

## 9. Livre X (fin) – CRITIQUE DE PORPHYRE ET CONCLUSION

Voici la fin de la présentation du livre X, qui n'a pas pu être traitée dans la séance du 16 mai.

### 4. Le salut universel dans le Christ : critique de la doctrine de Porphyre (X, 23-31)

X, 23. Porphyre dit encore d'après une réponse des oracles divins que les télètes de la lune et du soleil ne nous purifient pas, ce qui montrerait que l'homme ne peut être purifié par les télètes d'aucun dieu. Quels télètes en effet purifient si ceux de la lune et du soleil ne le font pas, eux qui passent pour tenir le premier rang parmi les dieux du ciel ? Bref, ajoute-t-il, l'oracle a déclaré que ce sont les « principes » qui peuvent purifier, sans doute de peur qu'après avoir dit que les télètes du soleil et de la lune ne purifient pas, on n'aille croire à la vertu purifiante des télètes de quelque autre dieu parmi la foule des dieux.

Les télètes sont les rites théurgiques censés transformer ceux qui les pratiquent et qui en deviennent ainsi les « initiés ». Ce sont des rites d'origine humaine, accompagnant le désir de l'homme de se hisser au niveau de la divinité, et qui, en raison de cette origine, doivent être distingués de l'action de la grâce divine. Mais outre le fait que, le plus souvent, Dieu s'adresse aux hommes par des hommes, cette grâce implique pareillement notre désir, puisqu'elle ne peut agir qu'avec le consentement de celui qui la reçoit. Aussi, pour ne pas confondre ce qui vient des hommes et ce qui vient de Dieu, avons-nous besoin d'un critère de discernement. En disant que les télètes de la lune et du soleil, et *a fortiori* tous les autres, ne nous purifient pas, Porphyre affirme que seuls le peuvent les Principes, c'est à dire comme le rappelle le titre du *Traité 10, les trois hypostases qui ont rang de principe* – l'Un, l'Intellect, l'Âme – Principe auquel se référait le début du livre X (X,2). C'est cette triade qui, située par Plotin « dans la nature », constitue la divinité pour les Néo-platoniciens, qu'Augustin compare maintenant, en tant que « principes », à la Trinité chrétienne, tout en notant une petite différence entre Porphyre et son maître Plotin :

X, 23 [...] Il parle en effet de Dieu le Père et de Dieu le Fils qu'il appelle [traduit du grec] Intellect paternel (*paternum intellectum*) ou pensée paternelle (*paternam mentem*). Quant au Saint-Esprit, il n'en parle pas ou ce qu'il en dit n'est pas clair, bien que je ne comprenne pas qui d'autre il mettrait entre les deux.

Alors que chez Plotin, les trois hypostases procèdent l'une de l'autre, l'Intellect de l'Un, et l'Âme de l'Intellect, Porphyre parle d'un *milieu* entre le « Père » et le « Fils », ce qui incite Augustin à faire comme s'il parlait de l'Esprit Saint. Autrement dit, c'est comme si Porphyre, plus proche du christianisme que ne l'était Plotin, en disait trop et pas assez :

X, 23 [...] Il parle ainsi comme il a pu et comme il a voulu de ce que nous appelons le Saint Esprit, non pas l'Esprit du Père seulement, ni du Fils seulement, mais de l'un et de l'autre. Les philosophes, en effet, choisissent librement leurs termes et dans les sujets les plus difficiles à comprendre ne craignent pas d'offenser les oreilles religieuses. Mais il nous convient de parler selon une règle précise, de peur qu'une trop grande liberté dans les mots n'engendre une opinion impie sur les choses qu'ils désignent.

D'où ce petit abrégé d'un traité sur la Trinité avec en particulier une critique du modalisme (le Sabellianisme) selon lequel le même Dieu se serait manifesté de trois manières différentes :

X, 24 Quand nous parlons de Dieu, nous n'affirmons pas deux ou trois principes, pas plus qu'il ne nous est permis d'affirmer deux ou trois dieux, même si en parlant autant que l'on voudra du Père, du Fils, ou du Saint-Esprit, nous confessons que chacun est Dieu. Et nous ne disons pas comme les Sabelliens hérétiques, que c'est le même qui est le Père tout en étant aussi le Fils, et le même qui est le Saint-Esprit, tout en étant le Père et le Fils, mais nous disons que le Père est le Père du Fils, que le Fils est

le Fils du Père et que le saint Esprit du Père et du Fils (*Patris et Filii Spiritus sanctum*) n'est ni le Père ni le Fils. Il est donc bien vrai de dire que seul le Principe purifie l'homme, bien qu'il soit question chez ces philosophes de principes au pluriel. Mais Porphyre, asservi à ces puissances jalouses dont il rougissait mais qu'il n'osait pas rejeter, n'a pas voulu reconnaître que le Seigneur Christ était le principe par l'incarnation duquel nous sommes purifiés. Il l'a méprisé dans cette chair qu'il a assumée en vue du sacrifice de notre purification. Il n'a pas compris ce grand mystère (*magnum sacramentum*) à cause de cet orgueil que le vrai et bienveillant Médiateur a abattu par son humilité, lui qui s'est montré aux mortels dans cette mortalité que n'avaient pas les méchants et faux médiateurs, eux qui, à partir de leur privilège et d'une manière encore plus orgueilleuse, promirent, immortels à des mortels, une aide qui ne pouvait être que trompeuse. Or, le bon et vrai Médiateur a montré que le mal, c'est le péché, et non pas la substance ou la nature de la chair qu'il a pu lui-même, avec l'âme d'un homme, recevoir et habiter sans péché, [cette chair] qu'il a déposée dans la mort et transformée en mieux par sa résurrection. Quant à la mort même, et bien qu'elle soit le châtement du péché, il l'a subie pour nous, sans aucun péché, montrant par là qu'elle ne devait pas être évitée en péchant, mais bien plutôt, si cela se présentait, être supportée pour la justice. Et c'est ainsi qu'en mourant, il a pu effacer les péchés : il est mort mais non pour avoir péché.

Si Porphyre, dans ses écrits pouvait apparaître très proche des chrétiens, comme en témoigne sa connaissance précise de la lettre de leurs Écritures dans son *Contre les chrétiens*<sup>1</sup>, il a cependant refusé de reconnaître la médiation du Christ. Ce refus s'explique par l'absurdité à ses yeux, de l'incarnation, car, selon l'enseignement de Platon, en particulier dans le *Phédon*, il n'y a pas d'autre moyen de purification pour l'âme immortelle, par laquelle il définissait l'homme, que de se séparer de son corps mortel. Ce dualisme, proche du gnosticisme, est loin de l'anthropologie chrétienne qui définit l'homme comme l'unité d'un corps et d'une âme ce qui a pour conséquence que son salut ne sera complet qu'avec la résurrection de la chair. Toutefois, il y a une part de vérité dans un tel refus car ce n'est ni la chair ni l'âme humaine, en tant que telles, qui nous sauvent, car bien qu'assumées par le Christ, ni l'une ni l'autre ne sont « principe » (si c'était le cas, nous n'aurions pas besoin d'un autre pour nous sauver !), mais bien le Fils unique de Dieu, qui a d'ailleurs dit un jour à ses disciples : « *Je suis le principe, moi qui vous parle* » (Jn 8,25). C'est le Verbe de Dieu devenu homme qui nous sauve, en se faisant chair et en habitant parmi nous (cf. Jn 1, 14). Autrement dit, Jésus de Nazareth n'était pas un homme comme les autres. Il est le nouvel Adam : S'il nous donne son corps en nourriture, c'est pour nous communiquer sa vie : non pour que nous nous l'assimilions comme tout autre nourriture, mais pour que nous nous laissions assimiler à lui<sup>2</sup>.

X, 24 [...] Et nous aussi charnels, infirmes, enchaînés à nos péchés et enveloppés dans les ténèbres de l'ignorance, nous serions absolument incapables de comprendre cela, si nous n'étions pas par lui purifiés et guéris au moyen de ce que nous étions et de ce que nous n'étions pas. Car nous étions hommes, mais nous n'étions pas justes ; et dans son Incarnation il y avait la nature humaine, mais juste et non pécheresse.

Le mal n'est pas dans la chair en tant que telle, mais dans le péché qui est refus de Dieu et ce refus vient non de la chair, mais de notre esprit. Mais la grâce de Dieu, manifestée par l'incarnation, ce « grand sacrement » de la médiation entre Dieu et les hommes (cf. X, 24), n'a

---

<sup>1</sup> Cf. Pierre de Labriolle, *La réaction païenne, étude sur la polémique du Ier au VIè siècle*, Paris (1934), réédition Le Cerf, 2005, pp. 437-464. Cette enquête dans les Écritures était destinée à en dénoncer les incohérences.

<sup>2</sup> Cf. *Confessions* VII, 10,16 : « Et j'ai découvert que j'étais loin de toi, dans la région de la dissemblance, comme si j'entendais ta voix me dire des hauteurs : '*Je suis l'aliment des grands ; grandis et tu me mangeras. Et tu ne seras pas changé en toi, comme l'aliment de ta chair, mais c'est toi qui seras changé en moi*' ».

pas attendu ce temps de l'incarnation pour agir sur les hommes et les guérir : il y eut des justes avant ce moment de l'histoire et même avant la Loi de Moïse :

X, 25. *C'est par la foi en ce « sacrement » que les anciens justes ont pu, eux aussi, être purifiés en vivant saintement, non seulement avant que la Loi fût donnée au peuple hébreu, - car ni Dieu ni les anges ne manquèrent de les instruire -, mais du temps même de cette Loi, bien que, en tant que figures de réalités spirituelles, elle parût contenir des promesses chamelles : d'où son nom d'Ancien Testament. Car il y avait alors des prophètes par lesquels, comme par les anges, la même promesse a été annoncée, et, parmi eux, celui dont j'ai cité un peu plus haut cette si profonde et si divine parole sur la fin du bien humain : « Pour moi le bien est d'adhérer à Dieu » (Ps 72,28).*

Entre les deux Testaments il y a donc une relation pour ainsi dire « sacramentelle », puisque l'Ancien annonce symboliquement le Nouveau, ses promesses, bien que souvent matérielles, figurant les promesses spirituelles du Nouveau, lesquelles ne seront d'ailleurs pleinement réalisées qu'au-delà de notre mort, quand le Christ ressuscité nous prendra avec lui tout entiers dans la vie de Dieu. Cependant, dans l'un et l'autre cas, l'accent est toujours mis sur le Donateur afin que nous le préférions à ses dons, car « *la perfection de notre bien est d'être uni à Dieu* ».

Augustin commente ici le *Psaume 72*, dont il vient de reprendre le dernier verset déjà cité en X, 18. Le psalmiste reconnaît dans sa prière qu'il avait failli perdre cœur devant la réussite matérielle des impies, jusqu'au jour où, étant « *entré dans le sanctuaire de Dieu* » il comprit « *le sort final de ceux que, dans son erreur, il croyait heureux* », lorsqu'ils perdraient tous leurs biens, comme « *en se réveillant, on se retrouve brusquement frustré des joies trompeuses de son rêve* ». Il reconnaît qu'il était alors « *comme une bête qui ne comprend pas* », et il se reproche d'avoir oublié ce qu'il possédait déjà dans le ciel, jusqu'à « *demander à son Dieu, sur cette terre, des biens passagers et fragiles, bref, une félicité de boue* ». Maintenant, il a compris : son véritable bien est « *d'adhérer à Dieu* », même si cette union ne sera parfaite que « *quand aura été libéré tout ce qui doit être libéré* », si bien que ce bonheur impérissable ne peut être actuellement vécu qu'en espérance :

X, 25 [...] *Mais, maintenant, établis dans cette espérance, il nous faut agir en conséquence : être nous aussi, à notre manière, des anges de Dieu, c'est-à-dire ses messagers annonçant sa volonté et louant sa gloire et sa grâce. Car voici la fin du verset ; « mettre en Dieu mon espoir pour annoncer toutes tes louanges aux portes de la fille de Sion » (Ps 72, 28). La voici la très glorieuse Cité de Dieu, celle qui connaît et adore un seul Dieu, celle que nous ont annoncée les saints anges en nous invitant à en faire partie et en voulant que nous soyons en elle leurs concitoyens. Ils ne veulent pas en effet que nous les honorions comme nos dieux, mais que nous adorions avec eux leur Dieu et le nôtre ; ils ne veulent pas que nous leur offrions des sacrifices, mais que nous soyons nous-mêmes avec eux un sacrifice offert à Dieu.*

Comme celui des anges, notre bonheur véritable consiste à nous tourner vers le Père pour lui rendre grâce et à entraîner, avec nous, tous les hommes, car c'est pour tous que Christ est mort et ressuscité. Autrement dit, être citoyen de la Cité de Dieu, c'est aussi rejeter comme une mort spirituelle toute conception individualiste du salut, par égocentrisme ou autosuffisance.

Voilà qui met en lumière l'erreur de Porphyre, dont Augustin se demande « *pourquoi il rougissait devant ses amis théurges, car, sachant tout cela, il n'a pas osé le soutenir contre le culte de dieux multiples* » (X, 26). Porphyre est mort depuis longtemps, mais on continue à le lire puisque, condamné une première fois à être détruit par l'empereur Constantin, son traité *Contre les Chrétiens* le sera une seconde fois en 448 par les empereurs d'Orient et d'Occident. Aussi, l'apparente indulgence d'Augustin à son égard vise-t-elle surtout ses lecteurs qu'il s'agit de convaincre à venir à la foi chrétienne. Cependant Porphyre reste, pour Augustin, l'adversaire le

plus redoutable et donc aussi celui qui, de manière paradoxale, lui permit d'approfondir sa propre théologie et lui donna des outils pour le faire, que ce soit sur la nature relationnelle de la grâce, l'intériorité, la Trinité, les anges et les démons, ou encore l'incarnation et la résurrection... Avec un tel interlocuteur, Augustin ne pouvait pas se contenter de réciter les formules conciliaires...

Et puis Porphyre semble parfois très proche du christianisme. Ainsi, ne nous conseille-t-il pas de nous tourner vers le Père, le Principe ? Certes, mais c'est au moyen de la philosophie, qui peut être aussi un chemin d'autosuffisance et d'orgueil, et donc pas du tout le bon chemin. Par contre, s'il estime, dans son polythéisme, que certains anges peuvent descendre du ciel pour apprendre aux théurges les choses divines, pourquoi devrait-on rejeter l'enseignement de nos « anges » ?

X, 26 [...] Faut-il donc croire que ces anges dont l'office est de nous annoncer officiellement la volonté du Père veulent nous voir soumis à d'autres qu'à celui dont ils nous annoncent la volonté ? Aussi notre platonicien nous donne-t-il l'excellent conseil de les imiter plutôt que de les invoquer. Nous n'avons donc pas à craindre d'offenser ces êtres immortels et bienheureux en ne leur offrant pas de sacrifices.

Comme nous l'avons vu au Livre IX, l'attitude des saints anges, ici résumée, est diamétralement opposée à celle des démons orgueilleux et malheureux dont la seule intention est de nous détourner de Dieu. En toute rigueur, non seulement ce ne sont pas des « choses divines » que ces démons prescrivent, car ils nous privent de l'accès au vrai Dieu, mais ils ne devraient même pas avoir place parmi les dieux.

À partir du milieu du chapitre 26 et jusqu'à la fin du chapitre 29, et tout en reprenant ce qui a été dit précédemment aux chapitres 10 et 11 (ce dernier évoquant la *Lettre à Anébon*), Augustin s'exprime à la seconde personne, comme pour convaincre Porphyre, c'est-à-dire ses lecteurs, d'abandonner l'erreur dans laquelle ils se sont engagés en quittant la voie de la transcendance qu'avait ouverte Platon, et cela pour recourir à la magie :

X, 27 [...] Mais toi, ce n'est pas de Platon, c'est de tes maîtres chaldéens que tu as appris à porter les vices humains jusqu'aux voûtes célestes, jusqu'aux cimes du monde éthérées ou empyrées, pour que vos dieux puissent annoncer aux théurges des choses divines. Cependant par ta vie intellectuelle tu te mets au-dessus de ces choses divines de sorte que, en tant que philosophe, tu estimes que les purifications de l'art théurgique ne te sont d'aucune utilité. Pourtant tu les introduis chez les autres comme pour t'acquitter d'une dette envers tes maîtres en gagnant des gens incapables de philosopher à ces pratiques que tu reconnais inutiles pour toi puisque tu es capable de choses plus élevées. Ainsi, tous ceux qui répugnent à acquérir la vertu philosophique, idéal trop ardu et réservé à une élite, vont, à ton instigation, recourir aux théurges pour se faire purifier, non en leur âme intellectuelle, mais au moins en leur âme spirituelle. Et comme ceux qui répugnent à la philosophie sont de beaucoup les plus nombreux, ils se presseront davantage chez tes maîtres qui pratiquent le secret et l'interdit que vers les écoles de Platon. Voilà ce que t'ont promis les démons les plus impurs qui se font passer pour des dieux de l'éther et dont tu t'es fait le prédicateur et l'ange : que les hommes purifiés en leur âme spirituelle par l'art théurgique ne retourneront pas vers le Père, mais habiteront au-dessus des régions de l'air parmi les dieux de l'éther.

Il vaut sans doute mieux devenir immortel comme les dieux dont parle la religion civile que de disparaître, mais, pour un philosophe platonicien comme Porphyre, ces dieux ne sont pas le « principe » qui, en raison de ce qu'il est et de sa différence avec le reste de la réalité, est seul capable de donner une éternité bienheureuse à qui *revient* vers lui et se fonde sur lui. Mais, toujours selon Porphyre, seule la philosophie peut nous rendre capables d'un tel retour, car c'est en se développant que la partie intellectuelle de notre âme impose silence à sa partie psychique (« spirituelle » selon le mot de Porphyre) qui est sujette aux passions. En fait, la

théurgie se met le plus souvent au service des passions humaines qu'elle discipline ou monopolise plus ou moins bien, mais tout en faisant espérer des biens de ce monde ou qui ne peuvent être qu'imaginaires. Et l'on pourrait en dire autant de toute forme de religiosité adoptée par les hommes pour leur « confort spirituel ». C'est toute la différence entre le culte des idoles – qui bien évidemment, que l'on songe à l'argent ou au pouvoir, ne sont pas reconnues comme telles – et celui du vrai Dieu, ce Dieu invisible qui, un jour, a interdit à son peuple de façonner toute image de lui. Mais quel homme, où qu'il soit, n' imagine pas l'au-delà à partir de l'ici-bas, un ici-bas dont auront été gommées toute souffrance et toutes larmes, alors que l'au-delà que nous promet la foi chrétienne est proprement *inimaginable*. Nous l'espérons en croyant celui qui l'a promis comme étant une vie auprès de Dieu.

La foi chrétienne, en effet, est de l'ordre de la pensée et non de l'imagination : elle consiste à reconnaître toute chose comme un don du Dieu Créateur qui ne peut nous abandonner dans les épreuves ; elle reconnaît avec lucidité qu'en raison de notre dépendance aux autres hommes depuis les origines, nous naissons tous pécheurs, c'est-à-dire dans l'ignorance et le refus de Dieu, mais que, parce qu'il est à la fois vrai Dieu et vrai homme, et à condition que nous le voulions, le Christ nous a effectivement libérés des chaînes du péché et permis de partager sa vie divine. Voilà pourquoi, à côté des philosophes platoniciens, mais beaucoup plus nombreux, les chrétiens restent sourds aux promesses de la théurgie. Normalement enracinés dans leur foi, ils ont rompu avec l'idolâtrie, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent plus mettre leur confiance dans des biens finis (argent, plaisirs, réputation) qu'il nous faudra laisser, un jour ou l'autre :

X, 27 [...] C'est à quoi reste sourde la multitude de ceux que le Christ est venu délivrer de la domination des démons. Ils trouvent en Lui la plus miséricordieuse des purifications, celle de l'intelligence (*mens*), celle de l'esprit et celle du corps<sup>3</sup>. Car, s'il a assumé l'homme tout entier, sans le péché, c'est pour guérir de la peste des péchés tout ce qui constitue l'homme. [...] Par contre les théurges, ou plutôt les démons, en se donnant l'apparence et les traits de dieux, loin de purifier l'esprit humain (*humanum spiritum*), le souillent par la fausseté de leurs apparitions et par la trompeuse mystification de leurs vaines formes.

Comment, mystifié par des phantasmes, un homme pourrait-il se tourner vers l'Un ? Mais ce qui est vrai de l'intelligence l'est déjà de la partie « psychique » de l'âme (« spirituelle », comme la nomme Porphyre) qui ne peut être purifiée que par un travail de la raison sur le jeu des passions, non pas pour se mettre à leur service en leur donnant ainsi plus d'efficacité, mais pour les harmoniser à la lumière de l'Un, ou du Bien dont parlait Platon. C'est l'irrationalité des télètes, voire leur immoralité dans le règlement des affaires humaines, – comme, par exemple, quand on croit que « les dieux se laissent lier par les incantations d'un jaloux » ! –, en bref, leur volonté d'agir sur la divinité, qui rendent ces rites incapables de rendre l'âme « immortelle » alors qu'ils ne font que renforcer son attachement aux biens temporaires et périssables.

X, 27 [...] Or le Christ promet la vie éternelle et voici que le monde accourt à lui, même si cela vous irrite, ou du moins en dépit de votre étonnement et de votre stupeur.

Augustin apostrophe ainsi directement Porphyre et, à travers lui, ceux qui le suivent. Tout en sachant que l'âme « spirituelle » ne peut être guérie de ses passions que par la maîtrise de soi – la continence – et non par des rites qui ne font le plus souvent qu'aggraver le mal, il « ne rougit pas d'envoyer les hommes à la plus certaine des erreurs », lui qui proclame par ailleurs son amour pour la vertu et la sagesse :

X, 28 [...] Tu dis, il est vrai, que l'ignorance et les nombreux vices qui en découlent ne sont purifiés par aucune télète, mais seulement par le *Patrikos nous*, la pensée (*mentem*) ou l'Intelligence paternelle qui connaît la volonté du Père. Mais tu ne

---

<sup>3</sup> L'esprit n'est pas ici un synonyme de l'intelligence, mais la partie de l'âme sujette aux passions.

crois pas que [cette Intelligence] est le Christ ; car tu le méprises à cause du corps qu'il a reçu d'une femme et à cause de l'opprobre de la croix. [...] Mais lui, il accomplit ce que prédirent en vérité les saints prophètes: « *Je perdrai la sagesse des sages et je réprouverai la prudence des prudents* » (Is 29, 14) : car ce n'est pas la sienne, celle qu'il leur a donnée, qu'il perd et réprouve en eux, mais celle que s'arrogent ceux qui n'ont pas la sienne.

Et saint Paul, à la suite de ces prophètes, dénoncera la *sagesse du monde* qui est folie aux yeux de Dieu et proclamera que Dieu n'a pu sauver l'homme de cette fausse sagesse que par la folie de la croix (cf. 1Co 1, 19-25) ! Car « *c'est la grâce qui guérit les faibles, ceux qui sans se vanter orgueilleusement de leur fausse béatitude, confessent humblement leur misère* » (X, 28).

### ***Quelques points de la théologie de Porphyre.***

Nous l'avons vu en X, 23, en posant le troisième principe entre les deux premiers, Porphyre semble proche de ce que disent les chrétiens de la Trinité, mais il reconnaît trois dieux ! Et cette fausse proximité comprend un autre obstacle de taille puisque les platoniciens refusent d'admettre « *l'incarnation du Fils de Dieu par laquelle nous sommes sauvés et pouvons parvenir à ce que nous croyons ou comprenons si peu que ce soit* ». Aussi, reprenant l'idée introduite dans les *Confessions* (VII, 26), à propos des platoniciens qui voyaient où (*quo*) aller, mais sans voir par où (*qua*), Augustin les interpelle directement :

X, 29,1 [...] Ainsi découvrez-vous de quelque façon, mais de loin et le regard embrumé, la patrie dans laquelle il faut demeurer, mais sans tenir le chemin par lequel il faut y aller.

Porphyre, en effet, *semble* reconnaître la grâce, quand il dit « qu'il n'est accordé qu'à un petit nombre (*paucis esse concessum*) de parvenir à Dieu par la puissance (*virtutem*) de l'intelligence » :

X, 29, 1 [...] En effet, tu ne dis pas : « *il a plu à un petit nombre* », ni « *un petit nombre a voulu*, mais en disant que « *cela a été accordé* », tu reconnais bien là la grâce de Dieu et non la suffisance de l'homme. Et tu parles d'une manière encore plus claire, quand à la suite de Platon (*Phédon* 66b), tu ne doutes pas qu'il soit absolument impossible à l'homme de parvenir à la perfection de la sagesse, mais que la Providence et la grâce de Dieu pourront compléter, après cette vie, tout ce qui manque à ceux qui auront vécu selon l'intelligence.

Oh! Si tu avais connu la grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre Seigneur (cf. Rm 7,25) et si tu avais pu voir dans son incarnation, par laquelle il a pris une âme et un corps d'homme, le plus bel exemple de la grâce ! Mais que faire? Je sais que c'est en vain que je parle à un mort, du moins en ce qui te concerne. Quant à ceux qui t'admirent et qui t'aiment, que ce soit par quelque amour de la sagesse, ou curiosité pour ces arts [magiques] que tu n'aurais pas dû étudier, si je m'adresse à eux plutôt qu'à toi, ce n'est peut-être pas en vain. La grâce de Dieu n'a pas pu se recommander plus gracieusement que dans ce Fils unique de Dieu qui, sans subir aucun changement [dans sa divinité], s'est pris dans l'homme (*indueretur hominem*) et a donné aux hommes par la médiation de l'homme l'esprit de son amour, afin que par cet amour on puisse, de la région des hommes, venir à lui si éloigné par son immortalité des mortels, par son immutabilité de ceux qui ne cessent de changer, par sa justice des impies et par sa béatitude des malheureux. Et parce que, dans notre nature même (*naturaliter*) il a mis en nous de quoi désirer devenir heureux et immortels, demeurant lui-même bienheureux tout en assumant la mort afin de pouvoir nous conférer ce que nous aimons, il nous a enseigné par ses souffrances à mépriser ce que nous craignons.

Ne nous méprenons pas sur le « petit nombre » auquel est réservée la grâce, car « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2,4). Cela veut seulement dire que le salut n'est pas automatique comme tout ce qui relève de notre nature (*naturaliter*), mais qu'il est don de Dieu et ne peut être reçu que librement, en étant reconnu comme un don, car la vie éternelle est relation à Dieu. Si nous n'étions pas en état de demander à naître à cette vie mortelle, il n'en est pas de même de notre vie spirituelle, qui ne peut être que consciente et par laquelle nous sommes destinés à partager éternellement la vie de Dieu au sein de la Trinité, condition de notre béatitude. Car, par nous-mêmes et en dehors de notre relation à lui, nous ne pourrions jamais satisfaire pleinement ce désir de bonheur pour toujours dont il a déposé le germe en nous.

Voilà pourquoi il nous faut cultiver l'humilité, non seulement pour reconnaître ce don, mais pour rendre grâce à celui qui nous le donne et qui est infiniment plus grand que nous. D'où cet appel aux platoniciens, à partir du témoignage de « l'homme total et complet » que nous sommes, pour les inciter à admettre la possibilité rationnelle de l'incarnation :

X, 29, 2 [...] Car qu'y a-t-il d'incroyable dans le fait de dire que Dieu a pris une âme et un corps d'homme ? Assurément, vous vous faites une telle idée de l'âme intellectuelle - ce qui vaut tout particulièrement pour l'âme humaine - que vous la dites capable de devenir consubstantielle à cette pensée du Père, pensée que vous reconnaissez comme étant le Fils de Dieu. Qu'y a-t-il donc d'incroyable que l'une de ces âmes intellectuelles, d'une manière ineffable et singulière, ait été prise (*suscepta*) pour le salut la multitude ? De fait, le corps est uni à l'âme pour constituer l'homme total et complet et cela, nous en avons connaissance par le témoignage de notre propre nature. Or, si ce n'était là chose des plus courantes, ce serait certainement la plus difficile à croire ; car il est plus facile de croire à l'union d'un esprit avec un esprit, même si l'un est humain et l'autre divin, l'un changeant et l'autre immuable, ou, selon votre manière de parler, d'un incorporel avec un incorporel, qu'à l'union d'un corps avec un incorporel.

Les platoniciens sont-ils déconcertés par l'enfantement inhabituel d'un corps par une vierge ? Cela, loin de les étonner, devrait bien plutôt émouvoir leur piété, car il n'y a rien d'étonnant à ce que l'admirable naisse d'une manière admirable (*mirabilis mirabiliter*).

Quant au fait que le Christ soit monté dans les hauteurs avec son corps ressuscité, leur résistance à l'admettre vient sans doute de cette phrase de Porphyre dans son traité *Du retour de l'âme* : « Il faut fuir tout corps, pour que l'âme puisse demeurer bienheureuse avec Dieu » ? C'est cette phrase, qui fait de l'Ascension un non-sens, qui « doit être corrigée », ne serait-ce qu'à partir de leur notion d'âme du monde : comment, en effet, cette âme pourrait-elle se séparer de son immense corps, que Platon décrit comme un grand animal : « un vivant très heureux (*animal beatissimum*) et même éternel » ? Et que dire du soleil et des autres corps célestes que les platoniciens, au nom d'une science à leurs yeux plus profonde (*altiore peritia*), tiennent pour « des animaux très heureux et éternels avec ces corps » (*animalia beatissima et cum his corporis sempiterna*)<sup>4</sup>, le passage d'immortel à éternel semblant dû à la traduction du *Timée* par Cicéron<sup>5</sup>. Augustin poursuit son interpellation :

X, 29, 2 [...] Mais alors pourquoi lorsqu'on vous présente la foi chrétienne, oubliez-vous, ou faites-vous semblant d'ignorer, ce que vous avez l'habitude de soutenir et

---

<sup>4</sup> Rappelons que « zodiaque » (*zodiakon kyklon*) signifie : « le cercle des petits animaux ».

<sup>5</sup> Dans *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens* (1939), Joseph Moreau a montré que « cette filiation historique recouvre un retournement total » du point de vue platonicien. Dans le *Timée* de Platon, l'Âme du monde est une réalité intelligible qui lui sert de modèle (une « idée » au sens kantien), elle est son organisation idéale, alors que par la suite – cela commence chez Platon lui-même qui usa de comparaisons en vue de se faire comprendre, que ce soit dans les *Lois* ou dans l'*Epinomis*, un dialogue qui n'est pas de lui – elle finit par devenir, chez les Stoïciens, pour qui tout est matériel, le souffle (*pneuma*) qui donne vie à ce grand animal qu'est le monde.

d'enseigner ? Pourquoi, au nom de ces opinions, les vôtres que vous combattez, refusez-vous d'être chrétiens, si ce n'est parce que le Christ est venu humblement (*humiliter*) et que vous être orgueilleux (*superbi*) ?

Ce que seront les corps des saints lors de la résurrection future ? Il se pourrait que ceux qui sont les plus versés dans les Écritures chrétiennes en disputent un peu trop. Ce dont nous sommes pour le moins certains, c'est qu'ils seront pour toujours (*sempiterna*) et tels qu'en sa résurrection le Christ en a montré un exemple.

Mais quels qu'ils soient, absolument incorruptibles et immortels, il est dit qu'ils ne seront en rien un obstacle à la contemplation de l'âme qui fixe l'âme en Dieu.

Sans s'étendre sur cette question qui sera reprise au livre XXII, Augustin demande à ses interlocuteurs qui, sans difficulté placent « dans les hauteurs des cieux les corps immortels de ceux qui sont immortellement bienheureux », pourquoi il faudrait « fuir le corps » pour être heureux. En fait, cet argument qui est leur principale objection contre la foi chrétienne leur est inspiré par l'orgueil qui se manifeste le plus fortement dans le refus de se corriger. Selon le Prologue de l'évangile de Jean, « *La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise* » :

Mais auprès des orgueilleux, Dieu, le Maître par excellence, a perdu tout crédit, dès lors que « *le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous* ». Comme si c'était trop peu pour ces malheureux d'être malades : il fallait aussi qu'ils se glorifient de leur maladie et rougissent des remèdes qui pourraient les guérir. En effet, ce faisant, ils n'agissent pas en vue de se relever, mais pour une chute encore plus grave.

Il y a donc pire chez les platoniciens qu'un refus de l'incarnation, il y a une contradiction dans leur pensée que mettent en pleine lumière les corps célestes de la voûte étoilée.

Il reste que Porphyre a osé corriger Platon et Plotin en refusant qu'une âme humaine puisse se réincarner ailleurs que dans un corps humain, ce qui fait, commente ironiquement Augustin, qu'une mère ne pourra pas, dans sa nouvelle vie, réincarnée en mule, servir de monture à son fils, mais que ce dernier pourra très bien l'épouser réincarnée en femme ! « *Combien n'est-il pas plus honnête de croire au retour unique de l'âme en son propre corps qu'à tous ces retours en des corps différents* » (X, 30). Bref, en excluant une réincarnation animale – une « prison animale », puisque, selon le *Phédon* de Platon, « le corps est la prison de l'âme » – la pensée de Porphyre marque, aux yeux d'Augustin, un progrès notable sur celle de Platon.

X, 30 [...] Il dit encore à ce sujet que Dieu a donné une âme au monde afin que, connaissant les maux qui viennent de la matière, elle revienne (*recurreret*) au Père et soit désormais affranchie du contact de tels maux. Même s'il y a là quelque chose qui puisse sembler inconvenant - car l'âme a plutôt été donnée au corps pour qu'il fasse le bien puisqu'il ne peut apprendre le mal sans le faire - Porphyre n'en a pas moins corrigé l'opinion des autres platoniciens sur un point et non des moindres : il a reconnu qu'une fois purifiée de tous ses maux et établie avec le Père, l'âme ne souffrirait plus jamais les maux de ce monde.

Cette âme, donnée au monde pour qu'elle finisse par le quitter, nous laisse quelque peu perplexes, car, dans la logique de Porphyre, l'âme du monde ne saurait s'en dissocier sans que ce monde ne disparaisse, puisque c'est elle qui le forme et l'organise. Par contre, elle ne peut rester âme et donc remplir sa fonction que tournée vers l'Intelligence (le *Noûs*) dont elle dépend et qui, elle-même, ne garde son unité que tournée vers l'Un. Ainsi se trouve fondé l'ordre de la nature dans sa dimension temporelle – en devenir – car, à travers la multiplicité de ses formes vivantes, la nature est toujours poussée à « vouloir autre chose » et c'est cette « audace »<sup>6</sup> qui met le monde en mouvement. Le temps, « image mobile de l'éternité » (Plotin, *Ennéades* III, 7), est incessante altération et l'Âme est « inquiétude ». Comment ne pas songer ici à la fameuse

---

<sup>6</sup> L'audace (*tolma*) est le thème du livre de Naguib Baladi, *La Pensée de Plotin*, PUF, 1970.

phrase de la première page des *Confessions* : « *Tu nous a faits vers toi (ad te) et notre cœur est inquiet tant qu'il n'aura pas trouvé son repos en toi* » ?

En fait, le correctif que Porphyre apporte à la doctrine de ses maîtres, ne peut concerner que les âmes humaines qui, ayant éprouvé les maux de ce monde, aspirent à revenir au Père après s'être déliées de leur corps mortel. Mais, autre chose le mal physique qui peut affecter et ruiner les corps de l'extérieur, y compris dans notre système neurologique, autre chose le mal moral qui consiste à se détourner *volontairement* – ou en étant *sous influence* comme dans la passion – de son propre bien et du bien humain en général, car l'homme n'est pas fait pour vivre seul.

Or, ce mal moral, l'être humain « *ne peut l'apprendre sans le faire* ». Voilà une proposition qui donne à penser, ne serait-ce que pour savoir ce que Jésus a connu du mal, même s'il a bien fallu qu'il en sache au moins autant que nous pour pouvoir dire sur la croix : « *Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font* » (Lc 23, 34). Quant à notre propre expérience du mal moral, elle ne nous est possible qu'à partir de l'épreuve de la tentation qui elle-même suppose la référence à un interdit et la possibilité de sa transgression, de sorte que nous n'y succombons qu'en ne prenant pas l'interdit au sérieux ou, plus gravement, en ignorant qui nous le donne et surtout dans quel but, car quand il est juste, parce que venant vraiment de Dieu, cet interdit ne peut être qu'en vue de notre véritable bien.

Mais revenons au correctif apporté par Porphyre à la doctrine de Platon et de Plotin :

X, 30. [...] Il a reconnu qu'une fois purifiée de tous ses maux et établie avec le Père, l'âme ne souffrirait plus jamais des maux de ce monde. Et par cette proposition, il écarte absolument cette doctrine éminemment platonicienne selon laquelle les morts proviennent toujours des vivants et les vivants des morts.

Dans sa doctrine de la métempsycose, Platon reprenait le discours du mythe, comme à sa suite le fera Virgile, selon qui « les âmes envoyées après leur purification aux Champs-Élysées, séjour des bienheureux, sont appelées aux fleuve Léthé, c'est à dire à l'oubli du passé :

*Afin que sans mémoire de leur passé, elles regardent à nouveau la voûte céleste et commencent à vouloir revenir dans des corps* » (Énéide, VI, 750-751).

En faveur de ce mythe que Platon a fait sien, il y a le temps cyclique de la nature parfaitement illustré par le mouvement circulaire des astres, qui, non seulement confirme l'éternité du monde, mais peut apporter une consolation raisonnable à ceux qui se désoleraient de la brièveté de nos existences mortelles dont le temps est linéaire et irréversible. On se console comme on peut, et, dans l'habitude comme dans la névrose, on sait l'effet apaisant du retour du même... L'apparente éternité des espèces pour relativiser la brièveté de la vie des spécimens ! Le poids de la nécessité contre le risque de la liberté !

En se proposant de parvenir à la vie heureuse pour toujours, par la voie élitiste de la philosophie, Porphyre semble avoir opté pour ce qui deviendra notre conception de l'existence dans sa dimension singulière et individualiste. Toutefois, même s'il la limite au genre humain, il ne rejette par pour autant la réincarnation à laquelle Plotin semble d'ailleurs s'être montré encore plus attaché que Platon<sup>7</sup>. Il lui reconnaît une dimension parénétiq ue – exhortation à bien vivre – car c'est par ses actes et sa manière d'être en cette vie, que chacun prépare son incarnation future, aussi bien dans le sens d'une promotion, jusqu'à n'avoir plus besoin de se réincarner, que dans celui d'une dégradation. En effet, comme on peut le lire dans le *Traité 15* de Plotin, *Du démon qui nous a reçus en partage*<sup>8</sup>, « ce n'est pas toujours la partie supérieure de l'âme qui domine », si bien que, « quand l'âme quitte le corps, elle devient celle de ses parties qu'elle a développée le plus ». C'est pourquoi, pour ne pas devenir une bête domestique ou sauvage et encore moins une plante qui ne saurait que croître et se reproduire, « il faut fuir

<sup>7</sup> Cf. Jérôme Laurent, *Le monde et l'homme selon Plotin*, ENS éditions, 1999, P. 126 : « Chez Plotin cette doctrine correspond au cœur même de sa psychologie » [entendons : de sa théorie de l'âme] : Pour lui, toutes les âmes sont issues du même principe et sont immortelles.

<sup>8</sup> *Ennéades* III, 4, traité que nous avons évoqué dans notre présentation du livre IX. Cf. notre septième séance : *Les faux intermédiaires et le vrai médiateur*, p. 7.

vers le haut », et, en tout cas, « préserver l'homme » si nous voulons nous réincarner en homme (cf. *Ennéades*. III, 4, 2, 11)! Mais c'est là que Porphyre se démarque de son maître puisque, selon lui, « *une fois purifiée de tous ses maux et établie avec le Père, l'âme ne souffrira plus jamais les maux de ce monde* » (X, 30). Autrement dit, en méditant et en tendant vers l'Un – nous dirions : en ne vivant que selon Dieu –, il est possible de s'affranchir de la chaîne des réincarnations et de leur lot de souffrances, Exactement comme l'enseignait le Bouddha – Porphyre évoque la « sagesse des Indiens » (cf. X, 32, 1) – pour laquelle le but est de s'affranchir de la réincarnation.

X, 30 [...] Porphyre a bien raison de réprouver cette doctrine, car en vérité c'est folie de croire qu'une fois dans cette vie qui ne pourra être parfaitement heureuse qu'en étant parfaitement certaine (*certissima*) de son éternité, des âmes puissent regretter la condition misérable (*labem*) de leurs corps corruptibles et, de là où elles sont, vouloir y retourner, comme si on avait procédé à la plus parfaite purification pour que soit désirée la souillure ! Car si la purification parfaite produit l'oubli de tous les maux et si cet oubli des maux produit la nostalgie des corps dans lesquels on retrouvera les maux, alors la suprême félicité sera la cause du malheur, la perfection de la sagesse la cause de la sottise, et la souveraine purification la cause de l'impureté !

Cela revient à dire que Platon et Plotin ne peuvent rien nous garantir au sujet de l'au-delà. Certes, nous n'en savons pas plus qu'eux sur ce qu'il en sera, mais notre foi nous donne l'assurance que ce sera pour toujours et sans retour à cette vie mortelle, exactement comme le dit Porphyre. Toutefois, cette irréversibilité a une conséquence logique que nous impose notre sens de la justice : la nécessité d'opposer la sanction de l'enfer et du paradis... Mais il convient aussi de nous dire que cette alternative, est proprement *inimaginable*, car ces images ne peuvent nous venir que des situations heureuses ou malheureuses que nous connaissons en cette vie, alors que l'essentiel est seulement de savoir que cette vie dans l'au-delà sera avec ou sans Dieu, sans qu'aucun bien ne puisse ni compléter ni compenser cette présence que la scolastique nommera « vision béatifique ». C'est alors l'occasion pour Augustin de poser la supériorité du christianisme :

X, 30 [...] Mais, aussi longtemps que l'âme aura besoin d'être trompée pour être heureuse, elle ne le sera pas par la vérité, elle qui ne peut être heureuse sans sécurité. Or, pour se croire en sécurité, elle s'illusionnera sur son bonheur éternel puisque d'une manière ou d'une autre elle devra redevenir malheureuse. Mais celui qui trouve sa joie dans le mensonge, comment se réjouira-t-il de la vérité ?

Nous retrouvons ici la définition augustinienne du bonheur : *gaudium de veritate* : « la joie née de la vérité » (*Confessions* X, 33) que nous avons évoquée au début de cette année. Or, cette joie, dans la mesure où ils admettent la possibilité d'un retour à l'existence mortelle, les platoniciens ne peuvent l'espérer que d'une manière illusoire. D'où cet éloge de Porphyre :

X, 30 [...] Voilà donc un platonicien qui s'écarte de Platon en mieux ; il a vu ce que Platon n'a pas vu ! Venant après un tel maître, il n'a pas hésité à le corriger : à l'homme il a préféré la vérité.

Mais, même si son discours sur la béatitude des sages après la mort semble proche de celui des chrétiens, Porphyre n'est pas chrétien et même un danger pour les chrétiens, car son Dieu n'est pas celui de Jésus-Christ. En effet, selon lui, il suffit de bien pratiquer la philosophie pour obtenir la béatitude éternelle. Quant à la médiation des dieux et des démons, incapables de nous la procurer, il la laisse aux théurges et aux ignorants. Mais, pour lui, l'âme est coéternelle à Dieu, et n'a pas besoin de médiateur. D'où cette question, lourde de reproche :

X. 31. Pourquoi donc, en ces matières que l'intelligence est impuissante à explorer, ne pas croire plutôt à la divinité, nous disant que l'âme elle-même n'est pas coéternelle à Dieu, mais qu'elle a été créée, car elle n'existait pas ?

Que nous soyons dans l'incapacité de savoir ce que sera la vie dans l'au-delà, Kant ne manquera pas de le rappeler au seuil de notre modernité. Il dira que, de tout ce qui dépasse les limites de notre expérience sensible, nous ne pouvons parler que sur le mode du « comme si », sans autre critère que celui de ne pas se contredire, comme en témoignent ces trois postulats de la raison pratique sans lesquels la morale serait sans fondement : la liberté, l'immortalité de l'âme et le jugement de Dieu. Mais, à la différence de la théologie rationnelle, dans laquelle la raison ne compte que sur elle-même, la théologie chrétienne se fonde sur les Écritures qui révèlent à ceux qui se laissent instruire, ce que nous ne pouvons plus connaître par nous-mêmes depuis que l'humanité – en Adam, c'est-à-dire dans sa généralité – a choisi de ne pas en tenir compte.

Pour les platoniciens, l'âme est éternelle en raison de cet axiome : « *à moins d'avoir toujours été auparavant, rien ne pourra, par la suite, durer toujours* ». Autrement dit, il est plus facile de soutenir l'éternité d'un être que son immortalité, tellement nous savons par expérience que tout ce qui a commencé doit finir. L'âme humaine ferait exception, mais dans le *Phédon* qui traite de ce sujet, Platon, par la bouche de Socrate n'a pas de meilleur argument que celui de sa préexistence (et donc son éternité) sans laquelle la réminiscence serait impossible, pour démontrer qu'elle est immortelle : car il a bien fallu que l'âme ait vu avant de naître ce qu'elle « reconnaît » par la pensée dans sa perception sensible, sans pouvoir le voir puisque que c'est invisible. Mais, à moins d'éliminer la notion de création – qui n'a pas sa place chez Plotin – et même si elle est immatérielle comme lui, il ne faut pas que l'âme soit coéternelle à Dieu auquel elle doit *se soumettre* pour atteindre sa propre perfection.

X, 31 [...] Cependant, parlant du monde et de ces dieux qui dans le monde sont faits par Dieu, comme il l'écrit, Platon déclare très clairement qu'ils ont commencé d'exister et ont un commencement mais qu'ils n'auront pas de fin, et que par la toute-puissante volonté du Créateur ils demeureront éternellement (cf. *Timée*, 41b). Les platoniciens, il est vrai, ont trouvé pour cela une manière d'interpréter les choses : il ne s'agirait pas d'un commencement dans le temps, mais d'un commencement par subordination (*substitutionis initium*). Supposez, expliquent-ils, qu'un pied ait été de toute éternité imprimé dans la poussière, sous ce pied toujours l'empreinte demeurerait : personne pourtant ne doutera qu'elle ne soit l'effet de celui qui pose le pied ; et l'un ne serait pas avant l'autre, bien que l'un soit l'effet de l'autre. De même, disent-ils, le monde et les dieux créés en lui ont toujours existé, comme a toujours existé celui qui les a faits ; et pourtant ils ont été faits.

Voilà un principe qui a été adopté dans la théologie chrétienne, et en particulier contre l'arianisme pour qui « *il fut un temps où le Fils n'était pas* ». Mais ce principe permet également de voir dans la création autre chose qu'une fabrication « datable », telle qu'elle nous est par ailleurs poétiquement décrite dans la Bible. En effet, si le monde est don de Dieu, rien ne s'oppose à ce qu'il soit éternel comme lui, ou du moins que reste ouverte la question de son éternité, comme Kant l'a très bien montré dans les antinomies de la raison pure. En effet, si tout commence à ce que nous appelons le « Big Bang », comment éviter la question : « et avant ? » Où l'on voit le danger de confondre le discours scientifique et le discours religieux, comme si Dieu avait pour fonction d'expliquer ce qui ne l'est pas encore, alors qu'il ne cesse de nous donner l'être et de nous confier le monde dont jusqu'ici nous avons si mal su prendre soin. C'est seulement parce qu'il est sans commencement qu'un principe est un principe et c'est bien pour éviter de remonter indéfiniment de cause en cause qu'Aristote a opté pour l'éternité du monde, idée qui sera reprise par le matérialisme stoïcien.

Mais, en dehors des écrits des platoniciens, il y a notre propre expérience qui nous oblige à reconnaître que l'âme évolue et change dans le temps, selon ses différents états, heureux ou malheureux. Comment nier que nos malheurs ont commencé dans le temps, surtout quand ils résultent de nos propres choix et, quand nous parvenons à vivre de manière juste et dans la vérité, n'est-ce pas dans l'espérance d'être heureux pour toujours, du moins après notre mort ?

Il appartient donc à l'âme humaine de se soumettre à Dieu et de lui rendre grâce pour ses dons. X, 31 [...] C'est pourquoi, que l'infirmité humaine cède devant l'autorité divine ! Et, à propos de la vraie religion, croyons ces bienheureux immortels qui ne réclament pas pour eux un honneur qu'ils savent n'être dû qu'à leur Dieu, qui est aussi le nôtre ; eux qui n'ordonnent d'offrir de sacrifice qu'à Celui pour qui, comme je l'ai dit souvent et comme on doit souvent le redire, nous aussi avec eux, nous devons être le sacrifice. Et ce sacrifice, il nous faut l'offrir par le Prêtre qui, dans l'homme qu'il a assumé (*suscepit*) et selon lequel aussi il a voulu être prêtre et daigna jusqu'à la mort, devenir sacrifice pour nous.

### **Conclusion : la vraie voie du salut**

X, 32,1. Voilà la religion qui contient la voie universelle de la délivrance de l'âme, puisqu'aucune âme ne peut être délivrée que par elle.

Voilà, en quelque sorte, la voie royale, la seule qui conduise à ce Royaume qui ne vacille pas sur la pente du temps, mais qui s'assure en la stabilité de l'éternité.

Porphyre, à la fin du premier livre de son traité *Du retour de l'âme*, dit ne pas avoir trouvé cette voie royale, tout en reconnaissant qu'elle n'est pas dans la philosophie, ni dans la doctrine d'aucune secte, pas plus dans l'Empire que chez les Indiens ou les Chaldéens, ce qui revient à avouer que sa philosophie, bien que la plus vraie, n'est pas vraiment la vraie ! Et pourtant un homme comme lui, doué d'un esprit aussi peu commun, « ne peut pas croire que la Providence divine ait pu laisser le genre humain privé de cette voie universelle du salut ». Or

X, 32,1 [...] Porphyre vivait à une époque où cette voie universelle du salut qui n'est autre que la religion chrétienne subissait, par permission de Dieu, les attaques des sectateurs des idoles et des démons, ainsi que des rois de la terre ; il fallait que fût établi et consacré le nombre des martyrs, ces témoins de la vérité, destinés à montrer qu'il faut supporter tous les maux du corps pour rester fidèle à la vraie piété et pour la manifestation de la vérité. Porphyre voyait tout cela et ne pouvait croire que cette voie, sur le point de succomber aux persécutions, fût la voie universelle du salut. [...]

Augustin excuse celui qui fut un peu son maître avant qu'il n'ait trouvé le Maître intérieur.

2. Voilà donc cette voie universelle du salut, c'est-à-dire accordée à toutes les nations par la miséricorde divine [...] Cette voie purifie l'homme tout entier et le prépare, mortel à l'immortalité, en toutes les parties qui le constituent. Et pour qu'il n'y ait point à chercher une purification pour la partie de l'âme que Porphyre appelle intellectuelle, une autre pour celle qu'il appelle spirituelle, et une autre pour le corps, le Purificateur et le Sauveur très véritable et très puissant a assumé l'homme tout entier. Hors de cette voie qui n'a jamais fait défaut au genre humain, soit au temps où ces événements étaient prédits comme devant s'accomplir, soit au temps où ils sont annoncés comme déjà accomplis, personne n'a été délivré, personne n'est délivré, personne ne sera délivré.

C'est ainsi que l'État (*res publica*) des Hébreux préfigurait la cité de Dieu, dont les membres par contre viennent de toutes les nations. Et « *que peut-on trouver de plus lumineux que cette histoire dont l'autorité venue de si haut s'impose au monde entier* » (X, 32,3)? Les prophéties de l'Ancien Testament, réalisées dans le Nouveau, y compris la ruine des idoles en train de s'accomplir dans les « temps chrétiens » que vivait Augustin, n'ont rien à voir avec la prédiction des devins, selon la science des démons et leurs multiples desseins.

Ainsi dans ces dix premiers Livres, ont été réfutées « *les objections des impies qui préfèrent leurs dieux au fondateur de la sainte Cité* ». Reste à exposer, dans les douze livres suivants, l'origine, le développement et les fins respectives des deux cités, « la voie universelle de la libération de l'âme » que Porphyre déclarait ne pas avoir encore rencontrée.