

8. Livre X - LA VRAIE VOIE DE LA BÉATITUDE ÉTERNELLE

Ce Livre X conclut le groupement de livres que nous avons étudiés cette année sous le titre : « Qui nous donnera la bonheur ? », ainsi que la première partie de *La Cité de Dieu* – ses dix premiers livres – dans laquelle Augustin répond aux attaques des païens contre le christianisme, ce qu’il fait en critiquant la religion romaine traditionnelle, alors abandonnée par le plus grand nombre, en vue de préparer le terrain à l’exposé de la doctrine chrétienne au sujet des deux cités, dans les douze livres suivants.

Ce livre X, qui est très long, est à plusieurs reprises un dialogue posthume avec Porphyre, mort au tout début du 4^e siècle. Rappelons que l’éditeur des *Ennéades* de Plotin, a beaucoup compté dans l’évolution de la pensée d’Augustin, mais qu’il est aussi l’auteur d’un violent pamphlet *Contre les chrétiens*, à partir de contradictions relevées par lui dans leurs Écritures. Or, paradoxalement, de ce traité qui fit tant de bruit, qui fut critiqué par de grands auteurs chrétiens avant d’être condamné à la destruction par l’empereur Constantin puis, une nouvelle fois en 448¹, donc après la mort d’Augustin, par les deux empereurs d’Orient et d’Occident, ce qui prouve qu’il continuait d’être lu et à faire parler de lui, Augustin, ici, ne nous dit pratiquement rien. Il se contente de critiquer celui en qui, au livre XIX, il verra « le plus grand ennemi des chrétiens » (*christianis inimicissimus*, XIX, 23, 3), à partir d’ouvrages qu’il a sous les yeux et en particulier du *De regressu animae* (« Du retour de l’âme ») qui faisait très certainement partie des « livres des platoniciens traduits du grec en latin » (*Confessions* VII, 13) qu’on lui donna à lire en 386, comme en témoigne le commentaire critique qu’il en fit durant le Carême 387 dans son *De l’Immortalité de l’âme*. Rien de plus précieux, en effet, qu’un adversaire difficile pour approfondir sa foi et en rendre raison et il semble bien que ce soit le rôle qu’aient tenu les écrits de Porphyre dans la composition de *La Cité de Dieu*,

Le Livre X s’ouvre sur le choix fait par Augustin des platoniciens :

X, 1 [...] Nous avons, en effet, choisi les platoniciens, les plus nobles assurément parmi les philosophes, parce qu'ils ont su reconnaître que l'âme humaine, certes immortelle et raisonnable ou intellectuelle, ne peut être bienheureuse sans la participation à la lumière de ce Dieu par qui elle-même et le monde ont été faits. Ainsi, ce que tous les hommes désirent, c'est-à-dire la vie bienheureuse, ils affirment que nul ne peut l'atteindre sans s'unir par la pureté d'un chaste amour à cet Être unique et le meilleur qui est le Dieu immuable.

Vouloir s’unir à la vraie divinité, voilà qui est commun aux chrétiens et aux platoniciens et donc ce qui constitue le but de « la vraie philosophie ». La différence va porter sur le moyen d’y parvenir, sachant que les platoniciens sont polythéistes et font référence aux démons, alors que les chrétiens ne connaissent qu’un seul médiateur pour aller vers Dieu, le Christ Jésus, à la fois vrai Dieu et vrai homme à propos duquel nous avons vu dans le livre IX pourquoi il est le seul à pouvoir assurer une telle médiation.

1. Le culte rendu par les anges X, 1-3

Parmi les « dieux immortels », il convient de distinguer ceux qui sont créés ou divinisés par Dieu et que nous nommons « anges » et « saints », de ceux qui ont été produits ou imaginés par les hommes et que nous nommons « démons », comme le font les païens, mais non sans que nous donnions à ce mot un sens nettement péjoratif. En effet, irrémédiablement soumis aux passions puisqu’ils sont immortels, ces êtres sont éternellement malheureux au point que nous devons craindre leur jalousie ainsi que, en raison de leur nombre qui les met plutôt en rivalité qu’en harmonie les uns avec les autres, les effets de leur division !

¹ Par les empereurs Valentinien III (Occident) et Théodose II (Orient). Parmi les critiques chrétiens de Porphyre, Eusèbe de Césarée, Jérôme, Augustin (*De l'accord des évangélistes*, 4 livres) et dans la Cité de Dieu (X et XIX).

Augustin commence donc par examiner le culte rendu par les anges qui, étymologiquement et selon nos Écritures, sont des « envoyés », des « messagers » de Dieu, et le culte qu'ils nous conseillent :

X, 1, 1 [...] Mais ces êtres immortels et bienheureux [...] ceux qu'ils nomment « dieux » et certains d'entre eux « bons démons », ou, avec nous, « anges », quelle sorte de religion et de piété devons-nous croire qu'ils exigent de nous ? Ou, pour parler plus clairement, est-ce aussi pour eux-mêmes ou seulement pour leur Dieu qui est aussi le nôtre, qu'ils attendent de nous rites sacrés ou sacrifices, ou que, par les rites de la religion nous leur consacrons soit nous-mêmes soit quelques-uns de nos biens ?

Autrement dit, notre culte doit-il s'adresser à Dieu seul ou aussi à eux, « anges » ou « bons démons » ? Et ensuite ce culte doit-il consister à offrir quelque bien extérieur ou à nous offrir nous-mêmes ? Telle est, dans toute sa complexité, la question posée.

Suit une étude de vocabulaire, car en latin aucun mot ne peut suffire à lui seul pour désigner le culte du vrai Dieu. En effet, le mot *cultus* peut concerner des choses « *que nous mettons au-dessus de nous par une pieuse humilité, mais aussi ce qui est au-dessous de nous* », comme dans les mots *agricolae* (cultivateurs), *coloni* (colons), *incolae* (habitants), les dieux étant d'ailleurs nommés *caelicolae* parce qu'ils habitent le ciel. D'où l'importance du mot grec **λατρεία** qui, dans les Écritures chrétiennes, désigne « presque toujours le *service* qui concerne le culte de Dieu », la langue grecque ayant d'autres mots pour parler du service, pour nous devenu déshumanisant, d'un esclave à l'égard de son maître.

Le mot *religio*, qui traduit le grec **θρησκεία**, semblerait plus adapté pour désigner ce culte au vrai Dieu, mais certains hommes cultivés parlent aussi de « *religion de la famille, de l'amitié, de toutes les relations sociales* », ce qui plonge dans l'équivoque à propos du culte de la déité, le mot « religion » renvoyant, dans son sens le plus général, au « *respect dû à ce qui rapproche les hommes* » (X, 1, 3). Et l'on pourrait en dire autant du mot *pietas*, qui traduit le grec **ευσεβεία**, car on parle de « piété filiale » pour désigner l'accomplissement des devoirs envers ses parents. Reste donc le terme grec **λατρεία**, rendu en latin par *servitus* – mais sans oublier que si la grandeur de l'homme consiste à servir Dieu, son malheur est d'être l'esclave d'un autre homme qui va décider à sa place de ce qu'il doit faire, ou, d'une manière plus profonde, de vouer sa vie à ce qui nous est inférieur –, le terme grec **θεοσέβειαν**, qui désigne pour nous le culte exclusivement réservé au vrai Dieu « qui transforme en dieux ceux qui lui rendent un culte (*cultores*) » (X, 1, 3), étant rendu par deux mots latins: *Dei cultus*.

En réponse à la question de savoir quel culte attendent de nous ces êtres immortels et bienheureux – les « anges » pour les chrétiens, ou les « bons démons » pour les païens –, Augustin commence par souligner un point de concordance total entre l'enseignement des platoniciens et celui de l'Évangile de Jean. En effet, comme on peut le lire de part et d'autre:

X, 2, Le bonheur de ces êtres [immortels et bienheureux] leur vient, comme pour nous, de la rencontre d'une certaine lumière intelligible, qui pour eux est Dieu et ne se confond pas avec eux, lumière par laquelle ils sont illuminés au point d'en rayonner eux-mêmes et, participant à elle, d'être pour toujours parfaits et heureux.

Augustin fait alors référence à « *Plotin expliquant la pensée de Platon* », pour souligner que Plotin « *affirme souvent et de multiples façons que cette chose qu'ils croient être l'âme du monde n'est pas heureuse d'une autre manière que nous; qu'elle n'est pas elle-même lumière mais qu'elle brille sur le mode intelligible (intelligibiliter), grâce à celui qui l'a créée et l'illumine sur le mode intelligible* » (X, 2). Autrement dit, c'est en ce tournant vers le *Noûs*, l'Intellect – en pensant – que notre âme, comme celle du monde, trouve en elle-même la capacité de connaître et de régler le cours des choses par l'intelligence.

Il y a là une allusion au *Traité 10* de Plotin, *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes* (Ennéades V,1) où l'on peut lire que c'est l'âme [du monde] qui produit tous les vivants, sur terre, dans la mer, dans l'air et dans le ciel (séjours respectifs des démons et des

dieux) ainsi que ces quelques mots : « *c'est elle qui a produit le ciel immense et c'est elle encore qui l'a ordonné et le fait tourner selon un mouvement régulier, tout en restant différente des choses qu'elle ordonne, qu'elle meut et qu'elle fait vivre* » (*Ennéades*, V, 1, 2).

Cette Âme se nourrit donc de l'Intellect dont elle procède et qui comprend toutes les idées – les formes des choses – lui qui consolide son unité en se tournant lui-même vers l'Un, « *l'Au-delà de l'être* ». Toutefois il ne s'agit pas ici, pour Augustin, de présenter pour elle-même la doctrine de Plotin², ni de refaire la comparaison de la Triade dans laquelle consiste la divinité plotinienne, avec la Trinité chrétienne, comme il l'a fait dans les *Confessions* (VII, 13-14), quand il évoquait la libération provoquée en lui par la lecture des « livres des platoniciens » et dressait l'inventaire de ce qu'il y avait trouvé et n'y avait pas trouvé de concordant avec les Écritures chrétiennes, une comparaison qui s'achevait sur la nécessité du Christ médiateur que les platoniciens ne pouvait pas reconnaître en raison de leur orgueil (*Confessions* VII, 24). Pour lui, il ne s'agit pas ici de tout dire, ni même de rappeler qu'il n'y a pas de création chez Plotin, mais une sorte d'émanation. Son propos est seulement de parler du culte dû à Dieu et c'est en référence à « la vraie philosophie » qu'il juge bon de souligner la ressemblance de la doctrine de Plotin avec l'Évangile de Jean : la Lumière qui est principe – le Verbe qui lui-même procède du Père (ou de l'Un) et qui en est distinct – est elle-même différente et distincte de ce qu'elle éclaire et fait vivre. En effet, selon ce *Traité 10*, l'Un, l'Intellect, l'Âme « *sont dans la nature* », tout en étant distincts et non en-dehors d'elle, comme « *l'Au-delà de tout* ».

Notons qu'Augustin aurait pu citer, dans la suite de ce *Traité 10*, une idée qu'il a pourtant fait sienne, et qui aurait pu éclairer ce que nous avons dit des passions au livre IX : « *Tout comme ces trois réalités sont dans la nature, de même il faut penser qu'elles sont également en nous [...] dans la mesure où nous sommes à l'extérieur des choses sensibles* » (*Ennéades* V, 1,10). Pourtant, ne sommes-nous pas *en* elles ? L'important ici est cette *extériorité non locale*, qui ne peut provenir que de notre activité ou de l'orientation de notre pensée qui, en se tournant vers l'Intellect (le *Noûs*) auquel elle doit son être, se distingue, en dehors du corps, de cette autre partie de notre âme qui est sujette aux passions. C'est ce que tentait de dire, au livre précédent, l'opposition de la *mens* et de l'*animus* (IX, 4,2) et ce que nous retrouverons plus loin, en X, 9, mais avec, chez Porphyre, ce qui pourrait passer pour une perfide inversion du vocabulaire paulinien. En effet, ce que Paul appelle « l'homme psychique », tout en réservant le mot « pneumatique » (« spirituel ») à ce qui, en nous, se tourne vers Dieu et se laisse conduire par l'Esprit Saint (*Pneuma*), Porphyre le nomme « pneumatique » (de *pneuma*, le souffle de vie, traduit en latin par *spiritalis*), ce qui est sans doute pour lui, une manière de dénoncer et d'aggraver la confusion du langage chrétien. Mais quels que soient les noms qu'on leur donne, tout en les distinguant du corps (*sôma*), nous devons différencier dans l'homme, l'acte de penser de cette partie vitale et affective dont s'occupent, de nos jours, la médecine et les diverses techniques psychologiques. En effet, l'acte de penser des objets immatériels et intemporels – les concepts et déjà les objets mathématiques – tout en faisant abstraction de nos affects, ne peut se confondre avec le fait d'imaginer, à partir de nos souvenirs et donc « subjectivement », les choses de ce monde qui passe.

C'est ainsi qu'Augustin a pu formuler la notion d'*homme intérieur* pour laquelle Husserl lui rend hommage, à la fin de ses *Méditations cartésiennes* (1929) en citant une ligne du traité *De la vraie religion* (39,72), tirée d'un chapitre qui traite de comment triompher de la volupté : « *Ne va pas au-dehors. Rentre en toi-même. La vérité habite l'homme intérieur* ». En effet, ce n'est pas seulement chez saint Paul (2 Co 4,16), mais c'est aussi chez les platoniciens qu'Augustin a trouvé cette notion dont il est question dans ce passage non cité du *Traité 10* où Plotin évoque « *ce que*

² Ce que semble lui reprocher Lucien Jerphagnon dans les notes qui accompagnent sa traduction de *La Cité de Dieu*, dans la Pléiade, 2000, p.1178 sqq. Ajoutons qu'il ne suffit pas de nommer le Dieu suprême pour en faire un « étant », principe de cette ontothéologie qui procède d'une lecture scolaire d'Augustin, par ailleurs tout aussi sensible que ses frères évêques cappadociens, au mystère de l'au-delà de tout.

Platon appelle l'homme intérieur » (*Ennéades* V, 1, 10, 11), tout en faisant référence à ce qu'en dit Platon dans la *République* (X, 589b 7) :

Au contraire, dire qu'il est utile d'être juste, c'est dire qu'il ne faut rien faire ni rien dire qui n'assure à l'homme intérieur (ὁ ἐντος ἄνθρωπος) les moyens de dominer le plus possible l'homme [entier] et de veiller sur son bétail aux multiples têtes (πολυκεφάλου), comme un cultivateur nourrit et élève les bêtes domestiques tout en empêchant les bêtes sauvages de se développer.

Cet « homme intérieur » n'est pas localisable dans notre cerveau ni dans notre psychisme : il surgit à partir de notre activité. Nous le faisons vivre en nous quand, au lieu de nous abandonner à la diversité des choses sensibles et toujours changeantes, nous nous retournons vers l'Un, qui n'a rien d'une idée fixe, mais qui est la source de toute réalité. C'est dans un tel acte de réflexion par lequel nous nous tournons vers le vrai que nous pouvons découvrir le sens de toute réalité, mais si elle ne cesse de changer. Quant à ces « bêtes aux têtes multiples » du texte de Platon, ce sont nos passions que nous pouvons maîtriser en étant justes, et nous ne pouvons être justes qu'en nous tournant en direction de ce qui demeure – chez Platon, l'idée du Bien – au lieu de nous abandonner à ce qui passe.

EC Il faudrait définir l'être éternel...

JM Effectivement, il s'agit des « principes » qui fondent la réalité du monde sensible : qu'est ce qui demeure quand tout change ? Car il faut bien que quelque chose en moi demeure pour pouvoir dire que j'ai changé !

EC N'est-ce pas ce que disent les Djihadistes ?

JM Il y a quand même une grande différence : Le Dieu que l'on trouve chez les platoniciens et chez les chrétiens, c'est un Dieu bon qui fait être la nature et nous permet, si nous nous tournons vers lui, d'agir en rectitude et de transformer la nature dans le sens du bien, alors que si nous nous détournons de lui nous accentuons le désordre du monde. C'est un Dieu moral dont nous avons la trace en nous. Le drame des Djihadistes c'est qu'ils parlent et agissent au nom de Dieu en prenant pour argent comptant des paroles qui n'ont rien de divin, comme : exterminer nous-mêmes et physiquement les infidèles. Or, quand on trouve dans l'Exode, « *Tous les adorateurs d'idoles seront exterminés* », il faut comprendre ces paroles dans un sens chrétien : cela ne veut pas dire « exterminés ceux qui sont infidèles », mais bien plutôt : « aidez-les à devenir fidèles ». De plus, ces paroles sont au futur pour dire que les gens qui se fient aux idoles se trouveront irréversiblement dépossédés de ce sur quoi ils fondent leurs espoirs. C'est ce qu'on trouve dans le *Psaume 73(72)* cité un peu plus loin (X, 25) : il s'agit de la prière d'un fidèle qui a failli se laisser prendre de vertige devant le succès des idolâtres : comment se fait-il, qu'eux réussissent et que moi, ton fidèle, je sois si malheureux ? Mais le Psaume poursuit : Je suis rentré dans ton temple et là, j'ai compris que leur succès allait s'évanouir, comme un songe qui, au réveil, nous laisse dans la frustration de ce que nous aurions bien aimé vivre.

Je profite de cette référence pour introduire un autre thème du livre X ; la relation entre les promesses de l'Ancien Testament et le Nouveau. Ces promesses sont souvent des promesses matérielles, ou des menaces d'ordre temporel, mais elles sont les « sacrements », les signes sensibles, qui permettent de comprendre, ce qui s'accomplit dans le Nouveau Testament. Quand Dieu fait des promesses matérielles ou les réalise, c'est avec l'intention que son peuple se tourne vers lui au lieu de s'attacher à ses dons. Comme lorsque nous offrons un cadeau à quelqu'un, c'est en espérant que le donateur sera reconnu comme plus important que ses dons. Et il a fallu un certain temps au peuple d'Israël pour réaliser que son Dieu n'était pas comme les autres. Le dieu des autres peuples assurait à chacun sa survivance, son succès terrestre contre ses ennemis. Le Dieu d'Israël envisage, en fait, le salut et le bonheur de toutes les nations, tout en se servant de ce peuple pour se faire entendre parmi toutes les nations, et leur révéler ses intentions à travers les épreuves que son peuple a subies ainsi que par sa libération de la main des Égyptiens et son installation en Palestine. Mais ce peuple, une fois installé, est devenu idolâtre comme les autres. Au

lieu de reconnaître le Seigneur comme étant son roi, il a voulu un roi comme les autres peuples. Bref, tout l'Ancien Testament est une pédagogie divine visant à faire passer des choses visibles aux invisibles, et permettre ainsi une moralisation et une spiritualisation de la vie humaine dans laquelle la mort a sa place et prend sens. C'est parce que l'homme est esprit que ce qui compte vraiment pour lui est plus important que ce qui peut lui être enlevé par d'autres, par la nature, par la mort : par contre, ce qu'il construit en lui-même en tant qu'esprit ne peut pas lui être enlevé. Et la promesse du Nouveau Testament, c'est de vivre comme le Christ, avec le Christ, en sachant que notre vrai bonheur est au-delà de cette mort qui est pour nous un passage inéluctable. Cela ne veut pas dire qu'il faille accepter n'importe quoi sur cette terre, car comme le dit Augustin en commentant la première lettre de saint Jean, si la Tête du Christ total est dans le ciel, son corps gît encore sur terre : « *Où gît-il ? Sur la terre tout entière. Garde-toi de le frapper ; garde-toi de lui faire violence, de le fouler aux pieds ! Voilà les dernières paroles du Christ sur le point de partir au ciel* »³. Son corps c'est l'Église, mais c'est aussi l'humanité tout entière qui a vocation à entrer dans le Peuple de Dieu, dans cette Cité qui ne sera vraiment visible qu'après le tri de la fin des temps. C'est là qu'on voit le lien entre les deux grands commandements de l'amour de Dieu et du prochain, qui est la grande nouveauté du Nouveau Testament.

Il y a du vrai dans ce que disent les Djihadistes à savoir qu'il faut se soumettre à Dieu, mais se soumettre à Dieu cela ne veut pas dire n'importe quoi et surtout pas se soumettre à un tyran qui voudrait réaliser son royaume sur terre ! C'est là toute la leçon de *La Cité de Dieu* qui est une cité spirituelle qui se construit maintenant dans les cœurs, de manière mystérieuse, selon qu'ils sont orientés vers Dieu - le Dieu véritable, celui de Jésus-Christ - ou s'en détournent. C'est seulement en rendant grâce à ce Dieu pour ses dons que je le reconnais comme Dieu, au lieu de me prendre moi-même pour lui, ou de le remplacer par un autre homme. La béatitude à laquelle nous aspirons, étant corps et esprits, c'est « d'adhérer à Dieu ». Nous sommes configurés pour vivre avec Dieu, de sa vie, une union que nous pouvons vivre dès cette terre mais dans la foi, l'espérance et la charité, car elle ne sera complète qu'à la fin des temps, quand aura été purifié en nous tout ce qui doit l'être. Bref, ce que nous dit notre foi en la résurrection de la chair, c'est que nous devons nous tourner tout entiers vers Dieu et, tel est le sens de ce livre X, nous inviter à être nous-mêmes l'offrande de notre sacrifice.

Tout cela nous ramène à la question du culte que les anges nous demandent.

Si, en confondant Dieu avec l'État islamique qu'ils veulent construire à leur manière, les Djihadistes témoignent d'une régression à un état archaïque de la religion, les platoniciens dont parle Augustin dans *La Cité de Dieu*, même s'ils n'agissaient pas de manière violente, se trouvaient dans une méconnaissance analogue du vrai Dieu :

X, 3, 1 *Cela étant, si les Platoniciens ou n'importe quels autres philosophes avaient vu les choses ainsi, reconnaissant Dieu comme Dieu, ils l'auraient glorifié et lui auraient rendu grâce et ne se seraient pas perdus dans leurs pensées (cf. Rm 1,21), les uns faisant autorité dans les erreurs des peuples, les autres n'osant leur résister : ils auraient au contraire reconnu qu'à ces êtres immortels et bienheureux, tout comme à nous mortels et malheureux qui aspirons à devenir immortels et heureux, s'imposait le devoir de rendre un culte au seul Dieu des dieux, qui est à la fois le nôtre et le leur.*

C'est à ce Dieu seul que nous devons le « service » appelé en grec *λατρεία*, et en latin *servitus*, que ce soit dans les rites sacrés (*sacramentis*), ou en nous-mêmes, par notre vie :

X, 3,2. [...] *Car tous ensemble et chacun, nous sommes son temple (cf. 1 Co 3, 16) : il daigne habiter aussi bien dans la concorde de tous que dans chacun et il n'est pas plus grand en tous qu'en chacun, parce qu'il n'est ni distendu par la masse, ni*

³ Cf. *Commentaire sur la Première Épître de saint Jean*, 10, 9, cité dans *Une année avec saint Augustin, les plus beaux textes à découvrir chaque jour et à méditer*, Bayard 2013, p. 373. Texte proposé pour le samedi de la 6^e Semaine après Pâques, cette année le 16 mai, aujourd'hui.

diminué par le partage (*partitione*). Quand notre cœur s'élève vers lui, il est son autel ; c'est par son Fils, notre prêtre, que nous le fléchissons. À lui nous immolons des victimes sanglantes quand nous combattons jusqu'à verser notre sang pour sa vérité; pour lui, nous brûlons l'encens le plus suave lorsque sous son regard, nous sommes enflammés d'un pieux et saint amour ; à lui nous vouons et nous rendons les dons qu'il nous a faits et nos personnes mêmes [...]

Pour le voir comme il pourra être vu et pour nous unir à lui, nous nous purifions de toute souillure due aux péchés et aux mauvaises convoitises, et nous sommes consacrés par son nom. Car il est lui-même la source de notre béatitude et le terme total de notre aspiration. En le choisissant ou plutôt en le re-choisissant, lui que nous avons perdu par notre négligence, en le re-choisissant donc (*religentes*), d'où vient, dit-on, le mot *religion*, nous tendons vers lui par amour afin que, parvenus à lui, nous trouvions notre repos, heureux parce que rendus parfaits grâce à cette fin. Car notre bien, dont le terme ultime fait l'objet d'un si grand débat entre les philosophes, n'est rien d'autre que d'être uni à Dieu, le seul dont l'étreinte, pour ainsi dire incorporelle, puisse remplir l'âme intellectuelle et la rendre féconde en vertus véritables.

Il nous revient donc de « reconnaître Dieu comme Dieu et de lui rendre grâce pour ses dons » puisque tout le bon nous vient de lui. Vouloir pour soi ce que Dieu veut, au lieu de suivre son propre désir en aveugle, est d'ailleurs la seule manière de s'aimer soi-même en vérité et d'atteindre la vie heureuse. En effet, le plus souvent, comme nous pouvons le reconnaître, notre malheur tient à notre attachement aux biens qui passent comme s'ils pouvaient nous garantir le bonheur, au lieu de nous en servir, non seulement pour nous mais pour les autres, comme de moyens : des choses non pas au-dessus, mais en-dessous de nous.

X, 3, 2 [...] Pour que l'homme, en effet, apprenne à s'aimer lui-même, une fin lui a été fixée à laquelle, pour être heureux, il doit rapporter tous ses actes, car celui qui s'aime ne veut rien d'autre que d'être heureux et cette fin, c'est de s'unir à Dieu (*adhaerere Deo*, cf. Ps 72, 28). Quand donc à celui qui sait déjà s'aimer lui-même on prescrit d'aimer son prochain comme lui-même, que lui commande-t-on, sinon, autant qu'il le peut, d'exhorter son prochain à aimer Dieu ? Voilà le culte de Dieu, voilà la vraie religion, voilà la droite piété, voilà le service (*servitus*) dû à Dieu seul !

Nul être ne peut donc trouver son bonheur autrement que dans sa *soumission* à Dieu. Tel est le sens profond du mot *servitus* qui traduit le grec *λατρεία*. Telle est la profonde vérité que nous rappelle l'Islam bien qu'il ne puisse que nous égarer, nous chrétiens, en remplaçant l'unique médiateur, à la fois Dieu et homme, par un Prophète qui n'est ni Dieu ni vraiment homme. Seule notre *soumission* à Dieu peut nous garder de prendre sa place, ou de sacrifier à de faux dieux, comme l'Argent ou le Pouvoir. Car, la toute-puissance de Dieu est de nous rendre responsables des facultés et de la liberté qu'il nous a données et ce n'est pas pour ce monde, où l'idolâtrie a encore un bel avenir, mais pour l'éternité, que vaut la parole de l'*Exode* : « Celui qui sacrifie aux dieux, et non au Seigneur seul, sera exterminé » (Ex 22, 20).

2. Le sacrifice de miséricorde par le Christ dans son Église (X, 4-7)

X, 4 Sans parler pour l'instant des autres hommages religieux qui relèvent du culte divin, il n'y a certainement aucun homme pour oser dire que le sacrifice est dû à un autre qu'à Dieu.

Augustin présente ce fait comme une certitude (*certe*), en contraste avec l'usage signalé plus haut des mots *cultus*, *pietas* ou *religio*, utilisés dans les relations entre les hommes, voire même, pour désigner une activité comme l'agriculture. Un sacrifice, en principe, ne peut s'offrir qu'à Dieu, ou, par dérivation, à quelque chose ou quelqu'un que nous « divinisons » : une cause comme la Patrie ou la Justice, ou « par bassesse excessive ou par flatterie

désastreuse », un autre homme. À quoi, il convient d'ajouter que, selon l'Écriture, la pratique du sacrifice remonte au temps des origines, comme ceux, emblématiques, de Caïn et d'Abel, où il est dit que Dieu « *réprouva le sacrifice de l'aîné et regarda favorablement celui du plus jeune* », ce qui prouve déjà que le rite en lui-même ne peut suffire, puisque Dieu peut le refuser, non par caprice, car il est juste, mais en raison de la disposition du cœur de l'homme qui lui présente ce sacrifice.

L'important à retenir, c'est que Dieu n'a pas besoin de nos dons, alors que nous avons besoin de lui offrir quelque chose, ne serait-ce que pour ne pas l'oublier. Autrement dit, nous sommes les seuls bénéficiaires des sacrifices que nous lui offrons et les seuls perdants dans ce que nous refusons de lui offrir, dans la mesure où ce refus nous éloigne de notre véritable destination. Quant à Dieu, il fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et, ajoute Augustin, « *nul ne dira s'être entendu (consuluisse) avec la source pour y boire, ni avec la lumière pour voir* » (X, 5) : il n'y a pas eu de tractation, ni de marché ! C'est pourquoi offrir des sacrifices pour forcer le bon vouloir de Dieu, ou tenter de le manipuler, repose sur une représentation anthropomorphique de la divinité, qui est le propre des religions païennes ou archaïques. C'est d'ailleurs ce que demandent les « démons », ces faux « médiateurs », dont il était question au livre IX, qui captent pour eux ce qui est dû au vrai Dieu, nous empêchant ainsi de nous adresser et de nous unir à lui. C'est ainsi qu'ils nous appauvrissent et nous vampirisent.

Augustin cite alors plusieurs passages de l'Écriture pour dire que Dieu n'a pas besoin de nos sacrifices.

EC Mais dans l'Ancien Testament Dieu aimait les sacrifices...

JM C'est un exemple de la pédagogie de Dieu s'adressant à des hommes encore païens et qui se faisaient de lui une idée anthropomorphique. Ce qui est très important dans le récit du sacrifice d'Isaac, c'est que la seule parole qui vienne de Dieu, au moment du sacrifice, - car il y a bien eu, au départ, la demande faite à Abraham de sacrifier son fils, « pour le mettre à l'épreuve (Gn 22, 1-2) - c'est : « *Épargne l'enfant* ». Et cette parole de l'ange qui retient le bras d'Abraham, lui laisse la possibilité d'offrir autre chose, un bélier qui s'était pris les cornes dans un buisson, et c'est ainsi que l'on passe au sacrifice animal. Mais, plus tard, quand la foi d'Israël se sera purifiée davantage, on aura explicitement des paroles comme celles du *Psaume 15, 2* : « *J'ai dit au Seigneur : Tu es mon Dieu, car tu n'as pas besoin de mes biens* »⁴. Voilà une parole très forte, car ce qui fait la différence entre Dieu et nous, c'est que nous avons besoin de lui et que lui n'a pas besoin de nous. Sinon par amour, car il veut que nous atteignions notre bonheur qui est d'accomplir ce pour quoi nous sommes faits : nous unir à lui.

EC Donc il faut condamner les gens qui montent à genoux un escalier ou qui se flagellent...

SGJ Cela n'est pas dans les Écritures. Mais tout l'Ancien Testament est jalonné par les sacrifices et au temps de Jésus on offrait encore des sacrifices dans le Temple. Autrement dit, les juifs se trompaient encore au temps de Jésus ?

JM Soit, mais il n'y a pas que les Juifs qui se trompent dans leur relation à Dieu ! Il reste que le culte sacrificiel a cessé avec la destruction du temple ; la pratique juive se résume (!) à la méditation de l'Écriture à la synagogue et au respect scrupuleux des commandements. Ce qui ne veut pas dire que, à la différence de certains autres, certains Juifs ne veulent pas reconstruire le Temple pour y rétablir les sacrifices. La pédagogie divine a donc marqué un point important au moment de la mort de Jésus: le voile du Temple s'est déchiré (Mt 27,51). Et ce qui fait que le judaïsme ne s'est pas perdu avec les autres religions, c'est sa spiritualité, celle des pharisiens qui recherchaient la pureté du cœur et la fidélité à l'Alliance.

SGJ Soit, mais es-tu d'accord pour dire que tout l'Ancien Testament est pour ainsi dire rythmé par le sacrifice ? [...]

⁴ Ps 15,2 : *Dixi Domino Dominus meus es tu quoniam bonorum meorum non eges* (Vulgate et nouvelle vulgate) d'après la Septante : εἶπα τῷ κυρίῳ Κύριός μου εἶ σύ, ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρεῖαν ἔχεις. La traduction « Car je n'ai pas d'autre bonheur que toi » (*Bonum mihi non est sine te*) vient de l'hébreu et a été prise en compte dans une réforme du Psautier latin, datant de 1955. C'est celle que l'on trouve dans les Bibles récentes.

JM Certes, il y a des sacrifices, mais il y a aussi toute une série de passages, en particulier dans les *Psaumes* ou dans l'enseignement des Prophètes, où Dieu dit : « Je ne veux plus de vos sacrifices ». Ce que je veux c'est la justice et la miséricorde.

SGJ Mais alors pourquoi au temps de Jésus y avait-il encore des sacrifices ?

JM La pédagogie divine a pour principe de laisser l'homme comprendre les choses par lui-même, dans son cœur. Si les sacrifices étaient toujours pratiqués, c'est qu'ils étaient alors considérés comme le meilleur moyen de s'adresser à Dieu. Si les parents de Jésus offrent deux jeunes colombes (Luc 2, 24) en le présentant au Temple, c'était, « selon la prescription de la Loi », pour remercier Dieu de leur avoir donné un fils. C'était pour rendre grâce. Dans la pureté de la foi juive, on n'est plus dans le marchandage des cultes païens et c'est bien le sens de la colère de Jésus contre les marchands du Temple. Ce n'est pas contre leur éventuelle malhonnêteté, mais pour dire que la Maison de Dieu est « une maison de prière », et non pas une boutique où l'on achèterait ses bienfaits. La grâce ne s'achète pas, ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille pas se préparer à la recevoir. La pénitence n'a d'autre but que de tenter de maîtriser nos passions et d'apprendre « *que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu* » (Mt 4,4). Tel est le sens du jeûne. Mais, si on ne remplace pas le pain matériel par la parole de Dieu, à quoi ça sert ? On est dans la performance individuelle ou dans le souci de sa ligne ; et si on ne distribue pas à ceux qui en ont besoin ce dont on se prive, à quoi ça sert, sinon à faire des économies ?

Augustin écrit explicitement que « *Dieu n'a pas besoin de bétail, ni d'autres biens corruptibles 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* » (X, 5). L'homme, par contre, a besoin d'être juste, parce que c'est la clef de son bonheur. Si on pense à la vie de Dieu, qu'il nous donne de choisir en cette vie mortelle, si c'est elle qui donne sens à notre existence par notre manière d'être, et si ce sens est plus important que notre vie mortelle, alors nous devons rendre grâce à Dieu. Ce qui nous interpelle c'est que, pour la majorité de nos contemporains, la vie est un phénomène terrestre dont il convient de jouir du mieux et le plus longtemps possible, quitte à y mettre un terme quand on n'a plus rien à en attendre. Mais ce qui est perdu de vue, dans ce monde où l'on est porté à vivre sans Dieu, c'est le sens de la vie puisqu'on ne dépasse pas l'horizon de la mort alors que, si Dieu nous a donné une intelligence, c'est pour nous en servir et pas seulement pour être plus performants en ce monde grâce à nos progrès techniques. Il nous a donné la capacité de nous interroger sur *qui* nous sommes et sur le sens de la nature. Or cette nature est un don de Dieu et c'est là le sens profond de la création. Le Dieu créateur n'est pas celui qui va expliquer l'inexplicable, mais celui qui nous *donne* l'être et la vie. Ce qui est, et qui semble exister par soi-même, est en fait un don de Dieu et nous devons lui en rendre grâce, faute de quoi nous oublions que c'est son don.

X, 5 [...] Dans les sacrifices où les anciens patriarches immolaient des animaux et que le peuple de Dieu maintenant lit [dans l'Écriture] sans les pratiquer, il ne faut rien entendre d'autre que, signifiées par eux, les œuvres qui s'accomplissent en nous, pour nous unir à Dieu et porter notre prochain à faire de même. Le sacrifice visible est donc le **sacrement** (*sacramentum*), c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible. Voilà pourquoi, chez le prophète, l'homme pénitent ou le prophète lui-même, cherchant pour ses péchés la bienveillance de Dieu, s'adresse à lui par ces mots : « *Si tu avais voulu un sacrifice, je te l'aurais offert; mais aux holocaustes tu ne prends pas plaisir. Le sacrifice pour Dieu, est un esprit brisé : un cœur contrit et humilié, Dieu ne le dédaignera pas* » (Ps 50,18).

Comprenons bien comment là où il est dit que Dieu ne veut pas de sacrifice, il est montré que Dieu veut un sacrifice : il ne veut pas le sacrifice de bêtes égorgées et il veut le sacrifice d'un cœur brisé. Ainsi, selon le prophète, ce que Dieu refuse est la figure de ce qu'il veut.

Lorsque Dieu dit qu'il ne veut pas de sacrifices, il dit qu'il ne veut pas de sacrifices qui soient de l'ordre du commerce, sur le mode du donnant-donnant, alors que la prière que Jésus nous a apprise dit : « *Que ta volonté soit faite* », ce qui ne veut pas dire : « Que les choses restent en l'état », mais que s'accomplisse le vouloir de Dieu qui est que tous les hommes soient vraiment heureux, en étant libérés de ce qui les en empêche, leur fin étant de partager la vie de Dieu. Il veut « *que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1 Tm 2,4). Il veut que les hommes se transforment pour former la Cité de Dieu, en vivant dans la paix et dans la concorde, en partageant sa vie qui est charité. Tel est le sacrifice que Dieu veut et qui n'est rien d'autre que notre divinisation, non pas selon nos vues ni selon nos moyens, mais selon ce qu'il veut, avec l'aide de sa grâce. Cela est plus compliqué et plus exigeant que d'offrir un animal, sacrifice dont Dieu n'a que faire...

X Mais pourquoi « le cœur brisé » ?

JM Ce cœur brisé est le cœur qui se repent. Quand je me repens, je m'adresse à la miséricorde de Dieu et Dieu ne peut pas rester sourd à mon appel. En fait, chaque fois que je fais ce que Dieu veut, je sacrifie. Sacrifier, ça veut dire « rendre sacré », ça veut dire s'unir à Dieu : soi-même et non pas les choses extérieures offertes. Dans ce court traité augustinien du sacrifice contenu dans le livre X de *La Cité de Dieu*, c'est l'homme qui devient sacrifice, non pas en sacrifiant d'autres hommes, mais en se transformant lui-même, en se sanctifiant.

EC Et le sacrifice de la messe.

JM On va y venir, car c'est le sacrifice du Christ, dans lequel il est celui qui offre, l'offrande, et même celui qui la reçoit, puisqu'il est Dieu. C'est un sacrifice qui ne peut pas ne pas être accueilli par le Père, en même temps qu'il est ce qui constitue l'Église, qui crée l'Église, et qui nous emmène avec lui. C'est dans ce sacrifice que nous devenons ce que nous recevons, le Corps du Christ qui ne peut pas ne pas suivre sa Tête qui est auprès du Père. Et ce Corps du Christ s'étend à l'humanité tout entière. Être membre du Corps du Christ, c'est être sensible à la misère de ceux qui ignorent où est leur véritable bien.

DA C'est ce que saint Paul a bien compris [...]

JM Oui, puisqu'il a dit : « *Ma vie c'est le Christ* ». Mais il a surtout entendu cette parole qui a tout changé en lui : « *Pourquoi me persécutes-tu ?* » (Ac 9,4). [...] Il a compris que les chrétiens qu'il persécutait était le corps du Christ et que ce corps du Christ, il faut l'aimer, en demandant pour lui à Dieu ce qui lui manque pour être vraiment le corps du Christ. La grande misère, c'est le péché, c'est d'être coupé de Dieu. Mais vous voyez comment avec ce discours on est très loin de l'idéologie contemporaine et d'une volonté d'adapter l'Église à cette idéologie. On est très loin d'un christianisme qui ne serait qu'un humanisme. Tous, même les athées, à moins d'être « postmodernes », peuvent comprendre l'humanisme. Un sacrifice qui n'est pas en relation d'action de grâce à Dieu, ce n'est pas un sacrifice... Mais on peut sacrifier à sa réputation, ou à d'autres choses ! Aussi, faire du bien aux autres sans avoir le sens de Dieu qui nous donne tout, cela ne peut pas compter pour un sacrifice, surtout si ça devient une manière de dire qu'on n'a pas besoin de Dieu pour être généreux ! Car, en voulant s'organiser pour vivre ensemble sans Dieu sur cette terre, on mutile l'homme de sa dimension spirituelle et de ce pour quoi il a été créé.

Malgré leur péché qui leur fait méconnaître le vrai Dieu et pervertir leur religion – leur relation à Dieu –, les hommes restent habités par un besoin religieux, comme en témoignait Hermès Trismégiste (cf. VIII, 23) pour qui la fabrication de « dieux » par les hommes était une marque de leur grandeur en même temps qu'un remède à l'oubli de Dieu, alors que pour saint Paul cela ne faisait qu'aggraver le mal. En effet, écrivait-il : « *se disant sages, ils sont devenus stupides (stulti) et ont remplacé la gloire du Dieu incorruptible par des images faites à la ressemblance de l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles* » (Rm 1, 23).

Pendant, à travers l'Écriture, et au risque de paraître se contredire, Dieu montre un cœur plus miséricordieux que son apôtre. Sa pédagogie compte avec le temps, lui qui est allé jusqu'à prescrire des sacrifices « à la mode des hommes », comme quand il demanda à Abraham de

sacrifier son premier né. Mais, des siècles plus tard, et pour des cœurs devenus capables de l'entendre, il fera dire à son psalmiste : « *Si j'ai faim, je ne te le dirai pas, car le monde est à moi avec tout ce qu'il renferme. Est-ce que je mangerai la chair des taureaux, ou boirai le sang des boucs ? Offre à Dieu un sacrifice de louange, accomplis tes vœux à l'égard du Très-Haut ! Invoque-moi au jour de la tribulation et je te délivrerai et tu me glorifieras* » (Ps 49,12-15).

SGJ Il y a bien là demande d'un sacrifice.

JM Mais il s'agit d'un acte d'action de grâce, par lequel on reconnaît que tout vient de Dieu, tout en posant, dans ce geste, un acte de confiance. Car il y a deux manières pour Dieu de nous arracher à la tribulation : en la faisant cesser, ou en nous prenant avec lui comme en témoignent les martyrs. Hors de cette logique, notre prière « *Que ta volonté soit faite* » n'a pas beaucoup de sens. Or, et c'est la grande leçon de *La Cité de Dieu*, le sens de la vie humaine est tout entier tourné vers la constitution de cette Cité où nous vivons ensemble avec Dieu.

Mais la phrase la plus décisive se trouve sans doute chez le prophète Michée : « *Que ferai-je pour atteindre le Seigneur, pour gagner mon Dieu, le Très-Haut ? Lui offrirai-je en holocauste des veaux d'un an ? Le Seigneur agréera-t-il le sacrifice de milliers de béliers, de dizaines de mille de boucs gras ? Lui donnerai-je mes premiers nés pour mon impiété, le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme ? N'as-tu pas appris, ô homme, ce qui est bon ? Que pourrait te demander le Seigneur, sinon de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde et d'être prêt à marcher avec le Seigneur ton Dieu ?* » (Mi 6, 6-8).

Cela, c'est dans l'Ancien Testament. Dans l'Ancien Testament, il y a à la fois la prescription du sacrifice et sa relativisation au profit d'une vie menée selon Dieu : le sacrifice qui compte ne consiste pas à offrir quelque chose à Dieu, mais à s'offrir soi-même, en vivant selon sa justice, selon la miséricorde et dans la patience pour traverser les épreuves de cette vie. Patience qui est celle de la Passion du Christ

X, 5 [...] Ces paroles du prophète distinguent et montrent clairement deux choses : que Dieu ne réclame pas ces sacrifices pour eux-mêmes, et qu'ils sont la figure de ceux qu'il réclame. Nous lisons dans l'Épître aux Hébreux : « *N'oubliez pas de faire le bien et d'être généreux, car c'est par de tels sacrifices qu'on plaît à Dieu* » (He 13,16). Voilà pourquoi ce texte : « *Je préfère la miséricorde au sacrifice* » (Os 6,6), signifie seulement qu'il faut préférer un sacrifice à un sacrifice. Car ce que tous appellent sacrifice est le signe du vrai sacrifice. Or, c'est la miséricorde qui est ce vrai sacrifice : d'où la parole que je viens de citer : « *C'est par de tels sacrifices qu'on plaît à Dieu* ».

C'est par la miséricorde qui réunit l'amour de Dieu et celui du prochain, que l'on adhère à Dieu pour ne faire plus qu'un avec lui et vivre de sa vie éternelle qui est charité.

Le vrai sacrifice est à la fois individuel et communautaire

X, 6. Le vrai sacrifice est donc toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être véritablement heureux.

Définition essentielle du sacrifice, dont le sujet est à la fois individuel et communautaire, et qui nous dit que nous sommes configurés à Dieu, pour vivre avec lui, comme lui, en lui, par lui.

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 eux 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 à 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).

Arrête de te faire du mal, de te priver de la véritable vie !

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 service 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 cet 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, 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 modelez 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 (*beati*), 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).

Mais sans perdre de vue la dimension communautaire du sacrifice parfait : l'Église...

D'où assurément il suit que cette Cité rachetée tout entière, c'est-à-dire l'assemblée et la société des saints, est offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand Prêtre qui, sous la forme de serviteur est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa Passion, pour faire de nous le corps d'une si grande Tête (cf. Col 2, 19). C'est en effet cette forme qu'il a offerte, c'est en elle qu'il s'est offert, parce que c'est grâce à 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 service raisonnable (*rationabile obsequium*) [...] 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, elle est elle-même offerte.

C'est le Christ qui, dans sa Passion, constitue l'Église pour en faire le Corps dont il est la Tête. Et c'est lui qui offre cette Église en mourant sur la croix, nous offrant ainsi avec lui, à la fois prêtre et victime : tel est le « sacrifice spirituel » de la Cité de Dieu qui se concrétise chaque jour dans l'Eucharistie qui fait l'Église.

SGJ J'aimerais bien qu'on revienne sur la phrase citée « *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* ». Comment comprendre et apprécier la générosité des athées ?

JM Il y a déjà le fait qu'Augustin se garde bien de juger à la place de Dieu qui, pour nous juger, attendra la fin des temps. Dieu seul connaît nos motivations profondes. Augustin nous dit qu'aimer l'homme c'est l'aimer dans son intégralité et donc dans sa dimension et sa destinations spirituelles. Or, autre chose faire le bien sans savoir que tout bien vient de Dieu, autre chose de dire que je n'ai pas besoin de Dieu pour faire le bien,

ce qui semble être de nos jours le discours de l'idéologie dominante. Autrement dit, dans un acte apparent de charité (ou de solidarité pour garder un vocabulaire laïc), il peut y avoir un acte d'orgueil dans lequel se cache une volonté d'avoir du pouvoir sur l'autre, ce qui n'a plus rien à voir avec la miséricorde. Le communisme, comme idéal de solidarité sans Dieu a justifié par un espoir de libération, « la lutte des classes » et « la dictature du prolétariat » dont on a pu voir les résultats dramatiques dans les pays de l'Est : éliminer Dieu, c'est mutiler l'homme et le réduire à son humanité blessée, d'autant plus malheureuse et dangereuse qu'elle se méconnaît elle-même. Pour Augustin, rien n'est plus vrai que le début du Psaume 13 : « *L'insensé a dit dans son cœur : pas de Dieu* ». Mais, encore une fois, Dieu seul connaît la motivation de chacun. Augustin nous dit que la misère de l'homme n'est pas que matérielle : elle est aussi et d'abord spirituelle. [...] D'autre part, sans qu'ils le sachent, un chrétien peut très bien agir, poser des actes solidaires, en païen, et un païen, agir en chrétien. En réalité, Augustin nous invite à approfondir nos motivations en fonction du plan divin qui est de sauver tous les hommes.

DA Est-ce que, quand on fait un acte de miséricorde, ce n'est pas parce qu'on voit l'autre comme Dieu le voit.

JM Oui, on agit par miséricorde quand on est touché au cœur par la misère de l'autre. Tel est le sens du mot miséricorde. Mais Augustin insistera aussi pour dire que nous sommes des « anges » les uns pour les autres quand nous leur annonçons la bonne nouvelle du salut. Mais encore faut-il pour cela que nous soyons tournés vers Dieu.

SGJ Cette phrase me semble en profonde contradiction avec, par exemple la parabole du bon Samaritain qui n'agit pas dans le cadre de la loi juive.

JM C'est vrai que le bon samaritain ne savait pas qu'il y aurait une parabole pour parler de lui... Ni surtout qu'il serait un personnage de parabole. Mais il ne réduisait pas l'amour au respect de la loi divine, qui d'ailleurs n'était même pas la sienne...

SGJ Et il y a aussi en Matthieu 25, « *tout ce que vous aurez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'aurez fait* »... Je dirais que tout acte de miséricorde est un sacrifice.

DA « En vue de Dieu », cela veut dire : selon ce que Dieu est [...], agir comme Dieu.

JM Oui, on pourrait discuter indéfiniment mais il nous faut poursuivre notre lecture.

Les anges, immortels et bienheureux, font également partie de la 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, afin que nous devenions 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* » (Ps 81, 3), celle dont une partie en nous pérégrine, 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).

Comme nous l'avons dit, c'est là une parole de vie qui ouvre le chemin de la béatitude et nullement l'ordre qui nous serait donné d'exterminer physiquement l'impie : l'extermination est dite au futur, pour la fin des temps et sera l'affaire de Dieu et de ses anges. Mais il ne nous faut pas oublier que si notre vie terrestre nous a été donnée sans notre avis, notre naissance spirituelle ne peut être qu'un acte libre, tout comme c'est, hélas, en nous croyant libres que nous refusons d'aimer, manquant ainsi de miséricorde envers l'autre et envers nous-mêmes.

Voilà donc ce que les anges nous demandent comme culte dans leur sollicitude pour nous : nous offrir nous-mêmes, par une vie sainte. Voilà comment la pédagogie divine, nous fait passer *du sacré* (séparé, matériellement, du profane, avec l'intention d'agir sur la divinité, ou du moins de l'apaiser) *au saint*, qui consiste à vivre selon l'Esprit de Dieu, au milieu du

monde, mais dans une séparation spirituelle, morale.⁵ Et cela non pas individuellement mais socialement, avec les autres, en formant société avec eux, en vue de la Cité de Dieu.

3. L'unique sacrifice du Christ confirmé par des miracles selon l'Écriture (X, 8-22)

Les miracles ne valent que par leur signification. Dans l'Écriture, ce sont des signes qui confirment les promesses de Dieu tout en témoignant de sa bonté et de sa puissance. Le chapitre 8 évoque ceux qui jalonnent l'histoire d'Abraham et l'épopée de l'Exode avec, à chaque fois, un enseignement, comme par exemple, la femme de Lot transformée en statue de sel (Gn 19) « nous donnant en symbole cette leçon que nul, engagé sur le chemin de la libération, ne doit regretter le passé », ou encore le geste du roi Ézéchias, « inspiré par la piété », qui brisa le serpent d'airain que Moïse avait élevé sur un bâton pour permettre à ceux qui le regarderaient d'être guéris de la morsure des serpents, mais que « le peuple égaré s'était mis, plus tard, à adorer comme une idole » (X,8, 4 R 18,4).

X, 9. 1. Ces miracles et bien d'autres semblables qu'il serait trop long de rappeler, avaient pour but de favoriser le culte de l'unique vrai Dieu et d'interdire celui des multiples faux dieux. Ils étaient l'effet d'une foi simple et d'une piété confiante, et non celui d'incantations et d'enchantements produits par cet art né d'une curiosité sacrilège qu'on appelle soit *magie*, soit d'un nom plus détestable *goétie* (sorcellerie), soit d'un nom moins odieux *théurgie*. Par ces distinctions, on s'efforce de faire croire que, parmi les gens adonnés à ces arts illicites, les uns sont condamnables, ceux que le vulgaire appelle maléfiques - ils relèvent, dit-on, de la goétie -, et les autres louables, ceux de la théurgie ; mais les uns comme les autres sont asservis aux rites trompeurs des démons qui usurpent le nom d'anges.

Dans les deux cas, goétie ou théurgie, il s'agit de voir, ou de faire, ce qui dépasse les limites normales de notre nature d'hommes. Mais c'est aussi pour Augustin l'occasion de continuer son débat posthume avec Porphyre, qui sera repris vers la fin du livre (X, 23-31).

Critique de la théurgie de Porphyre (X, 9-11)

La théurgie (de *Theos*, Dieu et *ergon*, travail) est une pratique religieuse destinée à se concilier les puissances divines au sujet de laquelle Porphyre a une attitude ambiguë, mais intéressante dans la mesure où l'on admet, comme nous l'avons vu précédemment, la division de l'âme humaine en deux parties, chacune étant plus ou moins développée, dont l'une est capable de penser en vérité et l'autre, sujette aux passions⁶. Il pensait, en effet, que ces rites – ces « initiations » appelées « *télètes* » – pouvaient avoir une action sur la partie inférieure de l'âme, ce qui n'est pas absurde dans la mesure où l'on ne peut agir sur l'imagination que par l'imagination, ou plutôt par une image informée par la raison. On pense ici à Hermès Trismégiste voyant dans la fabrication de dieux par les hommes un *remède* à leur oubli de la divinité, mais aussi à la « religiosité » qui, de nos jours, imprègne certains esprits en marge ou en rupture avec les religions instituées – surtout « le judéo-christianisme », hélas bien méconnu – comme dans le « *New Age* ».

On peut toujours dire, comme Jésus à propos de ceux qui chassaient les démons « en son nom » sans faire partie du groupe de ses disciples : « *Qui n'est pas contre nous est avec nous* » (Mc 9,40). Cela ressemble étrangement à ces gestes de solidarité accomplis sans référence à Dieu dont nous venons de parler. Dieu les reconnaîtra comme des actes d'amour, mais il sera certainement plus sévère s'ils deviennent des moyens explicites de dire qu'il n'existe pas et qu'on n'a pas besoin de lui... Et n'y a-t-il pas une sorte de théurgie dans ces séances de guérison pratiquées par certains chrétiens ? En réalité, nous sommes des êtres incarnés qui avons besoin de

⁵ Cf. le titre du livre d'Emmanuel Levinas, philosophe juif (1905-1995), *Du sacré au saint, cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, 1977.

⁶ Augustin fait ici référence au traité de Porphyre *De regressu animae* (« Du retour de l'âme »).. Cf. ce que nous avons dit plus haut, p. 1 à propos de Porphyre et p.3, à propos de « l'homme intérieur ».

l'imagination pour nous tourner vers Dieu, elle qui si souvent se dresse en obstacle : l'homme, « animal symbolique », selon la définition d'Ernst Cassirer, ne peut pas se passer de signes.

Augustin, quant à lui, est plus sévère dans son jugement, comme il l'était déjà, à la suite de saint Paul à propos de la fabrication d'idoles. Il relève de la « honte » dans le discours de Porphyre qui « nous promet une sorte de purification de l'âme par la théurgie », mais nie par ailleurs que le retour vers Dieu puisse s'obtenir par une pratique magique : « Aussi le voit-on flotter entre une curiosité coupable et sacrilège et la profession des principes de la philosophie » (X, 9,2).

En effet, selon lui, « l'âme raisonnable ou, comme il préfère la nommer, intellectuelle, peut s'évader dans sa vie propre, sans que sa partie « spirituelle » – que saint Paul appelait « psychique » – n'ait été purifiée par aucun rite théurgique » (X, 9, 2) ! C'est en nous tournant du côté du Principe, en affaiblissant la partie inférieure de l'âme au profit de sa partie supérieure, que la philosophie nous libère des passions alors que, si la théurgie peut « soulever quelque peu le corps au-dessus de la terre », elle ne peut le hisser « jusqu'à la société supérieure des anges » (X, 9,2). Autrement dit, pour Porphyre, la philosophie est infiniment supérieure et préférable à la théurgie et le corps, qui est matière, ne peut se mêler à la réalité spirituelle.

Mais l'erreur de Porphyre, pourtant réputé plus savant qu'Apulée, est de laisser croire aux ignorants –aux non philosophes – mais sans y croire lui-même, que la théurgie peut permettre de s'approcher de Dieu, alors que, selon Apulée, les dieux étant soustraient à l'impureté des hommes par leur éloignement spatial, on ne peut agir sur eux que par la médiation des démons. Tel est l'avis d'Augustin, mais Porphyre est-il vraiment dans l'erreur ? Si les rites magiques consistent tous en un action extérieure, il n'en est pas moins vrai qu'une *télète* (du verbe grec *teleô*, finir, pour dire « initiation ») consiste en une transformation de l'individu, qui ne peut s'accomplir sans un minimum d'investissement de sa part, qu'il ne compte que sur ses propres forces à la manière des philosophes, ou qu'il se laisse transformer par la grâce de Dieu, en vue de devenir ce pour quoi il est fait. En effet, comme nous pouvons l'expérimenter dans nos « sacrements » chrétiens, la grâce ne peut agir en nous sans nous.

Mais Porphyre va plus loin puisque, selon lui, la théurgie peut agir sur les dieux :

X, 10, [...] Porphyre déclare que, par je ne sais quel procédé théurgique, les dieux eux-mêmes peuvent se trouver enchaînés par des passions, des perturbations et des agitations intérieures. En effet, ils peuvent être adjurés par des prières sacrées de ne pas accorder à une âme sa purification. C'est ainsi qu'ils peuvent être terrifiés par un homme leur commandant le mal au point de ne pas pouvoir être déliés de cette crainte par un autre qui, par le même art théurgique, leur demanderait le bien, ni d'avoir la liberté d'accorder un bienfait.

Voilà les dieux eux-mêmes enchaînés par les rites magiques ! En fait, ce ne sont pas les dieux qui sont enchaînés par ses rites, mais bien les hommes qui le croient. Nous avons là affaire à une invention de « démons menteurs » car, en toute rigueur, des dieux qui se laisseraient ainsi corrompre ne peuvent être que des produits de l'imagination humaine. Bien plus, « si ces pratiques s'adressaient à des dieux bons, l'homme de bien cherchant la purification de son âme aurait certainement plus de crédit auprès d'eux que le méchant cherchant à s'y opposer » (X, 10) ! Mais les Grecs ont dû attendre Socrate et Platon pour entendre dire que « le dieu » ne pouvait être que bon et c'est seulement pour avoir distingué les anges des démons que Porphyre a pu écrire que, si la théurgie peut « soulever quelque peu le corps au dessus de la terre », elle ne peut pas le hisser « jusqu'à la société supérieure des anges » (X, 9,2) ! « Anges » sans doute ici pour dire « bons démons », car la Bonté ne peut venir que du Principe. C'est ainsi que la théurgie, malgré ses limites, peut permettre à l'homme de se sentir un peu esprit, mais non d'atteindre la divinité : pour cela, selon Porphyre, il faut faire de la philosophie. Pour Augustin, il faut prier.

X, 11, 1. Ce Porphyre s'est montré plus avisé dans sa *Lettre à l'Égyptien Anébon* où, sous prétexte de le consulter et de l'interroger, il démasque et renverse ces arts

sacrilèges. Il y condamne tous les démons, affirmant que c'est par imprudence qu'ils se laissent attirer par les exhalaisons humides et qu'ainsi ils résident dans l'air et non dans l'éther, sous la lune ainsi que sur le globe de la lune lui-même. Il n'ose pourtant imputer à tous les démons toutes les impostures, méchancetés et inepties qui le révoltent à juste titre. Car, à la manière des autres, il appelle certains démons bienfaisants, tout en avouant qu'ils sont en tant que tels (*generaliter*) dépourvus de sagesse. Mais il s'étonne de ce que des dieux soient non seulement alléchés par l'odeur des victimes, mais poussés et contraints à faire la volonté des hommes.

Cette *Lettre à Anébon*, un prêtre égyptien du premier siècle, est en réalité, datant du tournant du III^e au IV^e siècle, une lettre ouverte de Porphyre à Jamblique qui devait lui succéder à la tête de l'école fondée à Rome par Plotin, après y avoir été son élève. Jamblique lui répondit, sous le nom d'Abâmon, dans un livre : *Réponse de Maître Abâmon à Porphyre*, livre également connu sous le titre *De Mysteriis*. Sans trop entrer dans les détails, disons que contre Jamblique, censé défendre le parti de la théologie et de la théurgie, Porphyre se posait en défenseur de la philosophie mais non sans reprendre à son compte certains aspects de la théologie et de la démonologie du temps, car, écrit Augustin, « *il était difficile pour un si grand philosophe de connaître ou d'attaquer hardiment toute cette société diabolique que la moindre petite vieille chrétienne dénonce sans hésitation et déteste sans scrupule* » (X, 11, 1) ! Supériorité de la foi chrétienne ! Mais, dans cette *Lettre à Anébon*, plus tardive que le traité *Sur le retour de l'âme*, Porphyre se montre beaucoup plus assuré, ne serait-ce qu'en raison de son titre de scholarque, à la tête de la prestigieuse école néo-platonicienne de Rome, dont il a pris la direction à la mort de Plotin⁷.

Mais revenons à notre texte. C'est vers la fin de sa *Lettre* que Porphyre « *prie Anébon de lui apprendre quelle est la voie vers la béatitude selon la sagesse de l'Égypte* », question qui, à l'époque déjà, ne semblait guère préoccuper ceux qui priaient les dieux pour le succès de leurs affaires terrestres (« pour retrouver un esclave fugitif ou acheter un champ, pour un mariage ou un achat ») et semblaient ainsi « avoir cultivé la sagesse en vain » (X, 11, 2).

On comprend mieux le choix fait de Porphyre dans ce livre X qui conclut l'ensemble des Livres VI-X qui traitent de la béatitude au-delà de la mort. Augustin n'avait pas de meilleur moyen de mettre en évidence la solution chrétienne que de réfuter un tel interlocuteur qui misait tout sur la philosophie : il était le meilleur représentant de « la sagesse de ce monde ». Mais il lui fallait pour cela comparer les pratiques théurgiques aux miracles de la Bible.

Les rapports de Dieu avec les hommes (X, 12-18)

X, 12 [...] Tous les miracles accomplis par les anges ou de quelque autre manière sont divins dans la mesure où ils recommandent le culte et la religion de l'unique Dieu en qui seul est la vie heureuse ; et il faut vraiment croire qu'ils ont été accomplis par ou à travers ceux qui, Dieu opérant en eux, nous aiment selon la vérité et la piété.

Le critère de discernement se trouve dans le culte du vrai Dieu et la conduite droite qu'il implique. Quant aux anges qui nous aiment selon la vérité et la piété, ils n'ont qu'une seule chose à nous annoncer : c'est à Dieu seul qu'il faut offrir un culte et en particulier notre sacrifice.

À ceux qui refusent au Dieu invisible le pouvoir d'accomplir des miracles visibles, nous pouvons répondre que « *tout ce qui s'accomplit de merveilleux en ce monde l'est certainement moins que ce monde en son ensemble, c'est-à-dire le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment, œuvres de Dieu sans nul doute* » et que « *l'homme est un plus grand miracle que tout miracle fait par un homme* » (X, 12) ! Quant à Dieu, bien que n'étant pas lui-même dans le temps, il agit cependant dans le temps de notre histoire. Et il le fait selon son dessein, si bien que nous devons croire que « *ses ordres s'exécutent dans le temps conformément à sa loi éternelle* » (X, 12).

⁷ Après avoir édité les traités de ce dernier selon un ordre à lui : les *Ennéades*. Ces 54 *Traité*s dont il nous a par ailleurs conservé l'ordre chronologique dans sa *Vie de Plotin*, sont regroupés par neuf, en grec *ennea*. Ils ont été traduits et présentés en français chez Garnier-Flammarion, en 9 volumes.

Rien d'étonnant donc à ce qu'il soit apparu quelques fois aux patriarches, même si ce fut toujours de manière indirecte. En effet,

X, 13. [...] De même que le son fait entendre une pensée enfermée dans le silence de l'esprit, sans être cette pensée, ainsi la forme sous laquelle apparut Dieu, invisible en sa nature, n'est pas Dieu lui-même. Pourtant c'était bien lui que l'on voyait sous cette forme corporelle, comme c'est bien la pensée qu'on entend dans le son de la voix. Nos pères, eux non plus, n'ignoraient pas qu'ils voyaient le Dieu invisible sous une forme corporelle étrangère à son être.

Dieu, invisible, se manifeste de manière visible, comme notre pensée invisible par la sonorité des mots. Ainsi, quand Moïse demanda à Dieu de voir sa face, il lui fut répondu que ce n'était pas possible sans mourir et qu'il ne le verrait que de dos, après son passage. Discretion de Dieu qui, pour le prophète Élie, n'était ni dans le tonnerre, ni dans le tremblement de terre, mais « dans le souffle d'une brise légère » (1R 19,12), alors qu'il était bien là quand il donna sa Loi au Sinaï, car pour rendre attentif ce peuple immense, qui n'était pas composé que de sages ni de saints, il fallait lui faire éprouver, par phénomènes météorologiques interposés, crainte et tremblement (*metuenda et tremenda*). Ainsi il ressentirait d'où et de qui venait cette Loi. Autrement dit, Dieu sait ménager ses effets et s'adapter à ceux qu'il interpelle. C'est par des signes et jusqu'en lui donnant ou lui promettant des biens matériels que Dieu éduqua son peuple à n'adorer que lui seul afin de le rendre capable de partager sa vie éternelle et heureuse. Car,

X.14 Il en est du genre humain comme d'un seul homme : sa droite instruction s'opère dans le temps par étapes comme on avance en âge : ainsi s'élève-t-on des réalités temporelles à la saisie des réalités éternelles et s'élève-t-on des réalités visibles aux invisibles.

Voilà une formule chère à Augustin. Mais c'est aussi la manière dont Dieu agit : en nous donnant des biens de telle façon que nous puissions toujours le préférer à ses dons. Ainsi, « syllabe après syllabe », et à travers les durées variables de chacune de ces syllabes, Dieu qui n'est lui-même ni corporel, ni temporel, s'adresse à nous, ou du moins à qui a des oreilles pour l'entendre, dans un langage éternel « qui n'a ni commencement ni fin ». Dans notre relation à Dieu, tous nos biens terrestres ne doivent donc plus être envisagés autrement que comme des signes du bien éternel, qui n'est autre que Dieu lui-même, car, pour être et être bons, « tous ces êtres qui ont été faits, ont besoin de celui qui les a faits » (cf. X, 15). Notre prière ne peut plus être alors, et littéralement, qu'une action de grâce.

X. 16. À quels anges devons-nous donc nous fier en vue de la vie éternelle et heureuse ?

Sans nul doute, aux bons anges qui demandent que soit rendu un culte à Dieu seul, et non aux dieux multiples, ni aux démons de la théurgie, qui accaparent ce culte.

X, 16 [...] C'est en effet la contemplation du Dieu unique qui rend [les bons anges] heureux et qui, selon ce qu'ils nous promettent, nous rendra nous-mêmes heureux. Cette vision de Dieu est en effet, d'une telle beauté et digne d'un si grand amour que sans elle, l'homme comblé de tout autre bien, Plotin n'hésite pas à le dire le plus infortuné des hommes (*infelicissimum*).

Augustin se réfère ici au *Traité I* de Plotin, sur le Beau (*Ennéades I, 6, 7*), qu'il semble avoir alors sous les yeux. Par ailleurs, si les bons anges font des miracles, parfois si étonnants, c'est pour montrer que leur puissance n'est pas inférieure à celle des démons, un peu comme il fallait que Moïse l'emportât sur les magiciens égyptiens pour fléchir le cœur de Pharaon. Mais, en dehors de tout miracle, « la piété seule devrait suffire à distinguer ce qui provient de l'orgueil fastueux des démons et ce qui vient de la vraie religion » (X, 16, 1). En effet, les miracles qui jalonnent l'histoire du peuple de Dieu n'ont rien à voir avec ceux que rapportent les païens à propos de leurs dieux, qui ne sont souvent que pure apparence ou produits de l'imagination. Quant aux bons anges, encore une fois, ils se distinguent des démons par la signification qu'ils donnent au sacrifice, tout en le refusant pour eux-mêmes :

X, 16, 2 [...] Par là, en effet, ils montrent de quel amour sincère ils nous aiment puisqu'ils veulent par le sacrifice faire de nous, non pas leurs sujets, mais les sujets de celui dont la contemplation fait leur bonheur et nous aider à parvenir à celui qu'ils n'ont jamais quitté [...] et pour qui nous devons être nous-mêmes le sacrifice.

Voilà qui éclaire, entre autres, les miracles opérés par l'Arche du Témoignage, ce coffre dans lequel étaient conservées les tables brisées de la Loi, « *nom qui indique assez clairement que Dieu, destinataire de tout ce culte, ne se laisse ni enfermer ni contenir dans un lieu.* » (X ; 17) : une nuée l'accompagnait qui décidait de ses déplacements ; c'est elle qui retint le eaux du Jourdain, et qui revint miraculeusement chez les Hébreux après qu'elle eut été dérobée par des ennemis, et non sans leur avoir causé quelques désagréments :

X, 17 [...] Comment fut-elle rendue ? Ils la placèrent sur un chariot, auquel ils attelèrent des vaches auxquelles ils avaient retiré les petits qu'elles allaitaient, puis ils les laissèrent aller où elles voulaient, pour voir s'il se produirait quelque chose de divin. Or, les vaches, sans homme pour les guider, avançant tout droit en direction des Hébreux et sourdes aux cris de leurs petits affamés, rapportèrent ce grand sacrement (*magnum sacramentum*) à ceux qui le vénéraient (*cultoribus*). Ce sont là de petites choses pour Dieu; mais elles sont grandes pour inspirer une crainte salutaire et instruire des mortels.

Si les philosophes, avec à leur tête les platoniciens, ont vu une marque (*testimonium*) de la divine Providence jusque dans la beauté des plus petites choses de la nature terrestre,

X. 17 [...] Combien plus éclatant est le témoignage rendu à la divinité par tout ce qui s'accomplit à l'heure où est proclamée, là où elle est mise en valeur, cette religion qui interdit de sacrifier à qui que ce soit dans les cieux, sur terre ou aux enfers, mais enjoint de réserver le sacrifice à l'unique Dieu qui seul, en aimant et en étant aimé, rend heureux. C'est lui qui a défini les temps où ces sacrifices seraient prescrits tout en annonçant qu'ils prendraient une forme nouvelle et meilleure par un prêtre plus parfait, attestant par là qu'il ne voulait pas ces sacrifices pour eux-mêmes mais comme figures d'autres sacrifices, plus parfaits, non dans l'intention d'être grandi par ces honneurs, mais pour qu'enflammés du feu de son amour, nous ayons l'ardent désir de le servir et de nous unir à lui, ce qui est bon non pas pour lui [qui n'en a pas besoin], mais pour nous.

En conclusion de cette réflexion sur ce qui fait la différence entre les miracles dont parle l'Écriture et ceux des païens, Augustin éprouve le besoin de faire le point :

X, 18, [...] Dans cet ouvrage dont nous en sommes au dixième livre, nous n'avons pas entrepris de réfuter ceux pour qui la puissance divine n'existe pas ou ne s'occupe pas des affaires humaines, mais ceux qui préfèrent leurs dieux à notre Dieu, fondateur de la sainte et très glorieuse Cité, tout en ignorant que ce Dieu est aussi l'invisible et immuable créateur de ce monde changeant et visible, et le dispensateur très véritable de cette vie bienheureuse qui vient de lui, non de ses créatures.

Augustin ne cherchent pas à convaincre des athées, mais ceux qui préfèrent leurs dieux au Créateur du ciel et de la terre qui seul peut nous rendre heureux puisque *notre bonheur consiste à nous unir à lui* (Ps 72,28). C'est parce que tout bien vient de lui qu'il est bon, et que lui seul peut devenir notre bien pour toujours, chose qui ne peut pas apparaître si les dieux font, comme nous, partie du monde.

Pourquoi donc refuser de croire les Écritures qui nous prescrivent de n'offrir de sacrifice qu'à ce Dieu unique (X, 18) ? Peut-être parce que, à cause de son orgueil et de sa conception de la chair, Porphyre n'a pas pu admettre l'incarnation, mais nous y reviendrons plus loin.

Nouvelles considérations sur le vrai sacrifice (X, 19-22)⁸

On ne peut pas dire que les sacrifices visibles conviennent aux dieux visibles et qu'au Dieu invisible ne conviennent que des sacrifices invisibles, « tels que les services (*officia*) d'un esprit pur et d'une bonne volonté » (X, 19). En effet, cela reviendrait à oublier qu'étant composés d'âme et de corps, nous sommes des êtres signifiants et que nous avons besoin de signes aussi bien dans notre relation aux autres que dans celle que nous avons avec Dieu.

X, 19 [...] De même qu'en le priant ou en le louant nous adressons les signes de nos paroles à celui auquel nous offrons dans notre cœur les réalités mêmes que nous signifions, sachons de même, quand nous l'offrons, que le sacrifice visible ne doit pas être offert à un autre qu'à celui dont nous devons être dans notre cœur le sacrifice invisible.

Le sacrifice visible que nous offrons doit être le signe de notre sacrifice invisible qui, en toute vérité, ne peut être que nous-mêmes.

Et, dans ce sacrifice, les anges qui nous aiment nous aident à nous porter vers Dieu, sans rien prendre ni rien garder pour eux. C'est ainsi qu'après avoir guéri un impotent, Paul et Barnabé refusèrent énergiquement qu'on leur offrît des taureaux en sacrifice comme s'ils étaient des dieux tout en invitant leurs admirateurs au culte du vrai Dieu (Ac 14, 8-17). Quant aux esprits qui s'arrogent la divinité, leur plaisir n'est nullement dans l'odeur du sang ou de la fumée qui monte des victimes, comme le suggérait la *Lettre à Anébon*, mais dans le plaisir de dominer l'âme du sacrifiant et de lui barrer la route vers Dieu « l'empêchant d'être son sacrifice en sacrifiant à n'importe quel autre qu'à lui ».

Mais qu'en est-il du sacrifice du Christ ?

X, 20. Le véritable Médiateur, - celui qui ayant pris la forme d'un esclave (cf. Ph 2, 6-7) est devenu à ce titre Médiateur de Dieu et des 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 ; cependant sous la forme d'esclave, il a mieux aimé être le sacrifice que le recevoir, pour que personne n'estimât même à cette occasion, qu'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 de multiples mots pour la faire valoir au maximum et sans ennui. En présence de ce sacrifice suprême et véritable, tous les faux sacrifices cessèrent.

C'est par sa forme humaine que le Christ, tout en restant Dieu, est médiateur. Il ne l'est pas par sa localisation, mais parce qu'il est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Ce chapitre reprend l'exposé du chapitre 6, où il était surtout question de la forme humaine du serviteur s'offrant lui-même. Ici c'est la divinité que le Christ partage avec son Père qui est soulignée. Toutefois, son humilité désavoue l'arrogance des démons et des hommes qui leur ressemblent tout en prétendant avoir droit eux-mêmes à un culte divin. Mais il y a plus : c'est par la forme humaine qu'il a assumée que, mystérieusement, à travers le temps, il constitue son Église dans laquelle tous les hommes, à condition que ce soit librement, sont destinés à entrer. Non seulement cet unique sacrifice a été annoncé par ceux de l'Ancien Testament, mais il rend vain tous les autres sacrifices. C'est ce que Dieu nous a fait savoir par ses prophètes, ou encore par ses anges dans les anciens temps, mais, depuis, nous pouvons tous être des anges les uns pour les autres, en annonçant, avec nos mots et surtout ce que nous sommes, la bonne nouvelle de ce salut.

⁸ X, 6. Le vrai sacrifice est donc toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être véritablement heureux.

X, 21. Or, pour des temps limités et fixés à l'avance, un pouvoir a même été laissé aux démons : celui d'exercer tyranniquement, par les hommes violents qu'ils maîtrisent, des haines contre la Cité de Dieu. Non seulement ils acceptent les sacrifices de ceux qui leur en offrent et en exigent de ceux qui y sont disposés, mais ils vont jusqu'à les extorquer violemment de ceux qui leur résistent, en les persécutant.

Toutefois, leur conduite au lieu de nuire à l'Église augmente le nombre de ses martyrs, « *d'autant plus glorieux dans la Cité de Dieu qu'ils ont lutté jusqu'au sang contre le péché d'impiété* ». Ce sont eux les véritables « héros », contre ceux dont parlent les poètes et dont le nom viendrait de Héra (Junon), qui règne dans les airs et se trouve être, de ce fait, la reine des démons, « *jalouse des hommes et ennemie de la vertu* ». Au lieu de vivre dans les airs en compagnie des démons, les martyrs les ont vaincus. C'est pourquoi Porphyre est dans l'erreur quand, rapportant un discours qui n'est pas le sien, il déclare « *qu'un dieu bon ou un génie ne peut venir dans un homme si ce qui s'y trouve de mauvais n'a pas d'abord été apaisé* ». En effet, « *c'est en triomphant de l'Afrique par sa valeur (virtute) que Scipion a mérité son surnom d'Africain et non en apaisant ses ennemis par des dons* » (X, 21) !

X, 22. C'est par une vraie piété que les hommes chassent cette puissance de l'air⁹, ennemie acharnée de la piété, en l'exorcisant et non en l'apaisant; et ils triomphent de toutes les attaques qu'elle dirige contre eux en implorant, non pas elle, mais leur Dieu contre elle. Car elle ne peut vaincre ni asservir un homme qu'en l'associant à son péché. Elle est donc vaincue au nom de celui qui a assumé l'homme et a mené, sans péché, une vie humaine, pour que la rémission des péchés s'opérât en lui, prêtre et sacrifice, médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ (1 Tm 2, 5), par qui, purifiés de nos péchés, nous sommes réconciliés avec Dieu. Car seuls les péchés nous séparent de Dieu. [...] Cette grâce de Dieu, par laquelle il nous montre sa grande miséricorde (cf. Tt 2, 5), nous conduit en cette vie par la foi et, après cette vie, nous mènera, par le face-à-face de l'immuable vérité, à la plénitude absolue de la perfection.

Mais il est temps de mettre un terme à cette séance qui fut pour moi, une nouvelle fois, l'occasion de reconnaître tout le mérite de votre attention. Le livre X comporte encore une dizaine de chapitres dans lesquels Augustin s'explique avec Porphyre au sujet du salut apporté par le Christ (X, 23-32). Je vous enverrai la présentation que j'en ai préparée avec la transcription de cette dernière séance de cette année, qui est pour moi occasion de vous remercier très vivement de l'intérêt que vous avez manifesté à me suivre dans ma lecture des textes de saint Augustin.

Ces textes sont pour moi le moyen de m'enraciner dans ma foi chrétienne, dans un monde en pleine de crise qui n'est pas sans analogie avec celui d'Augustin, sauf que le nôtre se dit « postchrétien » et nous suggère d'effacer non seulement de notre paysage, mais de notre pensée, les vestiges de notre foi. Or le Christ est le même hier et aujourd'hui comme il le sera demain et il doit cette présence très particulière qui en fait l'unique médiateur entre Dieu et l'homme, à sa résurrection. C'est lui qu'Augustin a fini par aimer de toutes les fibres de son être et qu'il a eu à cœur de présenter, comme le « Fondateur de la sainte Cité » qui se trouve, en notre siècle comme dans le sien « *enchevêtrée et mêlée* » à la cité terrestre (cf. X, 32).

Cette présentation est développée dans les douze livres suivants qui traitent de l'origine, du développement et des fins respectives des deux cités. Et c'est la lecture de ces livres que, si Dieu le veut et me vient en aide, je proposerai à mes auditeurs l'an prochain sous le titre : « *Comprendre l'homme aujourd'hui à partir de La Cité de Dieu de saint Augustin* », en commençant par l'énigme de l'origine que tentent d'éclairer les quatre premiers livres.

⁹ Cf. Eph. 2,2 : « ce Prince de l'empire des airs, cet esprit qui poursuit son œuvre en ceux qui résistent »