

6. L'ECCLÉSIOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN

Ce titre est bien prétentieux car il devrait faire l'objet d'une thèse, comme celle du futur Benoît XVI, *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin*¹, soutenue en 1951 et qui a attendu 2017 pour être lisible en français. Une de ses phrases a particulièrement retenu mon attention : « *Il s'agit pour nous du chemin que le plus grand des docteurs de l'Occident a trouvé pour aller vers l'Église* » (p. 81). Reprenant la belle image du chemin, je distinguerai trois étapes, qui se complètent sans s'annuler l'une l'autre, dans l'approche par Augustin du mystère de l'Église.

Comme nous l'avons vu dans nos séances précédentes, l'Église a occupé une très grande place dans la vie, les paroles et les actes de saint Augustin, non seulement après qu'il fut devenu prêtre puis évêque, mais bien avant, dès son retour à la foi catholique dans laquelle il avait été initié par sa mère. Bien souvent, tout est déjà dans le commencement, et il est important de ne pas passer trop vite sur la période de sa conversion et de son retour à l'Église.

Augustin était alors dans la lumière que lui avait apportée sa lecture des néoplatoniciens. Ce sont eux qui lui ouvrirent *la voie de l'intériorité* qui fait encore pour nous tout le charme de ses *Confessions*, qu'il rédigea une dizaine d'années après son baptême, au tout début de son épiscopat. Il y relit devant Dieu, découvert « *plus intérieur à lui que lui-même* » (*Confessions* III,11), l'histoire de son retour d'enfant prodigue, ce qui le conduisit tout naturellement, par la suite, à vivre en moine – en « *serviteur de Dieu* » – avec ses compagnons à Thagaste, dans la maison qui avait été celle de ses parents, transformée en monastère.

La seconde période qui commence avec son ordination sacerdotale (391), suivie de son élévation à l'épiscopat (395), est marquée par sa confrontation à la réalité tragique d'une Église d'Afrique déchirée par le schisme donatiste, ce qui va le contraindre à envisager l'Église dans sa réalité proprement humaine, voire juridique, en raison de la pratique de l'excommunication. Il cultive alors *la voie du dialogue* en vue de refaire cette unité dont l'Église a absolument besoin, non seulement pour être crédible aux yeux des hommes, mais pour être elle-même dans sa vérité d'Église.

La troisième période correspond à la longue rédaction de *La Cité de Dieu*, entre 412 et 426, ce long traité dans lequel Augustin s'adresse aux païens, et aux chrétiens encore un peu païens, ce qui l'oblige à se représenter l'Église d'une tout autre manière, comme s'il éprouvait alors le besoin de faire la synthèse entre une Église purement intérieure et une Église instituée dans le monde.

1. La voie de l'intériorité

C'est en philosophe soucieux de comprendre le contenu de sa foi qu'Augustin est revenu au christianisme dans lequel, enfant, l'avait initié sa mère Monique, mais il y revint en adulte, après avoir reconnu en lui « *la vraie philosophie* ». Il faut savoir en effet que, dans les premiers siècles du christianisme, les intellectuels acquis au christianisme le vivaient comme l'école de la vraie sagesse, pas seulement comme une doctrine, mais comme un mode de vie. Quant à Augustin, c'est en lisant l'*Hortensius* de Cicéron qu'il entra en philosophie, mais non sans porter gravée dans son cœur une exigence toute particulière, puisque pour lui, la vie heureuse promise par la philosophie ne pouvait pas être sans Jésus « *dont il avait bu le nom avec le lait maternel* » (cf. *Confessions* III,8). C'est toute l'histoire de son retour qu'il résume, une dizaine d'années plus tard, devenu l'évêque d'Hippone, dans cette phrase inoubliable du début de ses *Confessions* : « *Tu nous a fait tournés vers toi et notre cœur et sans repos tant qu'il ne repose pas en toi* ».

¹ Joseph Ratzinger, *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, traduit de l'allemand par l'abbé Eric Iborra, Préface de Jean Marie Salamito, Artège, Lethielleux, 2017.

Mais nous avons vu comment son chemin vers la sagesse commença par une erreur : celle de lire la Bible en solitaire, alors qu'elle ne peut vraiment se comprendre qu'en Église, ce qui l'amena à une dizaine d'années d'errance chez les manichéens en qui, comme certains intellectuels de Carthage, il avait cru voir des chrétiens éclairés, et c'est dans cette erreur qu'il entraîna plusieurs de ses amis.

Comment s'en libéra-t-il ? D'abord, en philosophe, en discutant avec ses amis et en particulier avec Nebridius ; puis, à Milan, en écoutant la prédication de l'évêque Ambroise et en allant voir le prêtre Simplicien qui avait baptisé Ambroise ; et enfin par la lecture des « livres des platoniciens », c'est-à-dire des textes de Plotin et de Porphyre que quelqu'un lui avait procurés au printemps 386. Ces platoniciens que nous nommons « néoplatoniciens » sont à distinguer d'autres disciples de Platon qui passaient alors pour pratiquer le scepticisme – le doute, la suspension du jugement, le questionnement à la manière de Socrate –, probablement parce que c'était pour eux la seule manière de résister au matérialisme largement partagé par les autres écoles : c'est contre ces Académiciens qu'Augustin composa, durant l'automne 386, le premier traité qu'il ait conservé dans la liste de ses ouvrages, le *Contra Academicos* pour affirmer la possibilité de faire la vérité.

Or, ces livres ne firent pas que le libérer pour toujours du matérialisme manichéen : ils l'amènèrent à un approfondissement radical de sa foi chrétienne. Ainsi, d'après ce qu'il nous en dit au livre VII des *Confessions*, sa première tâche fut-elle de comparer la triade par laquelle Plotin explicitait sa conception de la divinité et la Trinité, telle qu'elle est présentée, du moins en partie, dans le Prologue de l'Évangile de Jean. Probablement parce que l'un des traités de Plotin avait pour titre : *Des trois hypostases qui ont rang de principes* (Traité 10 = *Ennéades* V,1), ce qui ne pouvait qu'attirer l'attention de quelqu'un qui avait appris que c'est ce mot « hypostases » qu'utilisaient les Pères grecs pour désigner ce que les latins nommaient « personnes » au sein de la Trinité. La formule de Nicée : « *une essence divine et trois hypostases* », avec ce grave malentendu venant du fait que les Latins traduisirent le grec *ousia* par *substantia*, un mot qui transcrit le mot grec « hypostase » (ce qui se tient en-dessous), alors que ce mot en grec tentait de dire trois « réalités », ce qui ne pouvait guère arranger les relations entre les Églises des deux parties de l'Empire devenu chrétien.

Que sont, chez Plotin, ces trois « réalités » divines ? D'abord, Principe des principes, il y a l'Un, ineffable, « au-delà de l'être »² – « l'au-delà de tout » que chantera admirablement Grégoire de Nazianze – ; puis de l'Un, que Plotin n'hésite pas à nommer « Père », procède l'Intellect (en grec *Noûs*) qui contient toutes les idées qui vont donner forme aux différents êtres et permettre de les connaître ; enfin, de l'Intellect procède l'Âme qui est le principe de tout ce qui vit, et n'est pas très loin de la définition de l'âme pour Aristote.

Pour Augustin comme pour bon nombre de penseurs chrétiens avant lui, l'Intellect, c'est le *Logos* de l'Évangile de Jean, que les Latins ont traduit par *Verbum* (Parole), mais c'est aussi le *Logos* des Stoïciens, la *Raison* qui donne forme aux choses et règle leur cours, ce qui n'est pas sans faire penser à l'Esprit qui vivifie. Mais derrière ces apparentes ressemblances se cachent de profondes différences. En effet, chez Plotin l'Âme procède de l'Intellect alors que dans le christianisme, l'Esprit procède du Père, mais sans être engendré par lui, comme le Fils, et il n'est pas non plus le Fils du Fils ! Au contraire, il y a une égalité de nature entre le Père, le Fils et l'Esprit, alors qu'il y a comme une déperdition dans les deux processions qui se suivent chez Plotin. Mais ce qui manque surtout, et qui est même présenté comme impensable chez les Platoniciens, c'est l'Incarnation et la Rédemption, puisque, pour eux, comme Paul en avait fait l'expérience devant l'Aréopage d'Athènes (Ac 17), la sagesse ne peut consister qu'à fuir le corps pour libérer l'âme immortelle qui s'y trouve prisonnière, et non pas à passer par la mort avec le Christ pour ressusciter avec lui.

Toutefois, malgré ces importantes différences, il reste que l'explication de la chute des âmes ne pouvait que séduire le jeune Augustin redevenu catéchumène après son passage chez

² Formule de Platon pour parler du Bien, au-delà de l'essence (*République* VI, 509 b *epekeina tès ousias*)

les manichéens. Voici ce qu'il a pu lire dans ce même *Traité 10* de Plotin, et qui se retrouvera dans sa manière de parler du péché.

Plotin, Traité 10 (Ennéades, V,1)

1. D'où vient donc que les âmes ont oublié Dieu leur père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? Le principe du mal pour elles, c'est l'audace, la génération, la différence première, et la volonté d'être à elles-mêmes. Joyeuses de leur indépendance, elles usent de la spontanéité de leur mouvement pour courir à l'opposé de Dieu : arrivées au point le plus éloigné, elles ignorent même qu'elles viennent de lui : comme des enfants, arrachés à leurs pères, et élevés longtemps loin d'eux, s'ignorent eux-mêmes et ignorent leurs pères. Ne le voyant plus et ne se voyant plus elles-mêmes, elles se méprennent sur elles-mêmes parce qu'elles ignorent leur origine. Et elles estiment les autres choses et toutes plus qu'elles-mêmes ; tout les frappe d'étonnement, les passionne et les tient en suspens ; et elles rompent elles-mêmes autant qu'elles peuvent, avec les choses dont elles se sont éloignées par mépris pour elles-mêmes ; si bien que la cause de leur totale ignorance de Dieu se trouve être leur estime pour les choses d'ici-bas et leur mépris d'elles-mêmes. Car poursuivre et admirer une chose, c'est, pour celui qui l'admire et la poursuit, se reconnaître inférieur à elle ; se plaçant plus bas que les choses sujettes à naître et à périr, se croyant la plus méprisable et la plus mortelle des choses qu'il trouve, jamais elles ne pourraient se mettre dans l'esprit la nature et la puissance de Dieu.

Augustin remplacera l'audace par l'orgueil et introduira le « libre-arbitre de la volonté », pour rendre compte du refus par l'homme, et avant lui par les mauvais anges, de ce qui seul pourrait concourir à son véritable bien. Mais outre l'oubli de son origine dont parle ici Plotin – l'oubli de sa dépendance essentielle par rapport à son Créateur – et l'urgence de revenir à la maxime socratique du *Connais-toi toi-même*, afin de ne pas se confondre avec les choses extérieures, voire de ne pas se considérer comme valant moins qu'elles, Augustin y trouvera de quoi comprendre comment les Romains ont pu se fabriquer leur dieux pour faire de leur religion, jusqu'aux temps chrétiens, le ciment de l'empire³. Pour Augustin, non seulement toute âme humaine est liée à un corps pour constituer une personne, mais elle est dotée du libre-arbitre, c'est-à-dire de la capacité de choisir ce qu'elle va faire en fonction de l'idée qu'elle se fait des choses et d'elle-même. D'où l'importance de ce traité *Du Libre-arbitre* pour comprendre la pensée d'Augustin. Cela pour dire, non pas qu'Augustin ne se serait pas converti s'il n'avait pas lu Plotin, mais seulement qu'il a trouvé dans les écrits de Plotin de quoi comprendre rationnellement, de sorte que tout homme puisse l'entendre, ce que Jésus nous enseigne dans la parabole du Fils Prodigue, mais non sans y ajouter la miséricorde du père courant à la rencontre de son fils dès qu'il l'aperçoit revenir.

Pour le moment, nous en sommes à l'idée que pouvait se faire Augustin de cette Église dans laquelle, encore catéchumène, il était venu prier avec des chrétiens et dans laquelle il reçut le baptême dans la nuit de Pâques 387. Durant l'année qui suivit son baptême et durant laquelle en raison de la guerre de Théodose contre l'usurpateur Maxime, au lieu de rentrer en Afrique comme il l'avait décidé, il dut se résigner à un second séjour romain, Augustin écrivit un traité *Sur les mœurs de l'Église catholique et sur les mœurs des manichéens*. Il y dénonçait l'hypocrisie de ses anciens amis, tout en présentant l'Église catholique comme la meilleure éducatrice des hommes (I, 62-63), ce qui revenait à dire la responsabilité des hommes dans la conduite de leur existence, alors que les manichéens ne les voyaient que comme des jouets dans la lutte que se livraient deux puissances surhumaines, le bien et le mal, la lumière et les

³ Au sujet de la nécessité pour l'âme de se connaître, voir le Livre X du *De Trinitate*, et pour la critique de la religion romaine les premiers livres de *La Cité de Dieu*.

ténèbres. Pour le « serviteur de Dieu » qu'il avait décidé d'être, avec ses amis, l'important était la rectitude morale de sa propre vie, mais surtout sa relation avec Dieu.

Cependant, vers 389-390, une fois rentré en Afrique Augustin eut la douleur de perdre son fils, Adéodat, qui vivait avec lui et c'est à sa mémoire qu'il composa *Du Maître*, un dialogue fictif dans lequel toutes les pensées qu'il lui prêtait auraient pu être de lui (cf. *Confessions* IX,14). C'est dans ce livre composé avant son ordination sacerdotale que l'on peut trouver de la manière la plus explicite ce que nous pouvons appeler la voie de l'intériorité.

Le point de départ du traité est : pourquoi parle-t-on ? La réponse est : pour apprendre ou pour enseigner et c'est ainsi que l'on en vient à parler du « Maître intérieur » qui seul peut nous apprendre quelque chose, les maîtres extérieurs ne faisant que nous orienter vers lui, car comment apprendre ce que l'on n'a pas vraiment « compris » ? Mais on y trouve aussi, et c'est pourquoi nous en parlons ici, la présentation de ce que l'on pourrait appeler une Eglise de l'intériorité.

Le Maître §2 (390)

§2. [...] Dieu, pour nous donner ce que nous désirons, n'a besoin ni de rappel, ni qu'on le lui apprenne. En effet, celui qui parle donne au-dehors un signe de sa volonté par un son articulé ; mais Dieu doit être cherché et prié dans les profondeurs mêmes de l'âme raisonnable qu'on appelle l'homme intérieur. C'est là en effet, qu'il a voulu que soient ses temples. N'as-tu pas lu chez l'Apôtre : *Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous* (1 Co 3,16) et que : *le Christ habite l'homme intérieur* (Ep 3,17). Et n'avez-vous pas été avertis par le prophète : *Parlez dans vos cœurs et repentez-vous dans vos chambres : offrez un sacrifice de justice et ayez confiance dans le Seigneur* (Ps 4,5-6). Où penses-tu offrir un sacrifice de justice, sinon dans le temple de ton esprit (*mentis*) et dans la chambre de ton cœur ? C'est là qu'il faut offrir un sacrifice, et là qu'il faut prier. C'est pourquoi quand nous prions nous n'avons pas besoin de langage, c'est-à-dire de mots qui s'entendent, sinon peut-être comme le font les prêtres qui signifient leur pensée, non pour que Dieu, mais pour que les hommes l'entendent, afin que par ce rappel ils soient dans un certain consensus (*consensione quadam*) suspendus à Dieu.

La première chose à souligner, c'est que pour le « serviteur de Dieu » qu'était alors Augustin, le véritable culte est tout intérieur : pour chacun, le temple de Dieu n'est nulle part ailleurs que dans son cœur, ce qui est en rupture totale avec les pratiques tout extérieures des manichéens. De plus, Dieu étant omniprésent et omniscient, sachant tout ce dont nous avons besoin avant même que nous ne le lui demandions, nous pourrions nous contenter d'une prière silencieuse, si nous-mêmes n'avions pas besoin de mots pour fixer notre attention.

Mais une seconde idée s'impose, c'est le regard du fidèle laïc qu'était encore Augustin sur la fonction du prêtre qu'il évitait soigneusement de devenir. Cette fonction est d'unifier l'assemblée dont il conduit la prière en fixant son attention, non pas sur sa personne, mais sur Dieu.

Cependant, à cette époque, deux autres notions habitent son esprit : la charité et l'unité.

La charité apparaît plusieurs fois dans le traité sur *les Mœurs de l'Église catholique* composé à Rome, avant son retour en Afrique : elle doit être « *le but de tous nos desseins* » (I,13). En effet, « *il est impossible que celui qui aime Dieu ne s'aime pas lui-même* » – autrement dit qu'il ne veuille pas ce que Dieu veut pour lui –, et « *le degré le plus sûr, pour parvenir à l'amour de Dieu, c'est l'amour de l'homme pour ses semblables* » (I,48) si bien que – on appréciera la beauté des images ! – « *l'amour du prochain est la source même et comme le berceau de l'amour envers Dieu* » (I,50).

Quant à l'unité, il en est très fortement question dans le dialogue *De l'Ordre*, qu'il composa à Cassiciacum, et donc avant son baptême. En effet, tout nombre peut se définir comme l'unité d'une multiplicité. Par exemple, c'est parce que 7 forme un tout différent de cet autre tout que forme 6, qu'on peut les distinguer l'un de l'autre, ce qui revient à dire que la

fonction de la raison, au sein de l'âme humaine, est précisément de discerner et d'unifier autrement dit, de purifier avant d'unifier. Et nous le savons bien : il n'est pas possible de dialoguer de manière efficace avec quelqu'un si on ne parle pas de la même chose, même si c'est à partir de points de vue différents. Et qu'est-ce que la contradiction, sinon l'impossibilité, ou le refus d'unifier sa pensée pour la présenter et lui donner son efficacité ?

L'Ordre II,48

Qu'en est-il de l'arbre ? Aurait-il pu être un arbre, sans être un ? Et les membres de n'importe quel animal, et ses viscères et tout ce qui entre dans sa constitution ? Certainement, s'ils divorçaient de l'unité, ce ne serait plus un animal. Que cherchent les amis sinon à s'unir ? Et plus ils sont unis, plus ils sont amis. Un peuple c'est l'unité d'une cité que la division met en danger ; et qu'est-ce que la dissension sinon la perte du sentiment de l'unité ? D'une multitude de soldats on fait une seule armée et une multitude est d'autant moins susceptible d'être vaincue qu'elle s'est réunie pour former un tout. [...] Qu'en est-il de tout amour ? N'est-ce pas de vouloir ne faire qu'un avec ce qu'on aime et si l'on y parvient n'être plus qu'un ? Le plaisir lui-même ne tire pas son intense délectation d'autre chose que du fait que les corps qui s'aiment s'unissent pour ne faire qu'un. D'où vient que la douleur est pernicieuse ? C'est qu'elle tend à dissocier ce qui était un. Aussi est-il fâcheux et dangereux de devenir un avec ce dont on peut être séparé.

Voilà un texte qui pourrait être de Plotin, pour qui un être n'est vraiment lui-même qu'en se tournant et en tendant vers l'Un. Mais cette tendance est déjà présente dans tout individu, puisque comme son nom l'indique, un individu ne peut supporter la division. Et nous voyons toute l'importance de ce principe appliqué à l'Église. Sans unité, il ne peut pas y avoir Église

Intériorité, charité et unité, telles sont les trois notions qui travaillent l'âme du jeune Augustin : un beau programme pour un chrétien, trois notions qui vont bientôt inspirer son action.

2. La voie du dialogue en quête de vérité dans la charité

Dans cette deuxième période, Augustin devenu prêtre (391) puis évêque (395) mobilise toute son énergie pour tenter, avec les donatistes, de mettre fin au schisme, un schisme dont ses écrits antérieurs ne parlent pas, sans doute parce qu'il ne se sentait pas concerné étant donné : son enfance à Thagaste, ville redevenue catholique, sa longue errance chez les manichéens, son séjour en Italie et, enfin, sa vie monacale à Thagaste avec ses compagnons...

Profondément marqué par le chapitre 13 de *la Première lettre aux Corinthiens* – « Si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » –, il en tire la conséquence que sans l'unité de la charité, l'Église ne peut pas être vraiment l'Église : elle peut-être une ONG, comme le dira le pape François, mais ce n'est pas l'Église que le Christ a voulue une « pour que le monde croie » (cf. Jn 17,1). Or la charité, ce n'est pas d'abord l'amour des hommes entre eux – cet amour, quand il se manifeste, n'en est que le reflet –, mais c'est l'amour qui vient de Dieu et nous permet de nous aimer selon Dieu, grâce à Dieu.

Devenu prêtre en janvier 391, Augustin doit compléter sa formation théologique déjà commencée avec ses amis dans l'étude des Écritures, mais l'on peut penser que c'est à cette époque qu'il prit connaissance de ce que les grands théologiens africains – car la théologie latine est née en Afrique – avaient pu dire au sujet de l'Église : Tertullien qui lui donna son vocabulaire, mais surtout Cyprien et son traité *De l'Unité de l'Église*. Et il eut la chance de trouver dans le *Traité contre les donatistes* d'Optat de Milève achevé vers 385, de précieux renseignements sur les débuts et l'histoire du schisme. Il fut d'ailleurs lui-même témoin, au temps de son ordination sacerdotale, du schisme maximianiste à l'occasion de la succession de Parménien, primat donatiste depuis 362. À l'image de ce qui s'était passé au tout début du schisme où avait été refusée par certains évêques l'élection du diacre Cécilien pour succéder au primat d'Afrique, celle de Primien pour succéder à Parménien le fut par quelques évêques

conduits par Maximien, et ce schisme dans le schisme ne prendra fin qu'en 394 au concile donatiste de Bagaï au profit de Primien.

Quant au schisme donatiste qui, en 313, avait blessé l'Église d'Afrique, il était bien pire que n'avaient pu l'être les persécutions qui restaient sa principale référence, puisque l'Église des *confessores* (confesseurs de la foi), rejetait la *Catholica*, soutenue par l'Empereur, comme étant celle des *traditores* qui avaient livré les livres saints et les objets du culte aux autorités impériales. À l'exception de quelques villes dont Thagaste redevenue catholique, chaque ville avait donc deux Églises et donc deux évêques de sorte qu'il n'était plus possible de répondre à la question : *Où est l'Église ?* par la formule de Cyprien : « *Là où est l'évêque, là se trouve l'Église* ». Face à Parménien, Optat de Milève avait trouvé cette réponse : l'Église est dans la communion avec l'unique siège qui puisse faire autorité, celui de Rome. En effet, les évêques n'étant pas alors comme de nos jours nommés par le pape, mais élus localement par leur clergé, la catholicité était signifiée par des lettres de communion échangées entre les évêques, dont celui de Rome, lui-même élu par son presbyterium. Mais le nom de l'évêque de Rome prenait place dans une liste remontant jusqu'à Pierre et connue des autres Églises, ce qui fondait sa légitimité⁴. Ainsi, selon la formule de Joseph Ratzinger, l'évêque de Rome devenait « *l'indicateur fiable de la communion avec l'Église entière* » (p.156). D'où la vaine tentative des donatistes d'installer l'un de leurs évêques à Rome...

Mais, pour Augustin, l'Église fondée par le Christ ne pouvait pas se limiter au morceau de terre africain, dans lequel prétendaient l'incarner les donatistes, puisque, selon les paroles du Ressuscité aux disciples d'Emmaüs il fallait « *que le repentir et le pardon des péchés soient prêchés en son nom à toutes les nations à commencer par Jérusalem* » (cf. Lc 24,47). L'Église du Christ a donc vocation de réunir tous les peuples pour que les hommes vivent selon Dieu. Bien plus, anticipant sur *La Cité de Dieu*, Optat disait déjà que « *la fraternitas déborde les frontières de l'Église divisée et englobe tous ceux qui ont part à l'unique naissance spirituelle* » (Ratzinger p. 169), c'est-à-dire le baptême sacramentel, lequel pour Augustin, peut être remplacé par celui du sang, dans le martyre, et même, comme en témoigne le salut du bon larron (cf. Lc 23,46) quand le rite est impossible, par le baptême de désir⁵.

Mais les donatistes avaient rompu la paix qui ouvre à la communion eucharistique et Augustin ne pouvait pas ne pas tenir compte de ce divorce qui s'était creusé entre les deux Églises. Il se devait d'ouvrir les cœurs à la charité sans laquelle il ne pouvait y avoir ni de paix juste, ni d'unité véritable et, pour cela, la seule autorité à laquelle les deux camps devaient se soumettre pour pouvoir se réconcilier étant celle de l'Écriture, il ne pouvait utiliser que le dialogue et la persuasion.

Mais la violence était là qui, ne serait-ce que par l'intimidation, rendait ce dialogue pratiquement impossible au point que, comme nous l'avons vu dans notre séance précédente, il ne pouvait pas ne pas avoir recours aux autorités civiles dont la fonction est de maintenir ou de rétablir l'ordre public. Cependant, si ce recours à la force publique est nécessaire pour mettre fin aux violences qui venaient principalement de l'autre camp, il ne fallait certainement pas en attendre des conversions qui, forcées, auraient « *transformé de vrais donatistes en de faux catholiques* » ! Mais il ne s'agissait pas non plus, en gardant le silence, de se rendre complice des violences subies. Une telle attitude était bien différente de celle des donatistes qui, dès les débuts du schisme, avaient tenté vainement de mettre la puissance publique au service de leur cause, cette puissance à laquelle ils n'obéissaient plus dès qu'elle leur était défavorable. C'est ainsi qu'ils avaient fait de l'unité de l'Église une affaire politique, ce qui d'ailleurs apparaissait d'autant plus « naturel » que le christianisme était censé prendre la

⁴ Rappelons que le pape François est au 266^e rang.

⁵ Augustin le soutient dans *Du baptême contre les donatistes*, IV, 22, 29 : « *Après y avoir mûrement réfléchi, je crois pouvoir affirmer que le martyre pour le nom de Jésus-Christ n'a pas seul le privilège de suppléer le baptême, mais qu'on doit en dire autant de la foi et de la conversion du cœur, quand il est absolument impossible de recourir à l'administration du baptême* ».

relève de la religion civile qui, pendant des siècles, avait constitué le ciment de l'unité de l'Empire. On était donc passé de l'exigence morale, tout intérieure, de s'unifier en soi-même et avec les autres, à la recherche d'une unité juridique, tout extérieure, car, surtout pratiquée par les donatistes, l'excommunication était supposée garder « l'Église des purs » de toute contamination par les pécheurs, ou d'avoir l'air de s'en faire les complices. Mais c'était oublier que l'Église est un corps mixte, composé de justes et de pécheurs et que, selon la parabole de l'ivraie et du bon grain, c'est seulement à la fin des temps, que Dieu et lui seul procédera au tri. En attendant, et tout en demandant chaque jour au Père « remets-nous nos dettes », il revient à chacun, non seulement, à défaut de pouvoir les changer, de supporter les autres tels qu'ils sont, mais d'abord de travailler à sa propre conversion.

Mais les temps avaient changé. Au temps de Tertullien, les chrétiens, pour le rester, devaient résister aux pressions de l'empire païen qui les persécutait et c'est précisément en référence à cette époque qu'aux « temps macariens » (343-348) durant lesquels l'Empire essaya de rétablir la paix dans l'Église africaine, les donatistes pouvaient encore tenir le langage des chrétiens persécutés : « *Quoi de commun entre l'empereur et l'Église ?* ». Mais, au temps d'Augustin, l'Empire était devenu chrétien et l'on pouvait espérer voir s'établir sur terre sinon le Royaume de Dieu annoncé par le Christ, du moins quelque chose qui lui ressemblerait, comme on le rêvera encore des siècles plus tard, quand, selon Raoul Glaber, un moine du début du XI^e siècle, l'Europe se couvra « d'un blanc manteau d'églises ». On pouvait croire que la promesse faite à Abraham de bénir en sa postérité toutes les nations de la terre (cf. Gn 22,18) était en train de se réaliser, car Paul avait pris soin de préciser que cette descendance au singulier (Ga 3,16) ne pouvait être que le Christ et donc que l'Église née de lui. D'où ce message d'Augustin à Pétilien, qui sera plus tard l'un des sept porte-parole donatistes à la conférence de Carthage de 411 :

Augustin, *Contre les Lettres de Pétilien* II,20

Tel est l'héritage duquel vous êtes étrangers ; tel est l'héritier auquel vous résistez. Peut-il donc épargner le Christ marchant sur la terre, celui qui le contredit siégeant dans le ciel ? Vous ne comprenez donc pas qu'en nous attaquant, c'est sa parole que vous attaquez. L'univers chrétien lui est promis, et on le croit ; la chose s'accomplit et on dit le contraire. Réfléchissez donc, je vous prie, à ce que vous auriez dû subir pour une telle impiété ; et pourtant, si vous avez souffert quelque chose, je l'ignore, mais je ne l'ai ni vu, ni infligé. Toi qui aujourd'hui ne subis pas la violence de ma persécution, donne-moi donc la raison de ta séparation. Mais de nouveau comme souvent, tu diras : ce que tu ne prouves pas ne concerne personne ; et si tu le prouves, cela ne me concerne pas.

Pourquoi donc refuser l'Église – « *le Christ marchant sur la terre* », distinguée de la Tête de cette Église qu'il est lui-même, dans le ciel – destinée à sauver tous les hommes de leurs péchés ? Notons déjà que si ce refus est possible c'est qu'on entre dans l'Église librement, en demandant le baptême, toute contrainte ne pouvant faire que de faux chrétiens. Et il importe dans ces quelques lignes de distinguer le « vous » qui désigne tous les donatistes et le « tu » qui appelle Pétilien à la réflexion et à la responsabilité. Par là, Augustin ouvre un dialogue : il s'adresse à quelqu'un qu'il juge capable de lui répondre et non à une masse anonyme qui se retranche toujours derrière ce que pensent les autres. Mais l'attitude de Pétilien, et celle de son Église, a pour cause l'orgueil qui consiste à se détourner de Dieu, comme l'expliquait déjà Augustin dans son tout premier commentaire de la *Genèse* destiné aux manichéens, à propos de cette source qui sortait de terre et irriguait toute la terre (cf. Gn 2,6), ce qui, entendu littéralement, défie l'imagination !

Sur la Genèse contre les manichéens II,6

Or quand l'âme était irriguée par l'eau d'une telle source, elle n'avait pas encore par orgueil jeté dehors l'intérieur de son être ; car « *le commencement de l'orgueil de l'homme est de se détourner de Dieu (apostatatare a Deo)* » (Si 10,14).

Et parce que l'enflure de l'orgueil l'a jetée dans les choses extérieures, elle a cessé d'être irriguée par sa source intérieure et a subi à juste titre le reproche contenu dans ces paroles du prophète : « Pourquoi s'enorgueillit ce qui est terre et cendre? Parce que durant sa vie il a jeté dehors l'intérieur de son être » (Si 10,9-10) Qu'est-ce, en effet, que l'orgueil, sinon, une fois abandonné le tribunal secret de sa conscience (*deserto secretrio conscientiae*), la volonté de paraître au dehors ce que l'on n'est pas ?

Tel fut en effet, en langage imagé, la raison profonde de cette désobéissance du premier homme – du premier couple – qui se solda par la désorientation de toute l'humanité qui allait naître de lui, car ne pas tenir compte de Dieu, cela ne revient-il pas à prendre sa place ? Ou encore, à se soumettre à des dieux de notre fabrication et qui ne sont que la projection de nos passions et de nos misères ? Ce qui ici est déserté, ce n'est pas seulement Dieu, c'est le tribunal de la conscience, car le *secretarium* était le lieu où l'on se retirait pour délibérer.

Or, dans le fanatisme de « l'Église des martyrs » il y avait quelque chose comme la volonté de « mettre l'État dans l'Église » (comme si elle devait se le soumettre !) alors que, depuis la venue des « temps chrétiens », l'Église, en tant qu'institution visible, avait trouvé sa place dans l'État : celle de l'ancienne religion civile. Les églises avaient remplacé les temples païens et Rome n'était plus Babylone, mais bien plutôt le Liban d'où était appelée à venir l'épouse du Christ (cf. Ct 4,8) puisque c'est de l'Empire, mais aussi des peuples barbares, qu'allait naître de nouveaux enfants à l'Église.

D'autre part, conformément à la doctrine paulinienne, « tout pouvoir vient de Dieu » (Rm 13,1 sq.), et l'Empire était donc voulu par Dieu pour « tenir » les hommes dans la justice et, en limitant les excès de leurs passions, leur permettre de vivre en paix. Le pouvoir était donc conforme à la volonté de Dieu et c'est par orgueil que Donat s'était dressé contre Constantin coupable à ses yeux d'avoir reconnu comme la véritable Église, celle qui avait vocation à se répandre sur toute la terre ! La sagesse pour l'Église n'était-elle pas de rester à sa place, car s'opposer au pouvoir politique cela ne l'aurait-elle pas rendue elle-même politique ? En vérité, chacune des deux institutions doit garder son autonomie. D'où cette remarque de Joseph Ratzinger : « Il est tout à fait clair que l'absorption de la religion dans l'appareil d'État aurait signifié sa paganisation. De même que sa judaïsation, car dès lors que le *populus romanus* se comprend comme peuple élu, et tient les barbares pour οὐ λαός [en grec, un non-peuple], qu'est-ce qui le différencie encore des Juifs ? »⁶. Mais que devient alors le salut apporté par le Christ à tous les hommes ? Cette doctrine encore embryonnaire va trouver sa clarification dans *La Cité de Dieu*, écrite à destination des païens.

3. La voie de la patience et de l'espérance

Ce titre me semble résumer l'enseignement sur l'Église qu'un chrétien peut recevoir de sa lecture de *La Cité de Dieu*, ce vaste ouvrage de vingt-deux livres qui fait l'histoire de deux cités qui, inévitablement entremêlées dans le cours de l'Histoire humaine, se révéleront à la fin des temps, quand les hommes ne pourront plus rien changer à ce qu'ils auront fait, être celle de Dieu et celle du Diable.

Les dix premiers livres de ce traité sont une réponse aux païens qui tenaient le christianisme, devenu religion d'État, pour responsable de la chute et du sac de Rome en août 410 par les Wisigoths. On y trouve une critique en règle de la fabrication de leurs dieux par les Romains, suivie, par contraste, d'une présentation du Dieu des Chrétiens et de leur Christ, unique médiateur entre Dieu et les hommes. C'est à la fin de cette première section du traité qu'est introduite l'Église, signe en ce monde de la cité de Dieu, mais sans que l'on puisse la confondre avec elle, en raison des pécheurs qui sont en elle et des saints qui sont en dehors. Nous verrons en quoi ce mélange est une perpétuelle invitation à la patience et que cette

⁶ J. Ratzinger, *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, p. 177.

patience n'est pas sans lien avec la passion du Christ. Quant à l'espérance qui nourrit cette patience, nous verrons comment elle se fonde dans l'histoire de la cité de Dieu en cours de constitution, telle qu'elle est décrite dans les douze livres suivants.

Mais commençons par les toutes premières lignes de ce traité :

La Cité de Dieu, Préface du Livre I :

I,1. La très glorieuse Cité de Dieu⁷, que ce soit dans le cours du temps où elle voyage en étrangère, vivant de la foi (cf. Ha 2, 4), au milieu des impies, ou dans cette stabilité de l'éternelle demeure qu'elle attend maintenant dans la patience (cf. Rm 8, 25) jusqu'au jour où la justice sera changée en jugement (Ps 93, 15), quand, par son excellence, elle aura remporté l'ultime victoire et obtenu la paix parfaite, tel est bien, mon très cher fils Marcellinus, l'objet de cet ouvrage que j'ai entrepris à ta demande. Cette cité, je me suis engagé envers toi⁸ à la défendre contre ceux qui ont préféré leurs propres dieux à son fondateur. Grande et difficile tâche ! Mais Dieu est notre aide (Ps 61, 9).

Je sais en effet de quelles forces j'ai besoin pour démontrer aux orgueilleux combien est grande la force de l'humilité, par laquelle, non par l'usurpation de l'orgueil humain, mais par un don de la grâce divine, sont dépassées toutes les grandeurs terrestres rendues inconstantes par la mobilité du temps. En effet, le roi et fondateur de cette Cité dont nous avons résolu de parler a révélé dans les Écritures de son peuple le décret de la Loi divine: Dieu résiste aux orgueilleux et donne sa grâce aux humbles (Pr 3,34)⁹. Mais ce qui vient de Dieu, l'âme enflée d'un orgueil présomptueux tente de se l'approprier et se complaît dans cet éloge : « épargner ceux qui se soumettent et dompter les superbes » (Virgile, *Énéide*, VI, 853). C'est donc de la cité de la terre qu'il faudra aussi parler, elle qui, en voulant tout dominer, et alors que les peuples lui sont soumis, est elle-même dominée par la passion de dominer (*dominandi libido*) ; et je le ferai, autant que je le pourrai, sans rien omettre du plan (*ratio*) de cet ouvrage.

Pour Augustin, la cité terrestre, c'est Rome et son Empire, en train de réaliser l'unification de l'humanité alors connue, en s'intégrant peu à peu les peuples barbares. Mais, « dominée par sa passion de dominer », cette cité est fragile et, comme toute construction humaine, un jour, elle connaîtra sa fin. Augustin ne la nomme pas par son nom, mais par une citation de Virgile qui, en quelques mots, anticipait sur toute la politique de Rome : « épargner ceux qui se soumettent et dompter les superbes ». Par contraste, la cité de Dieu, elle, est assurée de l'éternité.

Comment faire du christianisme le responsable du sac de Rome alors que les barbares qui en furent les acteurs durant trois jours, étaient ariens¹⁰ et qu'ils respectèrent la vie de ceux qui, chrétiens ou non, s'étaient réfugiés dans les églises de la ville ? Si les Romains et leurs assaillants étaient chrétiens, c'est peut-être qu'il s'agissait uniquement de politique et non d'une lutte entre des dieux, car le vrai Dieu se situe bien au-delà des disputes qui divisent les hommes. Et de fait, le wisigoth Alaric était un barbare qui, ayant soutenu les légions romaines contre d'autres barbares, attendait sa récompense de la part de Rome, à la manière de cet autre barbare, Stilicon, qui, en 395, à la mort de Théodose dont il avait été le général en chef, avait reçu la régence de l'Empire durant la minorité des deux héritiers de l'empereur : Arcadius (18 ans) et Honorius (10 ans). Augustin n'hésite pas à montrer que, bien avant le christianisme, les dieux de Rome n'avaient pas mieux réussi à préserver la ville de ses ennemis. Mais qu'en est-il du Dieu des chrétiens ?

⁷ *Gloriosissimam civitatem Dei...* Cf. Ps 86, 3: « Des choses glorieuses ont été dites de toi, Cité de Dieu ».

⁸ Cf. *Lettres* 136,3 (de Marcellin à Augustin) et 138,4 et 20 (d'Augustin à Marcellin)

⁹ Cf. Cité en Jacques 4,6, et en 1 Pierre 5, 5

¹⁰ Des chrétiens qui refusaient l'égalité en divinité du Père et du Fils.

1. Au sujet du vrai Dieu et de sa providence

Loin d'être indifférent à ce que deviennent les hommes, Dieu les laisse agir et assumer les conséquences de leur actes de telle sorte qu'ils puissent se corriger eux-mêmes et apprendre à s'entendre entre eux pour vivre mieux. Mais cela, toujours dans le provisoire, car c'est seulement après la mort de chacun, et pour tous à la fin de l'Histoire, quand nul ne pourra plus rien changer à ce qu'il aura fait, qu'aura lieu le Jugement définitif, qui rendra à chacun ce qu'il mérite. C'est donc dans un but éducatif, pour que nous nous préparions à ce qui ne passera pas, que tout est voulu, ou du moins permis, par Dieu :

Cité de Dieu, I. 8,1 [...] La patience de Dieu invite les méchants à la pénitence, comme le fouet de Dieu apprend aux bons la patience. Pareillement, la miséricorde de Dieu embrasse les bons pour les reconforter, comme la sévérité de Dieu saisit des méchants pour les punir. Il a plu, en effet, à la divine Providence de réserver, pour l'avenir, aux bons des biens dont les méchants ne jouiront pas, et aux méchants des maux dont les bons ne souffriront pas. Quant aux biens et aux maux temporels, il a voulu qu'ils soient communs aux uns et aux autres, pour qu'on ne désire pas trop avidement ces biens qu'on voit les méchants eux-mêmes posséder et pour qu'on n'évite pas comme une honte les maux dont les bons, eux aussi, sont le plus souvent affligés.

Voilà un beau commentaire de la notion chrétienne de Providence qui, à la différence de ce que pouvaient en dire les païens, nous oriente des biens de ce monde vers ceux qui ne passeront pas. En effet, Dieu fait lever son soleil et pleuvoir sur les bons comme sur les méchants, mais il rendra à chacun selon ses actes. C'est ainsi que « *celui qui vit de la foi* » fera une tout autre lecture des événements que celui qui ne vit qu'en vue de ce monde et agit comme si lui-même et ce monde ne devaient jamais passer. En effet, selon la logique de ce monde, nous voulons bien d'un dieu à notre service, mais certainement pas d'un dieu qui ne servirait à rien ! Or, pour Dieu, les biens et les maux de cette vie ont un double but : celui de nous permettre de distinguer par leurs fruits, et pour autant qu'ils dépendent de nous, les actes bons des actes mauvais, mais, surtout à partir de ce qui ne dépend pas de nous, celui de nous faire désirer ce qui ne cessera pas, ce bien qui nous comblera sans générer cet ennui qui, dans notre vie mortelle, accompagne le désir de passer à autre chose. En effet, nous aurons pour toujours ce à quoi nous sommes prédestinés : vivre avec Dieu. Et, pour qui vit de la foi, cette vie éternelle commence dès maintenant.

La foi chrétienne ne se fie pas à des dieux de notre fabrication, mais au Créateur du ciel et de la terre, absolument transcendant au monde puisque, sans lui, rien ne serait. Rien à voir avec les dieux de Rome qui, loin de protéger la cité, avaient plutôt besoin eux-mêmes d'être protégés ! Pour en faire l'inventaire, Augustin reprend la classification de Varron et ses trois théologies : fabuleuse – celle des poètes –, naturelle – celle des philosophes – et civile – celle de la cité – (VI,5-7). Cela n'avait rien d'anormal, car, jusqu'à une époque très récente, aucune cité ne pouvait être, ni se dire, « sans religion ». Ce qui ne veut pas dire que nous soyons absolument devenus sans dieux, car il suffit de voir le culte rendu de nos jours à ce que nous nous gardons bien de nommer « dieu » : la toute-puissance, l'argent, le plaisir...

D'où ce rappel de la nature du vrai Dieu :

VII, 30 [...] Tout entier partout, il n'est limité par aucun espace, retenu par aucune entrave ; absolument indivisible, absolument immuable, il emplit le ciel et la terre d'une puissance présente, non d'une nature indigente. Aussi gouverne-t-il tout ce qu'il a créé, de manière même à laisser chacune de ses créatures déclencher elle-même et diriger ses propres mouvements. Certes, elles ne pourraient rien être sans lui, mais elles ne sont pas ce qu'il est. Il agit aussi beaucoup par l'entremise des anges, mais lui seul est la source de la béatitude des anges. De même, si dans certains cas, il envoie des anges aux hommes, ce n'est pas toutefois par les anges,

mais par lui-même qu'il fait le bonheur des hommes, comme il fait celui des anges.
C'est de cet unique et véritable Dieu que nous espérons la vie éternelle.

Dieu n'a pas besoin de nous, mais c'est nous qui avons besoin de lui. Et c'est lui qui nous sauve du malheur d'être séparé de lui pour avoir agi selon notre idée et non selon sa volonté.

Comment nous sauve-t-il ? D'abord par l'intelligence qu'il nous a donnée et par laquelle, tenant compte des conséquences de nos actes, nous pouvons nous corriger de nos erreurs et apprendre à mieux vivre ensemble. C'est pourquoi il ne veut surtout pas agir à notre place, au risque de nous laisser croire à son indifférence ou à son inexistence. Et pourtant il est là, transformant de l'intérieur la vie de ceux qui se tournent vers lui. Ce n'est pas lui qui a voulu Auschwitz, mais il l'a permis pour que les hommes puissent réaliser de quelle monstruosité ils étaient capables. Voilà qui n'est pas toujours facile à dire, tellement il est plus satisfaisant de faire de Dieu, qu'on ne voit pas, le seul coupable ! Mais si l'on se tait, ne serait-ce qu'en nous-mêmes, quelle place reste-t-il à notre foi, même réduite au cri de Jésus sur la croix : « Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? » ? Une telle question attend sa réponse et, à moins de se changer en une affirmation définitive, elle ouvre le cœur à l'attente de cette réponse...

Mais les hommes voudraient que, dès cette terre, il soit rentable de croire en Dieu, alors que, selon Dieu, cette vie n'a d'autre but que de nous préparer à ce qui va la suivre et qui déjà éclaire celle-ci de sa lumière, puisque, pour celui qui vit de la foi, la vie éternelle est déjà commencée. Loin de l'acheter par des sacrifices en cette vie, qui feraient pour ainsi dire de Dieu notre débiteur, il s'agit de nous mettre à son écoute, comme Marie, la sœur de Marthe, qui choisit « la meilleure part : celle qui ne lui sera pas enlevée ». Car il nous adresse sa parole et le bien et le mal selon Dieu ne se confondent pas avec les biens et les maux qui nous arrivent en ce monde : et, selon Jésus, ce n'est pas ce qui entre en l'homme qui le rend impur, mais ce qui en sort, ce qui vient de son cœur, quand il n'est plus orienté vers Dieu...

JLC Je suis terriblement gêné de vous entendre dire : « Dieu permet ». Cela me fait penser au « Dieu l'a voulu » de l'Islam.

JM Permettre et vouloir, ce n'est pas la même chose !

JCL Il me semble que Dieu est en retrait, comme si ça lui échappait... Dans une attitude d'humilité, si vous préférez. J'ai du mal à accepter cette présence permanente de Dieu que l'on trouve dans l'idée de Providence. J'ai plutôt l'image d'une pluie de grâces, une présence d'amour et, à partir de là, Dieu ne me lâche pas.

JM Mais justement la Providence c'est aussi la grâce... Et vous avez raison de parler du retrait de Dieu afin de donner toute sa place à notre libre-arbitre. C'est bien pour cela qu'Augustin parle de *patience* de Dieu, mais en sous-entendant : avant le jugement qui confirmera chacun dans le choix qu'il aura fait de vivre ou non selon Dieu.

JCL C'est le mot « permet » qui me gêne

SC Est-ce qu'on ne peut pas dire qu'il laisse faire...

JM Oui, ça ne veut pas dire qu'il autorise et que, par là, le mal deviendrait bien !

SC Comme le père de l'enfant prodigue qui laisse partir son fils...

AG C'est le mot permettre qui a plusieurs sens...

JM Mais il a aussi donné aux hommes la capacité de s'opposer au mal, de prévoir les catastrophes, les conséquences probables de leurs actes, de s'organiser contre le malheur. Ce sont les Juifs qui parlent du retrait de Dieu, mais c'est pour laisser toute sa liberté à l'homme, aux hommes qui souvent ne s'entendent pas... Car la plupart des malheurs qui nous arrivent viennent des hommes.

Mais en dehors de l'intelligence qu'il nous a donnée en vue de distinguer le bien du mal, et qui s'avère souvent insuffisante, Dieu a déployé tout un plan pour nous sauver du malheur d'être séparé de lui, jusqu'à se faire homme et à mourir à notre place.

2. Le mystère de la rédemption

VII, 31 [...] Cependant, accablés par le poids de nos péchés, détournés de la contemplation de sa lumière, aveuglés par l'amour des ténèbres, c'est-à-dire de

l'iniquité, nous n'avons pas été complètement abandonnés ! Il nous a envoyé son Verbe, son Fils unique qui, dans une chair assumée pour nous, est né et a souffert pour nous apprendre à quel prix Dieu estimait l'homme, nous purifier de tout péché par ce sacrifice extraordinaire, et nous donner le moyen, grâce à la charité répandue en nos cœurs par le Saint-Esprit (cf. Rm 5, 5), de parvenir au repos éternel et à l'ineffable douceur de le contempler. Quels cœurs, quelles langues pourraient prétendre lui rendre de dignes actions de grâce ?

VII, 32. Dès l'origine de l'humanité, ce mystère de la vie éternelle a été, au moyen de symboles et de signes sacrés appropriés aux temps, annoncé par les anges (cf. Ga 3, 19) à ceux qui devaient le connaître. Puis le peuple hébreu fut rassemblé en une sorte d'État (*rem publicam*) chargé de réaliser ce mystère (*sacramentum*) : là, par la voix de certains hommes, les uns conscients, les autres inconscients, fut prédit tout ce qui devait arriver depuis la venue du Christ jusqu'à nos jours et au-delà. Ensuite, cette même nation fut dispersée à travers les nations pour rendre témoignage aux Écritures annonciatrices du salut éternel dans le Christ. Car non seulement toutes les prophéties qui consistent en paroles, non seulement les préceptes de vie qui règlent la piété et sont contenus dans ces Lettres, mais encore les rites sacrés, les sacerdoces, le tabernacle ou le temple, les autels, les sacrifices, les cérémonies, les jours de fête et les autres institutions qui ont trait au service dû à Dieu, service appelé proprement *latrie* en grec: tout cela y figurait et présageait les événements qui, pour la vie éternelle des fidèles dans le Christ, sont réalisés (*impleta*) comme nous le croyons, sont en train de se réaliser (*impleri*) comme nous le voyons, et doivent se réaliser (*implenda*) comme nous en avons l'assurance.

Beaucoup de choses dans ces quelques lignes. Les anges sont les messagers de Dieu et Augustin croyait aux anges. Le mot « mystère » traduit ici *sacramentum* qui, entre autres choses, désigne le serment militaire (« serment » dérive de *sacramentum*). Il s'agit de l'alliance de Dieu avec l'humanité, dont le peuple d'Israël fut le signe parmi des nations, avant que ce signe ne devienne la fonction de l'Église du Christ. Nous avons là une idée chère à Augustin : la diaspora du peuple juif devait préparer l'évangélisation du monde. On est loin du « peuple décide », car non seulement Jésus et ses premiers disciples étaient juifs, mais, comme le dit merveilleusement le récit des pèlerins d'Emmaüs, le Nouveau Testament ne prend sens qu'à partir de l'Ancien, dont il réalise la promesse faite à Abraham. C'est par l'Ancien Testament que Dieu commence à entrer dans notre histoire. Certes, ce sont des juifs qui ont demandé la mort de Jésus, mais le mot « Juif » chez saint Jean désigne une attitude spirituelle et non une race, une réalité biologique. Ainsi, tout le rituel juif des sacrifices est devenu l'annonce de l'unique sacrifice du Christ, que l'Église actualise chaque jour, d'une manière non sanglante et purement spirituelle, non seulement dans l'eucharistie, mais dans leur propre vie, que les fidèles consacrent à Dieu.

En contraste avec ce sacrifice d'un tout nouveau genre, Augustin évoque alors, pour le critiquer, le culte des démons, mot qui, avant Satan et les mauvais anges, créatures du vrai Dieu, mais révoltées contre lui, désignait des intermédiaires entre l'homme et la divinité, souvent mauvais mais parfois bons, anticipant par là tantôt sur le thème de l'ange gardien, tantôt sur la voix de la conscience, comme dans le cas du fameux démon de Socrate.

VII, 33. Cette religion unique et véritable a donc pu convaincre que les dieux des nations ne sont que d'impurs démons. [...] Désirant passer pour des dieux, ils se sont complus avec une orgueilleuse impudicité dans des honneurs prétendus divins qui n'étaient qu'abomination et turpitude, et ils ont envié aux âmes humaines leur conversion au vrai Dieu. De leur tyrannie monstrueuse et sacrilège, l'homme est

libéré par sa foi en celui qui, pour le relever, lui a donné l'exemple d'une humilité égale en grandeur à l'orgueil qui fit tomber les démons.

L'impureté de ces démons que sont les dieux des nations païennes tient au fait qu'ils détournent les hommes du vrai Dieu. Et cette impureté ressort d'autant plus qu'elle fait contraste avec l'humilité de « celui qui, pour relever l'homme, lui a donné l'exemple d'une humilité égale en grandeur à l'orgueil qui fit tomber les démons ». Il s'agit ici, bien sûr, du Christ, unique médiateur, dont il sera question au livre IX, le livre VIII étant consacré à une critique des platoniciens qui, bien qu'ayant reconnu la transcendance de la divinité et son immatérialité, n'ont su se libérer ni du polythéisme, ni du culte des démons. Pour un chrétien, l'humilité est le seul remède contre l'orgueil. Elle consiste à se mettre au service de Dieu et de son plan de salut.

Ajoutons que ce qui différencie les hommes, non pas des faux dieux nés de leur imagination, mais des anges créés par Dieu, c'est que, tant qu'ils vivent, ils peuvent choisir et même, dans leur cœur, revenir sur leur choix, alors que, sans doute dans le but de nous faire réaliser le caractère définitif du verdict final qui nous attend pour l'éternité, les anges, dès leur création, ont opté pour ou contre Dieu.

3. Le Christ, seul vrai médiateur

IX,15, 1. Mais si, selon ce qui semble le plus vraisemblable et le plus probable, tous les hommes tant qu'ils ne sont pas morts, sont aussi inévitablement malheureux, il faut chercher un intermédiaire (*médius*) qui non seulement soit homme, mais encore Dieu, de sorte que par la médiation de sa bienheureuse immortalité il conduise les hommes de leur mortalité misérable à l'immortalité bienheureuse ; il fallait, qu'il ne puisse ni devenir mortel, ni le rester. Il s'est donc fait mortel, non par un affaiblissement de la divinité du Verbe, mais en assumant la faiblesse de la chair ; et il n'est pas resté mortel dans cette chair puisqu'il l'a ressuscitée d'entre les morts ; car tel est le fruit de sa médiation, que ceux-là même pour la délivrance desquels il a été fait médiateur (*mediator*) ne demeurent pas pour toujours dans la mort de la chair. Il a donc fallu que le médiateur entre Dieu et nous eût une mortalité transitoire et une béatitude permanente, pour être conforme, par ce qui passe, à ceux qui doivent mourir et pour les transférer d'entre les morts à ce qui demeure.[...]

IX, 15, 2 [...] Autre donc le mauvais intermédiaire qui sépare les amis ; autre le bon qui réconcilie les ennemis. Et nombreux sont les intermédiaires qui séparent, car si la multitude bienheureuse tient sa béatitude de sa participation à l'unique Dieu, de cette participation, la multitude malheureuse des mauvais anges est privée et elle s'oppose en obstacle au lieu de s'interposer comme une aide dans notre accès à la béatitude : par sa multitude même, elle nous assourdit de son vacarme afin de nous rendre impossible l'accès à ce bien unique et béatifiant, alors que, pour être conduits vers ce bien, nous avons besoin non pas de multiples médiateurs, mais d'un seul : de celui-là même dont la participation peut nous rendre heureux, le Verbe de Dieu incréé, par qui tout a été créé (cf. Jn 1, 3). [...] Ce n'est pas vers les anges immortels et bienheureux qu'il nous conduit pour que nous recevions d'eux l'immortalité et la béatitude, mais vers cette Trinité dont la participation fait le bonheur des anges eux-mêmes. Aussi quand il a voulu, pour être médiateur, se mettre au-dessous des anges en prenant la forme d'esclave, est-il resté au-dessus d'eux en sa forme de Dieu (cf. Ph 2, 6-7) ; à la fois chemin de vie dans les régions inférieures, et vie dans les régions supérieures (cf. Jn 14,6).

Il y a donc une grande différence entre cet unique médiateur, à la fois homme et Dieu, qui nous fait passer de notre mortalité à son immortalité, et la multitude des démons qui

s'interposent, en faisant du vacarme, entre nous et Dieu., pour nous empêcher de l'entendre et de l'atteindre. Aujourd'hui, il suffit d'ouvrir son poste de télévision ou de se connecter à l'Internet pour voir que tout est fait pour capter notre attention et nous dissiper en nous éloignant de notre unité intérieure.

Ces considérations nous amènent au livre X où il est question du véritable culte dû à Dieu à propos duquel Augustin aime à citer cette phrase : « *J'ai dit au Seigneur, Tu es mon Dieu, car tu n'as pas besoin de mes biens* » (Ps 15,2). En effet, Dieu n'a pas besoin de bétail, ni d'autres biens terrestres, « *ni même de la justice de l'homme, car tout culte qui lui est rendu comme il convient (recte) profite à l'homme et non à Dieu. Et, en effet, nul ne prétendra avoir été utile à la source en buvant, ni à la lumière en voyant* » (X, 5). Dieu préfère la miséricorde au sacrifice, car la miséricorde réunit l'amour de Dieu et l'amour du prochain ; elle nous fait adhérer à Dieu pour vivre de sa vie: la charité. C'est déjà ce que disait le prophète Michée : « *On t'a fait savoir, homme, ce qui est bon, ce que le Seigneur attend de toi : rien d'autre que pratiquer la justice, aimer la miséricorde et être prêt à marcher avec ton Dieu* » (Mi 6,8, selon la LXX). Mais c'est aussi ce qui nous fait pénétrer dans le mystère de l'Église.

4. Du vrai sacrifice au mystère de l'Église

Rappelons que sacrifice vient de *sacrum facere* = « rendre sacré ». Il ne s'agit pas de marchander avec Dieu, mais de s'unir à lui, comme cela est merveilleusement dit :

X, 6. Le vrai sacrifice est donc toute œuvre par laquelle nous nous unissons à Dieu dans une société sainte, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être véritablement heureux. Voilà pourquoi la miséricorde elle-même qui nous fait secourir notre semblable, si on ne la pratique pas en vue de Dieu, n'est pas un sacrifice. Car même accompli ou offert par l'homme, le sacrifice n'en est pas moins une chose divine; c'est pourquoi les anciens Latins l'appelaient aussi de ce nom. En conséquence, l'homme consacré par le nom de Dieu et voué à Dieu, en tant qu'il meurt au monde pour vivre avec Dieu, est un sacrifice. Car cela aussi relève de la miséricorde que chacun pratique envers soi-même. Aussi est-il écrit: « *Aie pitié de ton âme en te rendant agréable à Dieu* » (Si 30, 24).

Notre corps également, quand nous le mortifions par la tempérance, est un sacrifice, si, comme il se doit, nous le faisons pour Dieu, sans faire de nos membres *des armes d'iniquité* pour le péché, mais, pour Dieu, *des armes de justice* (cf. Rm 6, 13). L'Apôtre nous y exhorte en ces termes: « *Je vous supplie, mes frères, au nom de la miséricorde de Dieu, d'offrir votre corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu, comme votre hommage raisonnable* » (*logikèn latreian*, Rm 12, 1). Si donc le corps, cet être inférieur, dont l'âme se sert comme d'un serviteur ou d'un instrument, est un sacrifice quand son usage bon et droit est rapporté à Dieu, combien plus l'âme elle-même est-elle un sacrifice quand elle se réfère à Dieu, afin qu'enflammée du feu de son amour, elle dépouille la forme de la convoitise du monde et se réforme selon Dieu en se soumettant à lui, la forme immuable, lui devenant ainsi agréable par les reflets qu'elle reçoit de sa beauté. C'est la conclusion que tire le même apôtre: « *Ne vous modélez pas, dit-il, sur le siècle présent, mais transformez-vous en renouvelant votre esprit, pour éprouver quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait* » (Rm 12, 2).

Ainsi donc les vrais sacrifices sont les œuvres de miséricorde soit envers nous-mêmes soit envers le prochain, que nous rapportons à Dieu. L'unique but de ces œuvres de miséricorde est de nous délivrer du malheur (*miseria*) et par là de nous rendre heureux (*beatî*) - ce qui ne s'obtient que grâce au bien suprême dont il a été dit : « *Pour moi, mon bien est d'adhérer à Dieu* » (Ps 72, 28).

C'est ainsi assurément que cette cité rachetée tout entière - l'assemblée et la société des saints - est offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand Prêtre qui, sous la forme d'esclave est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa passion, pour que nous devenions le Corps d'une si grande Tête (cf. Col 2, 19). C'est en effet cette forme qu'il a offerte, en elle qu'il s'est offert, parce que c'est par elle qu'il est Médiateur, en elle qu'il est Prêtre, en elle qu'il est Sacrifice. Voilà pourquoi, après nous avoir exhorté à offrir nos corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu, comme notre hommage raisonnable [...] l'Apôtre poursuit: *De même qu'en un seul corps nous avons des membres nombreux et que tous n'ont pas les mêmes actes, de même nous qui sommes nombreux, nous sommes un seul corps dans le Christ et chacun en particulier nous sommes les membres les uns des autres, possédant des dons différents selon la grâce qui nous a été donnée* » (Rm 12, 4-5). Tel est le sacrifice des chrétiens : à plusieurs, n'être qu'un seul corps dans le Christ. Et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le reproduire dans le Sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, c'est elle-même qui est offerte.

On passe de la définition du vrai sacrifice – « toute œuvre par laquelle nous nous unissons à Dieu dans une société sainte », ou encore « les œuvres de miséricorde envers nous-mêmes ou envers le prochain, que nous rapportons à Dieu » – à la réalisation effective du Corps du Christ (*profito efficietur*), c'est-à-dire de l'Église, la cité des rachetés, qu'il offre en « sacrifice universel » c'est-à-dire unique puisque prenant en charge tous les rachetés, depuis Abel le juste nommé en X,4, ce qui, historiquement déborde de l'Église. C'est ainsi que le Christ constitue le Corps dont il est la Tête, et achève le « Christ total ». Sous la forme du serviteur il est le prêtre et le sacrifice – cet acte de l'humanité rachetée qui, de manière multiforme, dans ses multiples membres, s'offre à Dieu pour s'unir à lui dans la miséricorde, selon le sens du sacrifice. Tel est le « sacrifice » de la cité de Dieu qui s'actualise chaque jour dans l'eucharistie : le sacrifice liturgique qui fait l'Église. C'est elle qui, par le prêtre agissant *in persona Christi*, fait l'eucharistie par laquelle elle est faite. L'eucharistie à vivre comme incorporation.

Mais les saints anges, immortels et bienheureux, font aussi partie de cette cité de Dieu, « tenant leur stabilité de son éternité, leur certitude de sa vérité, leur sainteté de sa faveur » :

X, 7 [...] Et comme ils nous portent un amour plein de miséricorde, à nous mortels et malheureux, pour que nous soyons heureux et immortels, ils ne veulent pas que nos sacrifices s'adressent à eux, mais à celui dont ils savent qu'ils sont eux-mêmes, avec nous, le sacrifice. Car nous formons avec eux l'unique cité de Dieu, celle dont parle le psaume : « *Les choses les plus glorieuses ont été dites de toi, cité de Dieu !* » (Ps81, 3), celle dont une partie, en nous, pérégrine, et l'autre, en eux, nous vient en aide.

Or c'est de cette cité d'en haut où la volonté de Dieu est la loi intelligible et immuable, c'est de cette sorte de céleste curie, - là en effet on prend soin (*cura*) de nous -, que nous vient par le ministère des anges cette Écriture où nous lisons: « *Celui qui sacrifie aux dieux et non au Seigneur seul, sera exterminé* » (Ex 22,20).

Il ne s'agit pas de lire là l'ordre d'exterminer les idolâtres ! Il s'agit d'une parole de vie, car, en annonçant l'extermination, la mort spirituelle, comme la sanction de l'idolâtrie, Dieu nous ouvre le chemin de la béatitude : qui aura refusé Dieu ne pourra pas avoir la vie. Autrement dit, l'issue de notre existence – la vie éternelle ou la mort pour toujours – est tout entière suspendue à notre choix pour ou contre Dieu. En effet, si nous sommes nés à notre vie terrestre sans l'avoir demandé, notre naissance spirituelle est tout entière suspendue à notre choix d'adhérer à la volonté du Créateur qui nous a prédestinés à partager sa vie. Mais, hélas,

c'est en se croyant libres, en se voulant libres, que beaucoup refusent d'aimer selon Dieu, tout en manquant ainsi de miséricorde non seulement envers les autres mais envers eux-mêmes. C'est pourquoi Augustin juge utile de revenir sur la nature du vrai sacrifice :

Le sacrifice du Christ

X, 20. Le véritable Médiateur, - celui qui ayant pris la forme d'esclave (cf. Ph 2,6-7) est devenu à ce titre Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ (1 Tm 2, 5) -, sous la forme de Dieu, reçoit le sacrifice, comme son Père, avec lequel il est lui aussi un seul Dieu, alors que, sous la forme d'esclave, il a préféré être le sacrifice que le recevoir, afin que, même à cette occasion, personne n'estimât que l'on puisse sacrifier à quelque créature. Ainsi est-il le prêtre - c'est lui-même qui offre - et il est lui-même l'oblation. Et il a voulu que soit sacrement quotidien de cette réalité, le sacrifice de l'Église qui, étant le Corps dont il est la Tête (cf. Eph 4,15 ; Col 1, 18), apprend à s'offrir elle-même par lui. De ce vrai sacrifice, les anciens sacrifices des saints étaient les signes multiples et variés le figurant, lui seul, sous des formes nombreuses, de même qu'une seule chose se dit en beaucoup de mots pour la faire valoir au maximum et sans ennui. En présence de ce sacrifice suprême et véritable, tous les faux sacrifices cessèrent.

Le Christ est donc à la fois celui qui offre et ce qui est offert, et ce sacrifice inédit parmi les hommes, du fait de l'union en lui de la nature divine à la nature humaine, met un terme à tous les sacrifices imparfaits dans lesquels l'offrande est distincte du sacrificateur, même si, dans le passé et d'une manière cachée, ces sacrifices annonçaient le sien. Mais ce qu'ils annonçaient est arrivé et le vrai sacrifice consiste désormais à s'offrir soi-même, avec lui, pour s'unir à Dieu. C'est ce lien au sacrifice du Christ qui nous ouvre la voie de la patience.

Mais la voie de la patience, qui consiste à prendre sa croix à la suite du Christ, à supporter le mal chez les autres plutôt que de vouloir par nous-mêmes en venir à bout, ne nous est possible que nourrie de l'espérance qui trouve sa source dans l'histoire des deux cités telle qu'elle est présentée dans les Livres XI à XXII de *La Cité de Dieu*, depuis son origine inaccessible aux historiens, jusqu'à sa fin dont il ne nous appartient pas de connaître la date.

Au sujet de ces deux extrémités inconnaissables, il est important de rappeler que pour Augustin, en un temps où la science de la nature était bien loin d'imaginer la théorie de l'évolution, il allait de soi que les Écritures « *grâce auxquelles nous avons foi en ce qu'il ne convient pas d'ignorer [en vue de notre salut] et que nous sommes incapables de connaître par nous-mêmes* » (cf. XI,3) ne font pas double emploi avec ce que découvrent ou peuvent découvrir nos connaissances humaines ; ce qui veut dire que, s'il vivait de nos jours, il ne confondrait, pas plus qu'il ne chercherait à rendre compatibles, les récits poétiques du début de la *Genèse* avec les patientes recherches de la paléontologie humaine qui sait très bien qu'elle ne pourra jamais attester que les restes humains les plus anciens qu'il lui reste encore à découvrir seront ceux du premier homme. Sans nous dispenser de cette recherche, la Bible nous révèle tout autre chose : entre autres, que l'humanité doit être pensée comme étant une, que les hommes ont été créés bons mais que, dotés du libre-arbitre, ils sont tous pris dans le péché qui les conduit à méconnaître ou à refuser ce Dieu sans lequel rien ne serait, ce Dieu qu'ils ne peuvent penser que comme un inconnu, plus réel qu'ils ne le sont eux-mêmes dans leur contingence et leur mortalité, mais qui ne saurait être le fruit de leur imagination.

Ce qui nous est aussi « révélé », c'est l'histoire des deux cités qui commença, bien avant l'homme, avec la séparation des bons et des mauvais anges, puisque bien qu'ils aient été tous créés bons, certains ont choisi de rendre gloire au Créateur, et d'autres, au contraire, de s'en passer tout en cherchant à détourner à leur profit le culte que les hommes, autres créatures pensantes, pourraient lui adresser. Ces deux cités sont définies à la fin du Livre XIV qui clôture la révélation des origines : « *Deux amours ont donc bâti deux cités : celle de la terre*

par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi » (XIV,18), l'amour de Dieu incluant l'amour des autres selon Dieu.

Les Livres XV-XVIII sont un parcours de l'histoire des deux cités, telle qu'elle nous est révélée dans les Écritures depuis Caïn et Abel jusqu'à la fondation de l'Église, seulement figure de la cité de Dieu, puisque les frontières de cette cité ne se confondent pas avec les siennes telles que nous pouvons les connaître et les vivre sur cette terre.

Le mélange des deux cités jusqu'à la fin des temps (XVIII, 49)

XVIII, 49. Dans ce siècle pervers, dans ces jours mauvais, où par son humiliation présente l'Église acquiert sa grandeur future et se laisse travailler par l'aiguillon de la crainte, les angoisses de la douleur, les fatigues des travaux, les dangers des tentations, ne pouvant se réjouir d'une joie juste qu'en espérance, beaucoup de réprouvés sont mélangés aux justes, les uns et les autres étant comme recueillis ensemble dans le filet de l'Évangile (cf. Mt 13, 47-50) et dans ce monde comme dans la mer, dans le filet qui les enferme, tous nagent pêle-mêle jusqu'à ce qu'on arrive au rivage, où les mauvais seront séparés des bons et que dans les bons, comme dans son temple, Dieu sera tout en tous (cf. 1 Co 15, 28). [...]

Pas de place donc sur cette terre pour une Église des purs telle que la rêverent les donatistes et les intégristes de tous les temps. Nul ne peut savoir avec certitude, s'il est dans l'une ou dans l'autre cité, même si le Jugement de Dieu n'aura rien d'arbitraire et que, selon l'image du chapitre 25 de l'Évangile selon saint Matthieu, nous serons jugés sur ce que nous aurons fait au plus petit des enfants de Dieu. Mais nous savons aussi que Dieu pardonne à qui a l'humilité de lui demander pardon et que la vie éternelle que nous recevons dans l'eucharistie – cette vie qui est la nôtre quand nous vivons selon Dieu, ou lorsque nous essayons de vivre selon Dieu – constitue notre sacrifice qui nous unit à Dieu. Nous savons que quand nous vivons dans la charité, selon Dieu, nous pouvons être dans l'espérance que cette vie avec Dieu continuera. Car Dieu est fidèle et il ne nous lâchera pas.

Mais l'important reste de vivre et de témoigner de la bonne nouvelle du salut, puisque, selon la suite de ce chapitre 49, telle est la mission de l'Église

D'abord par la bouche de Jean, son précurseur, puis par sa propre bouche, le Christ a annoncé et dit : *Faites pénitence, car le royaume de Dieu est proche* (Mt 3, 2). Il a choisi des disciples qu'il a appelés aussi apôtres, hommes d'humble naissance, sans considération, sans lettres, en sorte que tout ce qu'ils seraient et feraient de grand, c'est lui qui, en eux, le serait et le ferait. Il en trouva un parmi eux dont il utilisa la malice pour le bien, pour exécuter le plan de sa passion et donner à son Église un exemple de patience quand il s'agit de supporter les méchants. Après avoir semé autant qu'il lui revenait de le faire durant sa présence corporelle le saint évangile, il souffrit, mourut et ressuscita, montrant par sa passion ce que nous devons supporter pour la vérité, et par sa résurrection ce qu'il nous fallait espérer pour l'éternité, sans compter la profondeur du mystère de son sang répandu pour la rémission des péchés. Il vécut sur terre durant quarante jours avec ses disciples et sous leurs yeux monta au ciel (Ac 1, 3). Dix jours après, il leur envoya l'Esprit Saint (Ac 2, 1-2) qu'il leur avait promis. Le signe le plus grand et le plus nécessaire de sa venue en ceux qui crurent en lui fut que chacun d'eux parla les langues de toutes les nations; c'était la figure de l'unité de l'Église catholique destinée à se répandre dans toutes les nations et à parler toutes les langues.

Déjà au temps d'Augustin, la vie de l'Église s'était révélée être un combat, un temps d'épreuve pour ceux qui vivent de la foi, alors que d'autres croient bien faire en confondant le règne de Dieu avec le leur. La question de savoir qui est le plus grand n'a jamais cessé de travailler l'Église. Augustin parle alors de l'utilité des hérésies et des mauvais chrétiens :

XVIII, 51, 1. Mais le diable, voyant les temples des démons désertés et le genre humain accourir au nom du Médiateur qui libère, suscita des hérétiques pour qu'ils combattent sous le nom chrétien la doctrine chrétienne, comme si dans la cité de Dieu ils pouvaient tenir indifféremment et sans subir de reproches des opinions diverses et contraires, comme c'est indifféremment le cas entre eux des philosophes dans la cité de la confusion.

Autre chose la diversité d'opinion, autre chose, malgré cette diversité vue alors comme une richesse, être dans l'unité de la charité, car les pires ennemis de l'Église sont en elle

XVIII, 51, 1 [...] S'ils ont pouvoir de l'affliger corporellement, ils exercent sa patience ; s'ils se contentent de la combattre par leurs fausses opinions, ils exercent sa sagesse ; et pour lui permettre d'aimer même ses ennemis, ils exercent sa bienveillance ou même sa bienfaisance quand elle agit sur eux par la persuasion de sa doctrine ou la crainte de sa discipline. Ainsi donc le diable, chef de la cité impie, quand il mobilise toutes ses forces contre la cité de Dieu pérégrinant en ce monde ne peut nuire en rien à celle à laquelle, sans aucun doute, la Providence divine accorde par la prospérité une consolation pour qu'elle ne succombe pas sous l'adversité, et par l'adversité une épreuve pour qu'elle ne se laisse pas corrompre par la prospérité.

Une référence à la providence qui double la promesse du Christ à ses disciples d'être avec eux « *tous les jours jusqu'à la fin du monde* » (Mt 28,20). Mais aussi une règle de sagesse qui, suivie, aurait évité bien des schismes au cours des siècles de l'histoire de l'Église :

XVIII, 51,2 [...] Cette douleur qui naît dans le cœur des âmes justes persécutées par la conduite des mauvais ou des faux chrétiens, est profitable à ceux qui la ressentent, car elle provient de la charité par laquelle ils ne veulent pas qu'ils se perdent, ni qu'ils empêchent le salut des autres. Enfin, leurs conversions apportent de grandes consolations : elles répandent dans les âmes des justes une joie aussi grande que leur perte avait pu y causer de douleurs cruelles. Ainsi, en ce siècle, en ces jours mauvais, non seulement depuis la présence corporelle du Christ et de ses apôtres, mais même depuis Abel, le premier juste que tua son frère injuste, et cela jusqu'à la fin de ce siècle, entre les persécutions du monde et les consolations de Dieu, l'Église pérégrinante poursuit sa marche.

Ce siècle, c'est tout le temps que durera notre Histoire : l'Église y connaîtra des crises comme au temps du donatisme qui les résume toutes. Mais le sacrifice du chrétien s'unissant à celui du Christ nous ramène à la voie de l'intériorité qui, à mon sens, constitue le cœur de l'ecclésiologie de saint Augustin, Laissant les quatre derniers livres de *La Cité de Dieu* qui traitent de la fin des temps nous nous arrêterons sur la conclusion du livre XVIII :

XVIII, 54, 2[...] Nous avons jusqu'ici exposé et, autant qu'il a semblé suffisant, démontré, quel est, de ces deux Cités - la céleste et la terrestre, mélangées (*permixtarum*) depuis l'origine et jusqu'à la fin - le développement durant la vie mortelle (*mortalis excursus*). Celle de la terre s'est fabriqué les faux dieux qu'elle a voulus, les prenant de partout, même parmi les hommes, pour leur rendre hommage par des sacrifices, alors que celle du ciel, pérégrinant sur terre, ne se fait pas de faux dieux, mais est elle-même faite par le vrai Dieu afin de devenir elle-même son vrai sacrifice. Toutes deux cependant ou bien usent pareillement des biens temporels, ou bien subissent pareillement les mêmes maux, mais sans avoir ni la même foi, ni la même espérance, ni le même amour, jusqu'à ce qu'elles soient séparées par le jugement dernier et obtiennent chacune leur propre fin, à laquelle il n'est pas de fin.