terrestre dont l'amour commun fera d'eux un seul peuple et une seule cité. Entre l'État païen de l'Antiquité et l'État païen de nos jours, il y a l'Église catholique, dont l'État païen d'aujourd'hui revendique et usurpe l'autorité spirituelle. En tant qu'athée, l'État moderne est totalitaire de plein droit.

SGJ Tout État moderne serait donc totalitaire ?

JM Plus ou moins, car en se déclarant athée ou du moins *non soumis* au vrai Dieu, il lui faut bien présenter au peuple un idéal plus grand que les individus qui le composent et que ceux-ci puissent aimer et réaliser jusqu'à se sacrifier. L'idéal de notre République, avec une *liberté* comprise comme affirmation de soi, une *égalité* capable de négliger les différences et une *fraternité* sans père ni mère parce que sans Dieu, ne me semble pas des plus prometteurs : nous avons eu cinq républiques et certains aspirent à une sixième. Certes, nous ne sommes pas vraiment dans un État totalitaire, sauf que, selon les mots de Rousseau, « on les forcera à être libres », notre législation n'a d'autre fondement que la loi de la majorité qui, quand on voit comment l'opinion publique est manipulable et changeante, n'est souvent qu'une forme de la loi du plus fort. Par exemple, comment dire aujourd'hui, comme Augustin, qu'il ne peut pas y avoir pour l'homme de liberté véritable sans se soumettre Dieu, alors que Dieu est majoritairement vu comme nous empêchant d'être libres ?

SGJ Les théocraties islamistes, comme l'Iran, sont-elles moins totalitaires ?

JM Il faut bien voir que les dieux païens, qui servaient à unifier les peuples, étaient forgés par les hommes, mais qu'il y avait une pluralité de nations et que, si l'Empire romain a pu s'imposer, c'est qu'il a respecté, voire adopté, les dieux des pays conquis...

SGJ Il était tolérant.

DA Pour moi, être tolérant, c'est ne pas imposer de l'extérieur une même manière de penser à tout le monde...

JM Soit. Au temps de l'Empire romain, il y avait donc, disais-je, une diversité de peuples et donc une pluralité de dieux, et c'est dans ce monde-là que le christianisme proposa de croire en un Dieu unique, croyance que les empereurs romains, après des siècles de persécutions, finirent par adopter et par imposer à leur peuple, sans doute parce que ce Dieu unique leur semblait pouvoir assurer, mieux que leurs anciens dieux, l'unité de leur empire : ce en quoi ils ne se trompaient pas¹².

Cependant, après l'écroulement de l'Empire d'Occident, parce qu'étant la seule autorité à pouvoir discuter avec les barbares, dont certains étaient déjà chrétiens, l'Église de Rome en est devenue l'héritière. Or, c'est dans ce contexte où l'Église était politiquement, à son avantage, qu'Augustin jugea utile d'écrire et de publier *La Cité de Dieu* dont il convient de mesurer toute la nouveauté : son refus de confondre la cité de Dieu, qui ne se distinguera qu'à la fin des temps, par le jugement de Dieu, de la cité du Diable, avec l'Église, institution visible en ce monde par ses fidèles et ses églises, et principalement par ses évêques liés entre eux par des Lettres de communion. Ce sont ces évêques qui, réunis en conciles, fixèrent le canon de la foi, et qui, quand la foi ou l'unité se trouvaient menacées, prononçaient l'excommunication de ceux dont la doctrine ou les mœurs dénaturaient ce que l'Église était ou devait être¹³. Or, ces deux

¹² C'est ce que reconnaît Augustin à la fin du livre V, dans son éloge des empereurs chrétiens, Constantin et Théodose. L'unité de l'Empire romain a sans doute favorisé la première diffusion du christianisme et, en cela, rentre dans le plan divin.

¹³ À noter qu'au temps d'Augustin l'évêque de Rome n'était pas encore le chef de toute l'Église, mais le premier entre les évêques, celui avec qui un concile œcuménique devait compter pour mériter ce titre et celui auquel on avait recours en cas de conflit.

cités qui ne seront pour nous distinguées qu'à la fin des temps, sont et resteront, en attendant, inextricablement entremêlées.

Pourquoi une telle subtilité ? Tout simplement parce que l'acte de foi dont l'engagement se traduit non seulement en paroles, mais par des actes et un mode de vie, relève du libre-arbitre de chacun et que, de ce fait et parce que cet engagement peut n'être que de façade, l'acte de foi ne peut être obtenu par la contrainte, une contrainte que l'Église, en tant qu'institution, ne s'est pourtant pas privée d'exercer au cours de son histoire, faute précisément d'avoir compris en profondeur la distinction introduite par Augustin entre elle et la cité de Dieu. En effet, en pays de chrétienté, c'est elle qui sacrait les rois et les empereurs, tout en pouvant les excommunier quand leur politique n'allait pas dans son sens. Et la chose dura dans les faits, et dure toujours dans certains esprits, jusqu'à la perte des États pontificaux (1870), remplacés, près de soixante ans plus tard, par la reconnaissance par l'Italie de la souveraineté sur la Cité du Vatican (1929), ce qui faisait de l'Église un État parmi les autres et lui vaut de nos jours d'avoir une activité diplomatique unique au monde. Or, si l'évangélisation de « toutes les nations » est essentielle à sa mission, celle-ci n'est pas de gouverner les peuples dont certains d'ailleurs sont en rupture ouverte avec elle, comme notre République depuis la séparation de l'Église et de l'État (1905), séparation qui, bien que douloureuse, ne fut que l'application de la distinction posée par Augustin.

Toutefois, des États totalitaires qui ne voulaient plus de l'Église ont tout de même tenter de s'en approprier l'autorité morale, mais surtout certaines de ses pratiques autoritaires comme, jusqu'au Concile Vatican II, celles du redoutable Saint Office, des pratiques qui nous apparaissent plus inspirées de l'esprit du monde que de l'Évangile. D'où l'hostilité de ces États - on pense au nazisme et au communisme - envers les chrétiens qui, non seulement refusaient leurs idéologies et les crimes commis en leur nom, mais qui pouvaient surtout se révéler de redoutables esprits critiques.

DA Il ne faut pas confondre athée et laïque. Dans un État laïc on est libre de croire ou de ne pas croire. Et ce fut une erreur de l'Église que d'avoir voulu convertir par la force, alors qu'Augustin n'a pas oublié que, pour le Christ, le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, mais n'apparaîtra qu'à la fin des temps, quand Dieu et lui seul fera le tri. Ici-bas, les citoyens de la cité de Dieu pèrègrinent dans la cité terrestre mêlés aux citoyens de la cité du diable, tout en se préparant à accueillir la Jérusalem nouvelle...

SGJ Et notre État laïque, en voulant exclure les religions et tout signe religieux de l'espace public, réduit de plus en plus la possibilité du témoignage et celle de « rendre raison de sa foi ».

XIX, 24 [...] Mais, de manière générale, la cité des impies à laquelle Dieu commande sans en être obéi de n'offrir de sacrifice qu'à lui seul, ce grâce à quoi, en elle, selon l'ordre et dans la foi (*recte et fideliter*), l'esprit peut commander au corps et la raison aux vices, [cette cité] est privée de la vérité de la justice.

XIX, 25. En effet, quelque louable que soit la maîtrise que l'esprit humain (*animus*) semble exercer sur le corps et la raison sur les vices, si esprit humain et raison ne sont pas soumis à Dieu, comme Dieu lui-même leur prescrit de le servir, ils ne peuvent en aucune manière commander correctement au corps et aux vices. Quelle maîtrise, en effet, peut bien exercer sur son corps et ses vices un esprit (*mens*) qui ignore le vrai Dieu et qui, au lieu de se soumettre à lui, s'est prostitué aux démons corrupteurs et pleins de vices ? Aussi, les vertus qui semblent être les siennes et par lesquelles il commande au corps et aux vices, quel que soit d'ailleurs le bien qu'il se propose d'acquérir et de conserver, s'il ne les rapporte pas à Dieu, sont elles-mêmes des vices plutôt que des vertus.

En effet, « non rapportées à Dieu », de telles vertus « ne sont qu'enflure et orgueil », occasion de se glorifier soi-même et de mépriser ceux qui n'ont pas été capables de les

acquérir, et donc, relativement à l'ordre voulu par le Dieu juste et miséricordieux, des vices à rejeter. Comme dans la parabole du pharisien et du publicain : le premier dans sa prière méprisait le second qui avait osé, bien que « pécheur », venir prier comme lui dans le temple. Sa prière n'était qu'une autojustification tout à fait illusoire de lui-même, alors que celle du publicain fit qu'il revint chez lui justifié (cf. Lc 18, 9-14). Autre chose donc vivre dans l'autosuffisance et autre chose vivre de *la foi qui agit par la charité* (Ga 5,6) !

XIX, 25 [...] De même, en effet, que ne vient pas de la chair, mais est au-dessus de la chair ce qui fait vivre la chair, ainsi ne vient pas de l'homme mais est au-dessus de l'homme ce qui rend l'homme capable de vivre heureux ; et non seulement l'homme, mais encore, quelle qu'elle soit, toute puissance et toute vertu céleste.

Ce qui fait vivre la chair, c'est la vie qui organise et donne leur mouvement à des éléments qui, en eux-mêmes, ne sont que matière, cette vie qui fait que le cadavre dont elle s'est retirée et qui va se décomposer, n'est plus que matière... Voilà qui permet l'analogie avec ce qui seul peut rendre heureuse une créature raisonnable et libre : l'accueil de quelque chose de plus grand qu'elle, qui vient d'au-dessus d'elle. Comme peuvent l'être déjà l'État ou les « dieux » de la cité terrestre pour qui y trouve sa sécurité ou sa raison de vivre. Sauf que cet État et ses faux dieux – plaisir, argent, pouvoir – sont périssables. Y compris dans le cours d'une vie.

3. Du bon usage de la paix (XIX, 26-28)

f) De l'usage de la paix pour le peuple de Dieu (XIX, 26)

XIX,26. C'est pourquoi, comme l'âme est la vie de la chair, Dieu est la vie bienheureuse de l'homme, dont les saintes lettres des Hébreux disent : « *Bienheureux le peuple qui a pour son Dieu le Seigneur* » (Ps 143, 15). Malheureux donc le peuple étranger à ce Dieu ! Il aime pourtant, lui aussi, une certaine paix, la sienne ce qui est légitime, mais une paix qu'il n'aura plus à la fin parce qu'il n'en use pas bien avant cette fin. Qu'il l'ait dans l'entre-temps de cette vie, c'est également notre intérêt ; car tant que s'entremêlent les deux Cités, nous profitons nous aussi de la paix de Babylone ; de cette Babylone dont le peuple de Dieu est libéré par la foi de telle sorte que, dans cet entre-temps, il poursuive chez elle sa pérégrination. C'est pourquoi même l'Apôtre recommande à l'Église de prier pour ses rois et ses dignitaires, tout en ajoutant : « *Afin que nous puissions mener une vie tranquille et paisible, en toute piété et charité* » (1 Tm 2, 2) ; et le prophète Jérémie en annonçant à l'ancien peuple de Dieu sa captivité et en lui ordonnant de la part de Dieu d'aller docilement à Babylone, mais tout en servant Dieu par cette épreuve, l'exhorte lui aussi à prier pour cette ville en disant : , « *Parce que sa paix sera aussi la vôtre* » (Jr 29, 7), une paix certes commune aux bons et aux méchants, mais une paix d'entre-temps et temporelle.

On est loin de l'incitation à la révolte armée et du sang impur qui doit abreuver nos sillons !

Il revient aux membres de la cité de Dieu, mélangés à ceux de la cité adverse, de se servir de la paix de Babylone, mais non pas d'en jouir, en s'y installant. Car, livrés à leurs seules lumières les hommes n'ont pas d'autre horizon que celui de leur vie terrestre – « l'ombre de la mort » dont parle le cantique de Zacharie (cf. Lc 1,79) –, tout en cherchant à vivre comme ils l'entendent dans les limites d'un certain consensus qui leur permette de vivre ensemble. Et peu leur importe alors la « justice » de ce consensus, même au regard de la raison humaine, ne serait-ce que par l'écart plus ou moins scandaleux qui se creuse entre les riches et les pauvres ; et *a fortiori* au regard de l'ordre divin... D'où l'importance de dire ce qu'il en sera, à la fin, des deux cités dans l'éternité.

g) La paix de ceux qui servent Dieu

XIX, 27. Quant à la paix qui nous est propre, elle est ici-bas avec Dieu par la foi, et dans l'éternité avec lui par la vision. Mais ici-bas, qu'elle soit commune ou qu'elle nous soit propre, la paix est telle qu'elle est plutôt soulagement de la misère que joie de la béatitude. Et de même, bien que vraie dans la mesure où elle se rapporte à la véritable fin du bien, notre justice est elle-même si réduite qu'elle consiste davantage dans la rémission des péchés que dans la perfection des vertus. C'est ce dont témoigne toute la cité de Dieu qui pérégrine sur cette terre. C'est par tous ses membres qu'elle crie vers Dieu : « *Remets-nous nos dettes, comme nous les remettons nous aussi à nos débiteurs* » (Mt 6, 12). Cette prière est efficace, non pas pour ceux dont la foi sans les œuvres est morte (cf. Jc 2,17), mais pour ceux dont la foi opère par la charité (*per dilectionem*, Ga 5,6). En effet, même soumise à Dieu, dans cette condition mortelle et dans ce corps corruptible qui appesantit l'âme (cf. Sg 9, 15), la raison ne peut pas commander parfaitement aux vices et c'est pourquoi cette prière est nécessaire aux justes. On commande, certes, mais ce n'est jamais sans conflit que l'on commande aux vices ; et en vérité, dans ce lieu de faiblesse (*infirmittatae*), même chez celui qui mène le bon combat contre de tels ennemis et qui les domine une fois vaincus, il s'insinue toujours quelque occasion de pécher, sinon par un acte délibéré, du moins par une parole qui glisse ou une pensée qui s'envole. Et c'est pourquoi, tant qu'on commande aux vices, la paix n'est pas complète : ceux qui résistent, on ne leur tient tête qu'en de périlleux combats, ceux qui sont vaincus, on n'en triomphe pas par une sécurité paisible, mais on ne les maintient que par une maîtrise toujours sur ses gardes. Au milieu donc de toutes ces tentations dont la divine Écriture dit en termes concis : « *La vie d l'homme sur terre n'est-elle pas une épreuve ?* (Jb 7, 1) », qui aurait la présomption de vivre sans avoir besoin de dire à Dieu : « *Remets-nous nos dettes* », sinon l'homme orgueilleux ? Vraiment, il ne serait pas grand, mais plein d'enflure et de bouffissure, celui qui résisterait par sa propre justice à celui qui dispense sa grâce aux humbles. Aussi est-il écrit : « *Dieu résiste aux superbes, mais aux humbles il donne sa grâce* » (Jc 4, 6).

Ici (*hic*), pour chacun, la justice c'est donc que Dieu commande à l'homme qui lui obéit, l'esprit de l'homme (*animus*) à son corps, et la raison aux vices, même s'ils résistent, que ce soit en les maîtrisant ou en leur tenant tête et que, en vue de cela, on demande à Dieu la grâce des mérites et le pardon des fautes et que l'on s'acquitte envers lui en lui rendant grâce pour les biens reçus.

Mais en cette paix finale à laquelle doit se référer en vue de l'obtenir notre justice, parce que, guérie par l'immortalité et l'incorruptibilité, notre nature n'aura plus de vice et que nul d'entre nous n'éprouvera plus de résistance, ni venant d'un autre, ni de lui-même, ce ne sera plus une affaire pour la raison que de commander à des vices qui ne seront plus ; mais Dieu commandera à l'homme, l'esprit au corps et la douceur et la facilité d'obéir seront alors aussi grande que le bonheur de vivre et de régner. Et cela, là-bas (*illic*), pour tous et pour chacun, sera éternel, et il sera certain que ce sera éternel et c'est pourquoi la paix de cette béatitude ou la béatitude de cette paix sera le plus grand bien.

Entre ici (*hic*) et là-bas (*illic*), pour parler comme Porphyre et comme Plotin avant lui pour distinguer le visible de l'invisible, le temporel de l'éternel, il y a pour nous la frontière de la

mort. C'est l'inconnu qui nous attend au-delà qui nous fait nous poser la question du sens de notre existence, une question pour laquelle nous serions tout à fait désorientés et livrés aux caprices de notre subjectivité si nous n'étions pas éclairés par la révélation de la bonne nouvelle du salut qui nous vient de Dieu, car c'est parce que, sans la lumière de cette révélation, nous sommes littéralement « perdus » que nous avons besoin d'être sauvés.

Mais ce besoin s'éclaire et se renforce par ce que nous pouvons imaginer que sera le sort des impies.

h) L'aboutissement de la mort des impies (XIX, 28)

XIX, 28. Par contre, pour ceux qui n'appartiennent pas à cette cité de Dieu, ce sera une éternelle misère, appelée aussi la seconde mort (Ap 2, 1), car là, il ne faut pas dire qu'elle vivra, l'âme exclue de la vie de Dieu, pas plus que le corps soumis à d'éternels tourments ; aussi cette seconde mort sera-t-elle plus cruelle que la première, puisque la mort ne pourra y mettre fin.

C'est à la paix que nous aspirons par nature, même en faisant la guerre, puisque nous voulons alors imposer notre paix à ceux qui n'en veulent pas, quitte à les réduire à néant en les exterminant. Mais déjà, les philosophes qui ne limitent pas l'existence humaine à cette vie et qui, comme Socrate, ont souci du « soin de l'âme », ouvrent la dimension du sens sans laquelle notre pensée, réduite à n'être qu'une puissance « calculante », aujourd'hui en rivalité avec l'intelligence artificielle, n'aurait plus de raison d'être. Cet au-delà de la mort est tout à fait « rationnel » et Kant, à la fin du XVIII^e siècle, avec les postulats de la liberté, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, pouvait encore parler avec assurance du jugement dernier, afin que justice soit rendue à chacun.

Mais, comme la misère est opposée à la béatitude, la mort à la vie, et la guerre contraire à la paix, n'est-il pas normal de se demander, la paix ayant été déclarée et louée comme appartenant aux fins des bons, quelle sorte de guerre au contraire peut bien être comprise comme relevant des fins des méchants ? En vérité, que celui qui pose cette question considère ce qu'il y a de funeste et de pernicieux dans la guerre et il n'y verra rien d'autre qu'affrontement et conflit des choses entre elles. Quelle guerre, en effet, plus acharnée et plus cruelle peut-on imaginer que celle de la volonté contre la passion et de la passion contre la volonté de telle sorte que leurs inimitiés ne puisse prendre fin par la victoire d'aucune d'entre elles et où la douleur s'attaque violemment à la nature même du corps de telle sorte qu'aucune ne cède à l'autre ? Ici, quand se produit un tel combat, ou bien la douleur triomphe et la mort efface la souffrance, ou bien la nature l'emporte et la santé chasse la douleur. Là-bas, au contraire, la douleur persiste pour torturer, et la nature subsiste pour souffrir, car ni l'une ni l'autre ne finiront pour que ne finisse pas le châtement.

Mais pour parvenir à ces fins, les unes enviabes et les autres redoutables, parce que les bons en vue des unes et les méchants en vue des autres passeront par le jugement, je traiterai de ce jugement dans le livre suivant, autant que Dieu me l'accordera.

Tel sera l'objet de notre prochaine séance.