

## *Iniustus dans le De ciuitate Dei*

PHILIPPE CURBELIE

Institut Catholique de Toulouse  
CURBELIE-P@wanadoo.fr

### ABSTRACT

In order to study the theme of justice in Augustine's works, it can be useful to see whom or which the bishop of Hippo applies and reserves the adjective *iniustus* to. This paper confines the inquiry to the *magnum opus et arduum* of the *City of God* and answers three main questions: who was unjust? Who cannot be unjust? Which unjust can become just?

Qui a un jour franchi le seuil de la Chapelle padovane des Scrovegni n'a pu qu'être saisi par le génie de Giotto. S'il est vrai que l'élève de Cimabue peignait comme Dante écrivait, une récente étude lui octroie un éclat nouveau en se penchant sur les quatorze figures allégoriques de vertus et de vices, peintes en camaïeu, dont il a orné le soubassement. L'ordre des vertus (*prudentia, fortitudo, temperantia, iustitia, fides, caritas, spes*) n'y suit pas l'ordre académique (*prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo, fides, spes, caritas*), et des sept vices peints (*stultitia, incostantia, ira, iniustitia, infidelitas, invidia, desperatio*), seules l'*invidia* et l'*ira* appartiennent au canon des vices capitaux. La coutume iconographique qui contrapose vertus et vices trouve son fondement aussi bien dans l'enseignement parénétiq ue de l'Église médiévale que chez les classiques antiques. Le peintre peut ainsi montrer que, si les activités humaines se déroulent harmonieusement sous le sceptre de la Justice, la violence, en revanche, tend à se déchaîner sous la tyrannique Injustice. Giuliano Pisani a montré que ce programme renvoie en tout point à saint Augustin, vraisemblablement par le truchement d'Altegrado de' Cattanei, et qu'il est fondé sur la thérapie des contraires et la centralité de la justice.<sup>1</sup> Ce sont elles qui vont ici être invoquées pour scruter le thème de l'injustice dans le *De ciuitate Dei*, dans une sorte d'hommage, rendu en creux, à celui de la justice.

---

<sup>1</sup> Cf. V. BARADEL, *Giotto dipingeva come Dante scriveva*, «Corriere delle Alpi», 13/06/2006.

## 1. *Qui fut injuste?*<sup>2</sup>

Sans doute est-ce la première question qui s'impose et que l'on souhaite adresser à saint Augustin. À l'évidence, la figure primordiale qu'il reconnaît comme injuste n'est autre que celle du diable. Il pécha dès le commencement, lui qui «a dès sa création rejeté la justice que seule peut conserver une volonté pieuse et soumise à Dieu».<sup>2</sup> Certes, il possède, en sa nature, le bien de Dieu, mais ce bien-là «ne le soustrait point à la justice de Dieu qui, dans le châtement, le soumet à l'ordre».<sup>3</sup> L'ancien manichéen explique qu'une nature vicieuse châtiée demeure bonne au double titre d'être une nature et de ne pas rester impunie: «Cela est juste en effet, et tout ce qui est juste, sans nul doute est un bien».<sup>4</sup> À tous ceux qui s'émouvraient qu'un péché d'orgueil ait pu engendrer un tel châtement, il rétorque que «sa violation fut d'autant plus injuste que l'observance en était plus aisée»<sup>5</sup> ou, encore, que «quiconque estime cette condamnation excessive ou injuste ne sait assurément pas évaluer la gravité d'un péché si facile à éviter».<sup>6</sup> L'évêque d'Hippone entend les objections que la réflexion humaine souhaite opposer aux peines, qualifiées parfois de *dura et iniusta*, qu'ont à subir Adam et ses descendants.<sup>7</sup> Il prend toutefois soin de faire remarquer que ces peines paraissent d'autant plus dures et injustes que, dans la faiblesse même de ses facultés vouées à la mort, «il manque à l'homme ce sens

<sup>2</sup> *Ciu. XI, 13: Ab initio diabolus peccat, hoc est, ex quo creatus est, iustitiam recusavit, quam nisi pia deoque subdita uoluntas habere non posset (CCL 48, 334).*

<sup>3</sup> *Ciu. XIX, 13: Bonum dei, quod illi est in natura, non eum subtrahit iustitiae Dei, qua ordinatur in poena; nec ibi Deus bonum insequitur quod creauit, sed malum quod ille commisit (CCL 48, 679).* La même affirmation peut être étendue à tout pécheur (cf. *Ciu. XIX, 13, CCL 48, 680*). Cf. J. DEN BOEFT, *Il dolore del diavolo (Ciu. XIX, 13)*, dans *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, vol. II, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1987, 347-353.

<sup>4</sup> *Ciu. XII, 3: Hoc enim est iustum et omne iustum procul dubio bonum (CCL 48, 358).* Cf. *Retr. I, 26: «le châtement des méchants, qui vient de Dieu, est donc assurément un mal pour les méchants, mais il est au nombre des œuvres bonnes de Dieu, parce qu'il est juste que les méchants soient punis et tout ce qui est juste est certainement bon (Malorum ergo poena, quae a Deo est, malum est quidem malis, sed in bonis Dei operibus est, quoniam iustum est ut mali puniantur, et utique bonum est omne quod iustum est)» (CCL 57, 76) et Nat. b. 9: «la nature raisonnable est mieux ordonnée en souffrant justement dans les supplices qu'en jouissant impunément dans le péché ([...] quia melius ordinatur natura, ut iuste doleat in supplicio quam ut impune gaudeat in peccato)» (CSEL 25/2, 858).*

<sup>5</sup> *Ciu. XIV, 12: Tanto maiore iniustitia uiolatum est, quanto faciliore posset obseruantia custodiri (CCL 48, 434).*

<sup>6</sup> *Ciu. XIV, 15: Quisquis huius modi damnationem uel nimiam uel iniustam putat, metiri profecto nescit, quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas (CCL 48, 437).*

<sup>7</sup> Elles sont présentées par les ennemis de la cité de Dieu car, selon *Ciu. XXI, 11*, «certains de ceux contre lesquels nous défendons la cité de Dieu, pensent qu'il est injuste que pour des péchés, si grands soient-ils, commis on le sait en si peu de temps, l'homme soit condamné à une peine éternelle, comme si la justice légale tenait jamais compte d'un cas particulier pour que chacun soit puni durant un temps proportionné au temps pendant lequel il a donné lieu à la punition (*Si autem quidam eorum, contra quos defendimus ciuitatem Dei, iniustum putant, ut pro peccatis quamlibet magnis, paruo scilicet tempore perpetratis, poena quisque damnetur aeterna, quasi ullius id unquam iustitia legis attendat, ut tanta mora temporis quisque puniatur, quanta mora temporis unde puniretur admisi*)» (CCL 48, 777).

de la très haute et très pure sagesse qui lui ferait concevoir la grandeur du crime commis lors de la première prévarication». <sup>8</sup>

Une illustration de cette injustice diabolique, originelle et désormais permanente, trouve sa traduction dans le comportement des dieux païens, lesquels, selon la *Lettre à Anébon* de Porphyre, ne sont que des puissances malignes et trompeuses. <sup>9</sup> Trois paradigmes vont le manifester: les guerres, le théâtre et la mort de Régulus.

Le premier exemple emblématique est celui des guerres. Au livre IV, Augustin récuse le rôle des abstractions (Victoire, Quiétude, Félicité, Fortune...) déifiées par les Romains et dénonce spécialement la part de l'injustice dans les victoires, comme l'attestait déjà l'enlèvement des Sabines: <sup>10</sup> «Peut-être en vertu de quelque droit de guerre, le vainqueur peut-il justement enlever les jeunes filles injustement refusées; mais il n'y a aucun droit de paix justifiant le rapt de jeunes filles non accordées, et c'est une guerre injuste qu'on a faite à leurs parents justement irrités». <sup>11</sup> La justice est une condition *sine qua non* de la paix entre les peuples. A l'inverse, l'injustice entretient la guerre qui devient pour les méchants une félicité et pour les bons une nécessité même si, «comme ce serait pire encore que les justes fussent subjugués par les injustes, on a raison d'appeler aussi félicité, cette nécessité». <sup>12</sup> Ironiquement, il demande si, l'injustice de leurs voisins ayant constitué la cause principale des guerres justes menées par les Romains, elle ne devrait pas être elle-même honorée comme déesse. <sup>13</sup>

Le théâtre offre un éloquent exemple d'une corruption des Romains par leurs dieux, profusément illustrée par ailleurs. Alors que les premières représentations théâtrales antiques se voulaient des hommages rendus aux dieux, au fur et à mesure que l'on exhiba les turpitudes de la mythologie gréco-romaine, ces séances devinrent, pour leurs spectateurs, de véritables écoles d'immoralité contre lesquelles Augustin s'élève avec vigueur, <sup>14</sup> comme ses prédécesseurs

---

<sup>8</sup> *Ciu.* XXI, 12: *Sed poena aeterna ideo dura et iniusta sensibus uidetur humanis, quia in hac infirmitate moribundorum sensuum deest, ille sensus altissimae purissimaeque sapientiae, quo sentiri possit quantum nefas in illa prima praeviatione commissum sit* (CCL 48, 778).

<sup>9</sup> *Ciu.* X, 11 (CCL 47, 285). Cf. G. BARDY, *La citation de la Lettre à Anébon par Eusèbe*, n. compl. 78 dans BA 34, 622.

<sup>10</sup> Augustin relit, à la lumière de l'enlèvement des Sabines, la rivalité meurtrière entre César et Pompée, en *Ciu.* III, 13 (CCL 47, 74) en référence à l'ouverture de LUCAIN, *Pharsale* I, 1 (CUF, p. 2).

<sup>11</sup> *Ciu.* II, 17: *Aliquo enim fortasse iure belli iniuste negatas iuste uictor auferret; nullo autem iure pacis non datas rapuit et iniustum bellum cum earum parentibus iuste suscensentibus gessit* (CCL 47, 48). Cf. J. BARNES, *The Just War*, dans *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 771-784.

<sup>12</sup> *Ciu.* IV, 15: *Sed quia peius esset, ut iniuriosi iustioribus dominarentur, ideo non incongrue dicitur etiam ista felicitas* (CCL 47, 111).

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.* On retrouvera semblable idée à propos des rapports entre Jupiter et Janus (cf. *Ciu.* VII, 10, CCL 47, 195).

<sup>14</sup> Cf. *Ciu.* IV, 10: «Est-ce pourtant justice de s'indigner contre nous, quand nous parlons ainsi de leurs dieux, et de pas s'indigner contre soi-même quand, au théâtre, on contemple avec le plus grand plaisir les crimes des

apologistes qui ont souvent vanté la supériorité morale du christianisme sur les religions païennes en raillant les obscénités qui entouraient leurs représentations et l'immoralité de leurs mythes.<sup>15</sup> Si la dénonciation des spectacles licencieux, des jeux du cirque et autres divertissements trouva certainement dans le *De spectaculis* de Tertullien une de ses expressions les plus brillantes, des satiriques tels que Juvénal ou Sénèque s'étaient montrés ses devanciers païens là où les chrétiens Minucius Felix, Arnobe et Lactance se révéleront ses disciples.<sup>16</sup> Dans le *De civitate Dei*, le théâtre est souvent décrit comme un lieu de corruption des esprits par l'obscénité de ses représentations.<sup>17</sup> Augustin cite Cicéron pour stigmatiser l'incohérence des Romains qui, sous la République et à la différence des Grecs qui permettaient que les spectacles ridiculisassent tout à la fois les dieux et les citoyens, empêchaient leurs acteurs d'outrager les citoyens romains, les privaient du *ius suffragii* et du *ius honorum*, tout en les autorisant à n'épargner sur scène aucun de leurs dieux. L'honneur du Sénat prévalait ainsi sur celui du Capitole et la médisance s'avérait plus sévèrement répréhensible que l'impiété.<sup>18</sup> Pour faire admettre sa démarche, l'ancien professeur de rhétorique prend soin d'expliquer, au début du livre II, qu'il ne cherche pas tant à lutter, pied à pied, contre chacune des objections qui lui sont adressées qu'à présenter des exemples représentatifs, extraits de l'histoire romaine, pour en faciliter une lecture typologique beaucoup plus convaincante. C'est ainsi qu'il mentionne explicitement le culte de Céleste (Tanit, l'Astarté orientale) qui donnait lieu à bon nombre d'obscénités dans lesquelles lui-même s'était complu comme spectateur adolescent et jusqu'aux membres supposés les plus vertueux du Sénat.<sup>19</sup> L'Arpinate lui permet de rappeler que les comportements des Grecs étaient bien plus restrictifs que ceux des Ro-

---

dieux? (*Quae ista iustitia est, nobis suscensere, quod talia dicimus de diis eorum, et sibi non suscensere, qui haec in theatris libertissime spectant crimina deorum suorum?*)» (CCL 47, 107-108) à rapprocher de son expérience personnelle confessée en *Conf. I*, 16, 26 (CCL 27, 14-15). Dans ce même paragraphe des *Confessions*, comme en *Ciu. II*, 7 (CCL 47, 40), Augustin cite TERENCE, *Eunuchus* 580 s. (CUF, p. 265-267). Sur l'attitude d'Augustin face au théâtre, cf. F. VAN DER MEER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, vol. I, Editions Alsatia, Colmar-Paris 1955, 93-108 et R.A. MARKUS, *The End of the Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 110-123.

<sup>15</sup> C'est pourquoi TERTULLIEN [*Ad nationes II*, 7, 11 (CCL 1, 51)] et ORIGÈNE [*C. Cels. IV*, 36 (*SCh* 136, 274-275)] approuvent PLATON lorsqu'il expulse les poètes de la cité idéale [*De Rep. III*, 398 A (CUF, p. 110)] mentionné en *Ciu. II*, 14 (CCL 47, 45) et évoqué en *Ciu. VIII*, 13-14 (CCL 47, 230-231)], thème que CICE- RON [*De nat. deorum I*, 16, 42 (*Teubner*, p. 17-18)] transmettra à la latinité ecclésiastique.

<sup>16</sup> Cf. TERTULLIEN, *De spect.* (CCL 1, 227-253); JUVENAL, *Sat. III*, 93-100 (CUF, p. 27-28); SENEQUE, *Ep. 7* (CUF, p. 18-22); MINUCIUS FELIX, *Oct. 12*, 5 (CUF, p. 17); ARNOBE, *Adu. nat. 4*, 35 (CSEL 4, 169-170); LACTANCE, *De div. inst. VI*, 20 (CSEL 19, 555-562).

<sup>17</sup> Cf. *Ciu. I*, 31-33; VIII, 18 (CCL 47, 31-33, 235).

<sup>18</sup> Cf. *Ciu. II*, 11-14 (CCL 47, 42-46) qui cite CICÉRON, *De Rep. IV*, 10 (CUF, p. 86-87). Voir G. BARDY, *Les acteurs à Rome*, n. compl. 20 dans BA 33, 787-788.

<sup>19</sup> Cf. *Ciu. II*, 4-5 (CCL 47, 37-38); G. BARDY, *Virgo caelestis*, n. compl. 15 dans BA 33, 783-784); *La réception de Cybèle à Rome*, n. compl. 16 dans BA 33, 784-785. La mention de cette déesse est l'un des signes qui permettent d'affirmer que les premiers destinataires du *Ciu.* sont bien ses compatriotes d'Afrique.

main dans la description théâtrale des mœurs divines, tandis que Platon soutient sa critique de la société, de la religion et des arts.<sup>20</sup> Il convoque également Salluste au dire de qui le prétendu âge d'or de la République comportait de graves injustices: «il m'en coûte déjà de rappeler les multiples vilenies et iniquités qui troublèrent cette cité, au temps où les puissants s'efforçaient d'asservir la plèbe, où la plèbe se refusait à cet asservissement et où les protagonistes des deux partis s'inspiraient dans leurs actes plus de la passion de vaincre que du sens de la justice et de l'honnêteté». <sup>21</sup> Pour le chrétien Augustin, il est injuste que les païens imputent au Dieu des chrétiens, ce qu'ils n'ont jamais osé imputer à leurs dieux. Les récriminations païennes ne sont fondamentalement que l'inacceptation d'une doctrine et d'une morale qui ne se satisfont pas du vice mais affligent grandement leur orgueil et leur volupté. Loin d'être dupe du monde dans lequel il vit et du degré réel de christianisation de la société à laquelle il appartient,<sup>22</sup> soucieux de rappeler que l'adhésion de foi exige une dé-

<sup>20</sup> Cf. CICERON, *De Rep.* IV, 10-13 (*CUF*, p. 86-88) cité en *Ciu.* II, 9-13 (*CCL* 47, 41-45). La mention de PLATON, *De Rep.* III, 398 A (*CUF*, p. 110) en *Ciu.* II, 14 (*CCL* 47, 45) et son évocation en *Ciu.* VIII, 13-14 (*CCL* 47, 230-231) montrent qu'il mérite, pour l'évêque d'Hippone, beaucoup plus de considérations que les dieux et les spectacles que ces derniers inspirent. Selon *Ciu.* II, 7: «En tout cas, si les philosophes ont trouvé quelque moyen de mener une vie droite, et d'obtenir la béatitude, combien serait-il plus juste de décerner à des hommes de leur valeur les honneurs divins! Combien serait-il plus beau et plus noble de lire dans un temple de Platon les livres de Platon, que d'assister dans les temples des démons, à la mutilation des Galles, à la consécration des invertis, à la castration des déments et à tout autre rite, cruel, honteux, soit honteusement cruel ou cruellement honteux, pratiqué couramment dans les cérémonies de ces dieux-là! Combien serait-il préférable, pour donner à la jeunesse le sens de la justice, de lire publiquement les lois divines plutôt que de louer stérilement les lois et les institutions des ancêtres! (*Verum tamen si philosophi aliquid inuenerunt, quod agenda bonae uitae beataeque adipiscendae satis esse possit: quanto iustius talibus diuini honores decernerentur! Quanto melius et honestius in Platonis templo libri eius legerentur, quam in templis daemonum Galli absciderentur, molles consecrarentur, insani searentur, et quidquid aliud uel crudele uel turpe, uel turpiter crudele uel crudeliter turpe in sacris talium deorum celebrari solet! Quanto satius erat ad erudiendam iustitia iuuentutem publice recitari leges deorum quam laudari inaniter leges atque instituta maiorum!)*» (*CCL* 47, 40).

<sup>21</sup> *Ciu.* II, 17: *Multa commemorare iam piget foeda et iniusta, quibus agitabatur illa ciuitas, cum potentes plebem sibi subdere conarentur plebsque illis subdi recusaret, et utriusque partis defensores magis studiis agerent amore uincendi, quam aequum et bonum quicquam cogitarent* (*CCL* 47, 48). Cf. G. CHARNAY, *Salluste dans la Cité de Dieu de saint Augustin*, Institut Catholique de Toulouse, «Chronique», 2 (1980), 10-12; T. ORLANDI, *Sallustio e Varrone in Agostino*, *Ciu. I-VII*, «La Parola del Passato», 23 (1968), 19-44.

<sup>22</sup> *Ciu.* II, 19: «Ah! si les préceptes que donne cette religion étaient unanimement écoutés et mis en pratique par tous les rois et tous les peuples de la terre, par tous les juges d'ici-bas, par les jeunes gens et les jeunes filles, par les vieillards et les enfants, par les personnes de tout sexe, de tout âge capable de les comprendre; et aussi par ceux, collecteurs d'impôts et soldats auxquels s'adresse Jean-Baptiste, la République embellirait de sa félicité les domaines de la vie présente et monterait, pour y régner dans une souveraine béatitude, au faite de la vie éternelle (*Cuius praecepta de iustis probisque moribus si simul audirent atque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae, iuuenes et uirgines, seniores cum iunioribus, aetas omnis capax et uterque sexus, et quos Baptista Iohannes adloquitur, exactores ipsi atque milites: et terras uitae praesentis ornaret sua felicitate res publica, et uitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet!)*» (*CCL* 47, 51). CL. LEPALLEY a montré que le christianisme s'était répandu plus vite en Afrique que dans le reste de l'Occident et que la religion traditionnelle avait fini par céder le pas dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, notamment dans les campagnes. Dans les cités, la tolérance envers les chrétiens avaient précédé les décisions constantiniennes, «mais comme ailleurs, la christianisation des institutions, de la société, des mentalités, se révéla très ardue». La réunification de la cité dans le cadre d'une civilisation chrétienne a été freinée d'une part par «l'attachement très durable de l'élite urbaine au paganisme» qui n'est pas sans rappeler la réaction païenne au Sénat romain, d'autre part par le schisme donatiste (cf. S.L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church*, SCM Press, London 1964). «La désunion crée la faiblesse, et les chrétiens d'Afrique au IV<sup>e</sup> siècle étaient dé-

cision personnelle, Augustin constate que «l'un écoute, l'autre dédaigne».<sup>23</sup> Et, non sans évoquer la large voie de la perte dénoncée par le Christ, il ajoute que «beaucoup préfèrent les funestes caresses du vice à l'utile rudesse de la vertu».<sup>24</sup> Dès lors, quelles attitudes enjoint-il d'adopter aux disciples du Christ? Sa réponse est sans équivoque: patience et support car, «comme l'injustice use mal, non seulement des maux, mais aussi des biens, de même la justice use bien, non seulement des biens, mais aussi des maux».<sup>25</sup> Dès lors, «les serviteurs du Christ, qu'ils soient rois, princes ou juges, soldats ou provinciaux, riches ou pauvres, hommes libres ou esclaves et de n'importe quel sexe, ont l'ordre de supporter, s'il le faut, même la pire, la plus avilie des Républiques, et par cette patience de se ménager une place glorieuse dans la très sainte et très auguste curie des anges, dans cette céleste république où la loi est la volonté de Dieu».<sup>26</sup> Dans un passage à forte connotation ironique, il vilipende cette société humaine où les adulateurs des dieux païens ne se soucient absolument pas des questions de justice sociale. Tout au plus leur importe-t-il que l'État continue de leur assurer de quoi mener une vie de débauche où les puissants puissent s'assujettir les faibles, de promouvoir une société où «rien de dur ne soit prescrit, rien d'impur ne soit interdit»,<sup>27</sup> une République finalement comparable au palais de Sardanapale dont l'épithète proclamait: «J'ai pour seuls biens, mort, les plaisirs que, vivant, ma passion a épuisés».<sup>28</sup>

À en croire Salluste, la République est, en effet, devenue honteusement corrompue,<sup>29</sup> au point d'être considérée, par Cicéron, comme morte. Augustin ne se prive d'ailleurs pas de citer le livre II du *De Republica* à la fin duquel Cicéron fait intervenir Scipion pour parler de l'assassinat de Tiberius Gracchus, auteur honni de graves séditions.<sup>30</sup> Le vainqueur de Carthage s'y étend

---

sunis de manière aiguë: ils songeaient plus à leurs différends qu'à une christianisation des structures sociales» (*Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Études augustiniennes, Paris 1979-1981, 398).

<sup>23</sup> *Ciu.* II, 19: [...] *iste audit, ille contemnit* [...] (CCL 47, 51).

<sup>24</sup> *Ibid.*: *Pluresque uitis male blandientibus quam utili uirtutum asperitati sunt amiciores.*

<sup>25</sup> *Ciu.* XIII, 5: *sed quem ad modum iniustitia male utitur non tantum malis, uerum etiam bonis: ita iustitia bene non tantum bonis, sed etiam malis* (CCL 48, 389).

<sup>26</sup> *Ciu.* II, 19: *Tolerare Christi famuli iubentur, siue sint reges siue principes siue iudices, siue milites siue prouinciales, siue diuites siue pauperes, siue liberi siue serui, utriuslibet sexus, etiam pessimam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rem publicam et in illa angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia caelestique re publica, ubi Dei uoluntas lex est, clarissimum sibi locum etiam ista tolerantia comparare* (CCL 47, 51).

<sup>27</sup> *Ciu.* II, 20: *Non dura iubeantur, non prohibeantur impura* (CCL 47, 51).

<sup>28</sup> *Ibid.*: *Qui quondam rex ita fuit uoluptatibus deditus, ut in sepulcro suo scribi fecerit ea sola se habere mortuum, quae libido eius, etiam cum uiueret, hauriendo consumpserat* (CCL 47, 52). Épithète qui nous est connue grâce à ARISTOTE, *frag.* 90 (éd. Ross, p. 52-53) et CICÉRON, *Tusc.* V, 35, 101 (*CUF*, p. 155); *De fin.* II, 32, 106 (*CUF*, p. 119).

<sup>29</sup> Cf. *Ciu.* II, 21: *pessimam ac flagitiosissimam* (CCL 47, 52) répété en *pessima ac flagitiosissima* (CCL 47, 54).

<sup>30</sup> CICÉRON, *De Rep.* II, 42-44 (*CUF*, p. 46-48) avec J.L. TRELOAR, *Cicero and Augustine: the ideal Society*, «Augustinianum», 28 (1988), 565-590.

sur les avantages qu'il y a à voir régner la justice dans la cité et les tourments que cause son absence. Philus insiste pour que la discussion approfondisse la question de la justice et Scipion demande qu'on établisse fermement le principe: «non seulement il est faux qu'un État ne peut être gouverné sans injustice, mais il est très vrai qu'il ne peut être gouverné sans la plus stricte justice».<sup>31</sup> Le lendemain, Philus défend, bien que ne la partageant pas, la thèse de l'académicien Carnéade qui estimait impossible pour un État de gouverner sans injustice tandis que Laelius se fait le champion de l'opinion inverse.<sup>32</sup> Une fois cette question traitée, Scipion reprend la parole et rappelle, pour la mettre en valeur, la définition brève de la République: elle est la chose du peuple. Encore faut-il s'entendre sur ce qu'est le peuple: «Il n'est pas un groupement quelconque d'individus, mais le groupement d'hommes associés par un lien juridique consenti et une communauté d'intérêts».<sup>33</sup> Cette définition, d'origine aristotélécienne - «La cité n'est pas une foule de gens réunis par hasard, mais une foule qui se suffit pour les besoins de la vie»<sup>34</sup> -, n'est pas sans se conformer en partie à la définition stoïcienne de la *polis*, à savoir une foule de gens vivant dans un même lieu et gouvernée selon la loi.<sup>35</sup> On voit également transparaître, dans la définition du Stagirite, l'*utilitatis communio* que Cicéron exprime, dans son *De officiis*, en puisant, par Panétius, dans la doctrine stoïcienne.<sup>36</sup> Augustin rapporte ensuite la conclusion de Scipion pour qui il ne peut y avoir de république que sous un gouvernement exercé, *bene ac iuste*, par un roi, un groupe de nobles ou par le peuple tout entier:<sup>37</sup> «Mais quand le

<sup>31</sup> *Ciu. II, 21: [...] sine iniuria non posse, sed hoc uerissimum esse, sine summa iustitia rem publicam regi non posse [...] (CCL 47, 53) citant CICÉRON, De Rep. II, 44 (CUF, p. 47-48). On verra L. BELLOFIORE, Stato e giustizia nella concezione agostiniana, «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto», 41 (1964), 150-160.*

<sup>32</sup> *Ciu. II, 21: «Philus soutient l'opinion de ceux qui jugent impossible pour un Etat de gouverner sans injustice, tout en protestant qu'il ne la partageait pas. Il plaida à fond pour l'injustice contre la justice et donna l'impression de vouloir démontrer par des raisons vraisemblables et des exemples que la première était utile à l'État, la seconde nuisible (Suscepit enim Philus ipse disputationem eorum, qui sentirent sine iniustitia geri non posse rem publicam, purgans praecipue, ne hoc ipse sentire crederetur, egitque sedulo pro iniustitia contra iustitiam, ut hanc esse utilem rei publicae, illam uero inutilem, ueri similibus rationibus et exemplis uelut conaretur ostendere)» (CCL 47, 53). Dans le résumé qu'il propose de la doctrine de Carnéade sur la justice [cf. De diu. inst. V, 16 (SCh 204, 208-213)], LACTANCE insiste bien sur le critère de l'utilité, particulièrement variable selon les circonstances, qui dénie au droit tout fondement naturel. C'est l'application de ce critère à la justification des conquêtes romaines qui poussera Augustin à interroger: Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? (Ciu. IV, 4, CCL 47, 101).*

<sup>33</sup> *Ibid.: Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat (CCL 47, 53-54) qui cite CICÉRON, De Rep. I, 25 (CUF, p. 222).*

<sup>34</sup> *ARISTOTE, Pol. VII, 1328 b (CUF, p. 79-80). Cf. G. DEL ESTAL GUTIERREZ - A.J.J. ROSADO, Equivalencia de ciuitas en el De ciuitate Dei, «La Ciudad de Dios», 167/2 (1954), 367-454.*

<sup>35</sup> *Cf. SVF, III, 329.*

<sup>36</sup> *Cf. CICÉRON, De off. I, 7, 22; I, 43, 153 - 44, 155 (CUF, p. 115. 185-187).*

<sup>37</sup> *Cf. Ciu. II, 21: «Il montre ensuite l'utilité d'une définition dans les discussions et il conclut de la sienne qu'il y a "république", c'est-à-dire "chose du peuple", quand il y a honnête et équitable gouvernement soit par un roi, soit par un groupe de nobles soit par le peuple tout entier (Docet deinde quanta sit in disputando definitionis utilitas, atque ex illis suis definitionibus colligit tunc esse rem publicam, id est rem populi, cum bene ac iuste geritur siue ab uno rege siue a paucis optimatibus siue ab uniuerso populo)» (CCL 47, 54).*

roi est injuste, il l'appelle "tyran" à la façon des Grecs; quand les nobles sont injustes, il appelle leur groupe "une faction"; quand le peuple est injuste, faute de trouver une expression usuelle il l'appelle "tyran" lui aussi.<sup>38</sup> Dans chacun de ces cas, la république n'est pas corrompue; elle n'existe tout simplement plus, puisque la chose du peuple a été confisquée par un tyran ou une faction. En pareilles circonstances, «le peuple lui-même ne serait plus un peuple s'il était injuste, car il ne serait plus une association fondée sur un droit consenti et une communauté d'intérêts, selon notre définition donnée du peuple».<sup>39</sup>

Le troisième exemple d'injustice diabolique des dieux païens saute aux yeux du Docteur africain lorsqu'il s'attarde sur la figure de Régulus, un des héros les plus courageux que Rome ait connus, qui, après avoir été défait par le mercenaire Xanthippe au cours de la première guerre punique, s'en retourna à Carthage, par fidélité à sa promesse, où il mourut dans d'atroces souffrances. L'évêque brocarde l'impuissance, l'injustice et la perversité des dieux païens à son sujet - «ne se révèlent-ils pas par là injustes et pervers à l'extrême?»<sup>40</sup> - tout en ajoutant: «ma discussion ne porte pas ici sur la nature de la vertu de Régulus».<sup>41</sup> Pour autant, il ne méconnaît pas l'objection de ceux qui prétendent que Régulus, malgré ses immenses souffrances physiques, a peut-être été heureux en son âme mais il leur oppose «plutôt la vraie vertu capable de faire aussi le bonheur de la cité».<sup>42</sup> Si, au livre I, la comparaison entre

<sup>38</sup> *Ibid.*: *Cum uero iniustus est rex, quem tyrannum more graeco appellauit, aut iniusti optimates, quorum consensum dixit esse factionem, aut iniustus ipse populus, cui nomen usitatum non repperit, nisi ut etiam ipsum tyrannum uocaret.* P. CAMBRONNE rappelle que «ce mot *tyrannus*, utilisé par Cicéron, prendra en fait dès le III<sup>e</sup> siècle de notre ère, le sens d'"usurpateur" - l'histoire du III<sup>e</sup> siècle de l'Empire explique fort bien cet infléchissement sémantique!» (*La "iustitia" chez S. Augustin (Cité de Dieu IV, IV). 1. Des philosophies classiques à la théologie*, «Cahiers Radet», 5 [1987], 15). Le lecteur du *Ciu.* ne pouvait pas ne pas avoir à l'esprit les figures de Maxime, défait en 388, d'Eugène le Rhéteur, vaincu en 394, lors de la bataille de la Rivière Froide et d'Héraclien, comte d'Afrique, condamné à la décapitation, au moment où Augustin rédigeait les livres IV et V du *Ciu.*

<sup>39</sup> *Ciu.* II, 21: *Nec ipse populus iam populus esset, si esset iniustus, quoniam non esset multitudo iuris consensu et utilitatis communione sociata, sicut populus fuerat definitus* (CCL 47, 54).

<sup>40</sup> *Ciu.* II, 23: *An ex hoc ipsi intelleguntur iniustissimi et pessimi?* (CCL 47, 57).

<sup>41</sup> *Ciu.* I, 15: *Quam ob rem nondum interim disputo, qualis in Regulo uirtus fuerit* (CCL 47, 17). La position augustinienne sur les vertus des païens a donné lieu à diverses interprétations qu'à la suite de R. DODARO (*Il timor mortis e la questione degli exempla virtutum: Agostino, De ciuitate Dei I-X*, dans *Il mistero del male e la libertà possibile (III): Lettura del De ciuitate Dei di Agostino*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1996, 17, n. 25) nous pouvons regrouper selon deux grandes tendances: la première pense qu'Augustin a de l'estime pour ces vertus tandis que la seconde préfère retenir la vive critique qu'en fait le docteur d'Hippone. A la première, on peut adjoindre l'article récent d'A. SOLIGNAC (*Le bien originel chez Augustin. Cité de Dieu, XXII, 24*, «Nouvel Revue théologique», 122 [2000], 400-415) qui s'appuie sur le *S. Dolbeau* 26, 36 et l'*En. Ps.* 82, 13-14 pour reconnaître la possibilité de salut pour les païens, sur l'*Ep.* 138, 17-18 et sur *Ciu.* I, 24; V, 19 pour admettre la valeur des vertus civiles, même pour ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne. A la seconde tendance, on peut ajouter à R. DODARO (*op. cit.*), les noms de G. BARDY, *Les vertus des anciens Romains*, n. compl. 69 dans *BA* 33, 830-831; F. PASCHOUD, *Roma Aeterna*, Institut suisse de Rome, Roma 1967, 245-255; V. LOI, *La polemica antiromana nelle opere di sant'Agostino*, «Augustinianum», 17 (1977), 320-322 et J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990, 408-411.

<sup>42</sup> *Ciu.* I, 15: *Virtus potius uera quaeratur, qua beata esse possit et ciuitas* (CCL 47, 17).



Job et Régulus souligne leur commun refus de se donner la mort dans l'épreuve,<sup>43</sup> au livre II, la différence entre les deux conceptions de la *uirtus* est saisissante. Augustin y affirme que le don naturel a besoin d'être purifié et perfectionné par la *uera pietas*, sous peine de voir l'*impietas* l'éteindre. De là surgit son vibrant appel au peuple romain: «réveille-toi, c'est l'heure, comme tu t'es réveillé en certains de tes fils dont la parfaite vertu et les souffrances endurées pour la vraie foi font notre gloire».<sup>44</sup> Ce qui était affirmé encore sobrement dans les deux premiers livres reçoit son explication au livre V qui compare vertus romaines et vertus chrétiennes, *optimates* et *martyres*.<sup>45</sup> Les premiers meurent pour l'*amor laudis humanae*, les autres pour l'*amor ueritatis*; les uns attendent la gloire des hommes, les autres de Dieu seul. Pour étayer son propos, Augustin cite alors Jn 5, 44 et Jn 12, 43.<sup>46</sup> Les Romains appartiennent à la cité terrestre et, comme la fin de tous leurs devoirs envers elle n'est autre que son règne, ils n'ont finalement d'autre souhait que de continuer à vivre, après leur mort, dans la bouche de leurs adulateurs. En revanche, les chrétiens vertueux, quelle que soit la gloire acquise dans l'Église, la rapportent à Dieu dont la grâce les a faits tels. En agissant ainsi, ils obéissent à l'enseignement du Christ qui veut leur éviter de pratiquer la justice devant les hommes, sous peine de ne pas recevoir de récompense au ciel, tout en laissant apparaître leur vertu pour qu'en voyant leurs actions, les hommes glorifient Dieu.<sup>47</sup> Les chrétiens vertueux «ont suivi ces martyrs qui, non pas en s'infligeant à eux-mêmes des tourments, mais en supportant ceux qu'on leur infligeait, ont surpassé les Scévola, les Curtius, les Decius par leur vertu véritable parce qu'elle était une vraie piété, et aussi par leur multitude innombrable».<sup>48</sup> La *uirtus uera* dépend de la *uera pietas*. Comme il le redira à la fin de son œuvre, «s'il s'agit de vraies vertus, en effet, elles ne peuvent exister qu'en ceux qui possèdent la vraie pié-

---

<sup>43</sup> L'opposition suicide-martyre rappelle la controverse donatiste, comme le montrent J. BELS, *La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin*, «Revue d'Histoire des Religions», 187 (1975), 147-180; J.-M. GIRARD, *La mort chez saint Augustin*, Éditions universitaires, Fribourg 1992, 97-114 et E. REBILLARD, *In Hora Mortis*, École Française de Rome, Rome 1994, 87-89.

<sup>44</sup> *Ciu. II*, 29: *Expergiscere, dies est, sicut expectata es in quibusdam, de quorum uirtute perfecta et pro fide uera etiam passionibus gloriamur* (CCL 47, 64).

<sup>45</sup> Cf. C. ALONSO DEL REAL, *De ciuitate Dei V: exempla maiorum, uirtus, gloria*, dans *L'éthique chrétienne nei secoli III e IV: eredità e confronti*, Istitutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1996, 423-430; U. DOMINGUEZ DEL VAL, *El martirio, argumento apologético en la "Ciudad de Dios"*, «La Ciudad de Dios», 167/1 (1954), 527-542.

<sup>46</sup> Jn 5, 44 apparaît trois fois dans le *S.* 129 (PL 38, 721. 723) et une fois dans *Io. eu. tr.* 93, 2 (CCL 36, 559). Dans ce même *tractatus*, on retrouve deux fois Jn 12, 43 (cf. CCL 36, 559), citation mentionnée aussi dans *En. Ps.* 115, 1-2 (CCL 40, 1653); 118, 12, 3 (CCL 40, 1702); *Bapt. II*, 11, 16 (CSEL 51, 192); *C. Iul. IV*, 3, 22 (PL 44, c. 749).

<sup>47</sup> Mt 6, 1-2 cité en *Ciu. V*, 14 (CCL 47, 148).

<sup>48</sup> *Ciu. V*, 14: *Hos secuti sunt martyres, qui Scaeuolas et Curtios et Decios non sibi inferendo poenas, sed inlatas ferendo et uirtute uera, quoniam uera pietate, et innumerabili multitudine superarunt* (CCL 47, 148).

té». <sup>49</sup> Au fond, ce n'est pas le courage qui manque aux Romains, mais la quête de vérité, tout spécialement de la vérité du culte – *uera pietas, id est uerax ueri dei cultus* – <sup>50</sup> qui sous-tend tous les développements augustiniens, dans le *De ciuitate Dei*, sur la fausseté et l'injustice des dieux. Seuls les hommes vraiment pieux peuvent affirmer que «sans la vraie piété, c'est-à-dire sans le véritable culte du vrai Dieu, personne n'est capable de posséder la vraie vertu et que la vertu n'est pas vraie quand elle se met au service de la gloire humaine». <sup>51</sup>

Cette opposition entre l'*iniustitia* et la *uera pietas* est particulièrement nette dans le seul personnage de l'histoire d'Israël qui, malgré l'indéniable foisonnement du *magnum opus et arduum*, se trouve qualifié d'*iniustus*: Caïn. En scrutant la Genèse, Augustin note que l'homme juste ne s'appartient plus, qu'il se donne tout entier comme en témoignera, au plus haut point en son sacrifice, le Christ. Tel est du moins le sens qu'il retient de la relecture johannique (1 Jn 3, 12) de l'épisode de Caïn et Abel (Gn 4): «On voit que si Dieu se détourne de l'offrande de Caïn, c'est qu'il la partageait mal, donnant à Dieu quelque chose de ses biens, mais gardant pour lui sa personne». <sup>52</sup> Alors que Philon <sup>53</sup> ou Ambroise imputaient la différence entre les sacrifices des deux frères au fait que Caïn avait tardé et qu'il n'avait pas offert les prémices, l'évêque d'Hippone retient que «Caïn a donné *aliquid suum*, mais s'est réservé lui-même pour soi». <sup>54</sup> L'injustice de Caïn est doublement caractérisée: elle est d'abord constituée par sa mauvaise vie (*non recte uiuendo*) et elle est aggravée (*iniustior*) par la haine qu'il portait à Abel, son frère, qui était juste. «En lui expliquant pourquoi il avait rejeté son offrande, Dieu lui montra qu'il devait se déplaire justement à lui-même au lieu de s'attrister injustement de son frère. Car il s'est montré injuste par un mauvais partage, c'est-à-dire par une mauvaise vie – ce qui l'a rendu indigne de voir son offrande agréée – et plus injuste encore en haïssant sans raison son frère qui était juste». <sup>55</sup>

<sup>49</sup> *Ciu.* XIX, 4: *Si enim uerae uirtutes sunt, quae nisi in eis, quibus uera inest pietas, esse non possunt* (CCL 48, 668).

<sup>50</sup> *Ep.* 155, 1 (CSEL 44, 431).

<sup>51</sup> *Ciu.* V, 19: *[...] neminem sine uera pietate, id est ueri Dei uero cultu, ueram posse habere uirtutem, nec eam ueram esse, quando gloriae seruit humanae* (CCL 47, 155-156).

<sup>52</sup> *Ciu.* XV, 7: *Datur intellegi propterea Deum non respexisse in munus eius, quia hoc ipso male diuidebat, dans Deo aliquid suum, sibi autem se ipsum* (CCL 48, 460) et F.-J. THONNARD, *Le péché de Caïn*, n. compl. 2 dans *BA* 36, 694-695. Cf. V. MESSANA, *Caino ed Abele come EIDE archetipali della città terrena secondo Agostino ed Ambrogio*, «Sileno», 2 (1976), 269-302.

<sup>53</sup> Cf. J.-P. MARTIN, *Philo and Augustine*, *Ciu.* XIV, 28 and XV, «*Studia Philonica*», 3 (1991), 283-294.

<sup>54</sup> Y. M.-J. CONGAR, *Abel*, dans *AL*, vol. I (1986-1994), 4.

<sup>55</sup> *Ciu.* XV, 7: *Sed rationem reddens Deus, cur eius oblationem accipere noluerit, ut sibi ipse potius merito quam ei frater inmerito displiceret, cum esset iniustus non recte diuidendo, hoc est non recte uiuendo, et indignus cuius adprobaretur oblatio, quam esset iniustior, quod fratrem iustum gratis odisset, ostendit* (CCL 48, 461).

Outre Caïn, Augustin évoque aussi la foule anonyme des gens injustes au rang desquels on doit compter tous ceux qui ont jugé le Christ. En référence à 2 Tim 4, 1, le psaume 49 est, selon une interprétation qu'il affectionne, référé au Christ: «il viendra ostensiblement pour exercer un juste jugement entre les justes et les injustes, lui qui vint d'abord caché pour être injustement jugé par des injustes».<sup>56</sup> Avant de venir juger avec justice, le Christ fut d'abord la victime innocente de l'injustice humaine. On a fait remarquer que, dans le *De ciuitate Dei*, «c'est toujours la figure du Christ comme juge qui est mise en avant»,<sup>57</sup> lui qui «viendra pour juger en cette chair dans laquelle il était venu pour être jugé».<sup>58</sup> C'est lui qui séparera le juste de l'injuste, celui qui sert Dieu de celui qui ne le sert pas, car telle est au fond la véritable injustice. Au contraire, selon Mal 3, 17-18,<sup>59</sup> la justice apparaît comme un service rendu à Dieu, et le Christ, soleil de justice (Mal 4, 2),<sup>60</sup> mettra en lumière ceux qui sont justes, ceux qui craignent Dieu. Ce jugement, unique et à venir, entre justes et injustes, demeure encore voilé dans la *uanitas uanitatum*, selon la leçon d'Eccl. 1, 1-3 citée en *Ciu. XX*, 3.<sup>61</sup> «Cette différence entre les récompenses et les peines séparant les justes des injustes, qui ne se voit pas sous notre soleil en la vanité de cette vie, quand elle éclatera sous le soleil de justice dans la révélation de la vie future, alors aura lieu un jugement tel assurément qu'il n'y en aura jamais eu de semblable».<sup>62</sup> La figure de l'homme injuste se caractérise donc par une *uanitas* qui ne sera pleinement dévoilée qu'en s'effaçant, au terme de l'histoire, devant la *ueritas* du jugement divin. Quant à Dieu, il se montre toujours juste

---

<sup>56</sup> *Ibid.*: *Manifestus enim ueniet inter iustos et iniustos iudicaturus iuste, qui prius uenit occultus ab iniustus iudicandus iniuste.*

<sup>57</sup> L.-J. FRAHIER, *L'interprétation du récit du jugement dernier (Mt 25, 31-46) dans l'œuvre d'Augustin*, «Revue des Etudes Augustiniennes», 33 (1987), 73.

<sup>58</sup> *Ciu. XX*, 6: *Hic ostendit, quod in ea carne ueniet iudicaturus, in qua uenerat iudicandus (CCL 48, 707).*

<sup>59</sup> *Ciu. XX*, 27 (CCL 48, 751).

<sup>60</sup> Quatre fois, dans le *De ciu. Dei*, le Christ est désigné comme *sol iustitiae* [V, 16; XVIII, 35; XX, 27 (2 fois) (CCL 47-48, 149. 631. 751)].

<sup>61</sup> L'édition du *Ciu.* dans la *BA* porte la leçon *uanitas uanitantium*, tout en faisant référence à *Retr.* I, 7, 3 où Augustin affirme: «J'ai cité [dans le *Mor.*] un passage du Livre de Salomon: *vanité des vaniteux, a dit l'Ecclésiaste*, pour l'avoir lu dans de nombreux manuscrits. Mais ce n'est pas là ce que porte le grec. Il a: *Vanité des vanités*, comme je l'ai vu plus tard; et j'ai trouvé plus exacts les manuscrits latins qui portent: *des vanités*, et non pas: *des vaniteux (Item quod posui de libro Salomonis: uanitas uanitantium dixit Ecclesiastes, in multis quidem codicibus legi; sed hoc grecus non habet, habet autem uanitas uanitatum, quod postea uidi et inueni eos latinos esse ueriores, qui habent uanitatum non uanitantium)*» (CCL 57, 19). Le *Corpus Christianorum* a préféré *uanitas uanitatum*. Enquête faite, A.-M. LA BONNARDIERE conclut que «le verset *Eccl.* 1, 2-3 est cité 16 fois par Augustin. La leçon *uanitas uanitantium* ne fait place à la leçon *uanitas uanitatum* qu'à une date tardive, à partir de 419-420, dans le *De nuptiis et concupiscentia* II, 29 (50)» (*Sentence des Sages chez Augustin*, dans *Jean Chrysostome et Augustin*, Beauchesne, Paris 1975, 178-179).

<sup>62</sup> *Ciu. XX*, 27: *Haec distantia praemiorum atque poenarum iustos dirimens ab iniustus, quae sub isto sole in huius uitae uanitate non cernitur, quando sub illo sole iustitiae in illius uitae manifestatione clarebit, tunc profecto erit iudicium quale numquam fuit (CCL 48, 751).*

envers tout homme, y compris lorsqu'il condamne l'injustice de Caïn, car il ne l'abandonne pas à son propre sort mais l'avertit avec sainteté, justice et bonté.<sup>63</sup>

## 2. *Qui ne peut être injuste?*

Cette seconde question est le corollaire évident de la précédente. On peut d'abord noter que l'évêque n'éprouve guère de peine à trouver, dans l'histoire romaine, des exemples paradoxaux. Marius, *pessimus uir*, «féroce instigateur et exécuteur de guerre civile»<sup>64</sup> connut la prospérité temporelle, alors que Regulus, *optimus uir*, fut conduit à la mort. Si les dieux ont effectivement quelque pouvoir dans la conduite des affaires mondaines, ces dieux qu'ils avaient tous deux honorés «ne se révèlent-ils pas par là injustes et pervers à l'extrême?»<sup>65</sup> Conscient du risque de paralogisme, Augustin s'empresse d'offrir deux contre-exemples: celui de Metellus, *Romanorum laudatissimus*, comblé dans ses affaires temporelles, et celui de Catilina, *Romanorum pessimus*, qui but la coupe jusqu'à la lie. Ces quatre exemples suffisent à illustrer que «la plus vraie, la plus sûre félicité est le privilège éclatant de l'homme de bien, serviteur du Dieu qui peut seul la lui donner».<sup>66</sup>

La leçon qu'en tire Augustin touche au mystère de la Providence divine (*occultae providentiae Dei*). Le bonheur terrestre ne doit pas trop susciter de convoitise car, bien qu'accordé souvent aux méchants, des justes en jouissent également, malgré le pouvoir des démons. Ce dernier ne s'exerce que par la permission de la mystérieuse volonté du Tout-Puissant (*secreto omnipotentis arbitrio*) «car, comme les méchants eux-mêmes sur cette terre, les démons ne peuvent faire ce qu'ils veulent, que dans la mesure où le permet le plan de Celui dont les jugements ne peuvent être ni pleinement compris, ni justement critiqués par personne».<sup>67</sup> A ceux que l'injustice des démons inquiète par le pouvoir exorbitant qui leur est concédé, Augustin précise que ces créatures angéliques, perverties par leur propre faute, «ne peuvent rien accomplir selon

<sup>63</sup> *Ibid.*: «*Non tamen eum dimittens sine mandato sancto, iusto et bono: quiesce, inquit; ad te enim conuersio eius, et tu dominaberis illius*». Cette dernière citation de Gn 4, 7 selon la Septante est absente du texte hébreu. On doit à J. DANIELOU (*Les saints païens de l'Ancien Testament*, Seuil, Paris 1955, 44) et à THONNARD (*Le péché*, 695) à sa suite, d'avoir montré qu'elle se situait dans la ligne de 1 Jn 3, 12 ou encore de F. JOSEPH, *Ant. I*, 2, 1 (Cerf, Paris 2000, 16-19\*).

<sup>64</sup> *Ciu. II*, 23: *Cruentissimum auctorem bellorum ciuiliū atque gestorem* (CCL 47, 57). Au livre suivant, Augustin évoque aussi, pour souligner l'impuissance des dieux païens, le souvenir de la destruction de Troie par Fimbria, partisan de Marius et de Cinna (*Ciu. III*, 7, CCL 47, 69-70).

<sup>65</sup> *Ciu. II*, 23: *An ex hoc ipsi intelleguntur iniustissimi et pessimi?* (CCL 47, 57).

<sup>66</sup> *Ciu. II*, 23: *Et uerissima atque certissima felicitate praepollent boni Deum colentes, a quo solo conferri potest* (CCL 47, 57).

<sup>67</sup> *Ibid.*: [...] *quia, sicut ipsi mali homines in terra, sic etiam illi non omnia quae uolunt facere possunt, nisi quantum illius ordinatione sinitur, cuius plene iudicia nemo comprehendit, iuste nemo reprehendit* (*Ibid.*, 58).

leur puissance naturelle sans la permission de celui dont tant de jugements sont cachés, dont nul n'est injuste». <sup>68</sup> On voit poindre ici l'épineuse question de la permission du mal: «Dieu a permis au mal d'exister pour démontrer combien la justice très prévoyante du Créateur peut en faire un bon usage». <sup>69</sup> Contre tout dualisme manichéen, Augustin rappelle que le bien et le mal ne s'affrontent pas en vis-à-vis, le bien pouvant exister sans le mal mais non l'inverse puisque les natures, où survient le mal, sont bonnes *in quantum naturae sunt*. La souffrance du juste et la prospérité de l'impie n'en demeurent pas moins un grand mystère, qui semblera toujours occulter la justice divine. Le caractère mystérieux des jugements divins subsistera si l'on comprend que tous ces événements sont, sans aucun doute, régis et gouvernés par le Dieu unique et véritable, *ut placet*. Augustin interroge d'ailleurs habilement: «Si ses raisons sont cachées, sont-elles injustes» <sup>70</sup> pour autant? Dieu accorde le royaume de la terre aux pieux et aux impies, *sicut ei placet*, «lui auquel rien ne plaît injustement». <sup>71</sup> En d'autres termes, «celui-là sait ce qu'il a fait, dont personne ne peut critiquer justement les œuvres». <sup>72</sup> Est-ce à dire qu'il faille que l'homme cesse toute quête pour se murer dans une attente résignée? Loin s'en faut. «Jusqu'en ces choses où n'apparaît pas clairement la justice divine, l'enseignement divin nous est salutaire». <sup>73</sup> La *diuina doctrina* nous révèle que, *in ipsa uelut absurditate*, se cache en fait la justice de jugements divins, qui ne nous sera pleinement révélée qu'au terme de l'histoire. Toutes les interrogations sur la scandaleuse prospérité des impies s'évanouiront au jour du jugement «car alors il n'y aura plus place pour ces querelles malhabiles: pourquoi ce méchant est heureux, pourquoi ce juste malheureux». <sup>74</sup> Au jour du jugement, dénommé aussi jour du Seigneur, tous ces jugements *apparebunt esse iustissima*. <sup>75</sup> En attendant,

---

<sup>68</sup> *Ciu. XVIII, 18: Firmissime tamen credendum est omnipotentem Deum posse omnia facere quae uoluerit, siue uindicando siue praestando, nec daemones aliquid operari secundum naturae suae potentiam (quia et ipsa angelica creatura est, licet proprio uitio sit maligna) nisi quod ille permiserit, cuius iudicia occulta sunt multa, iniusta nulla (CCL 48, 608).*

<sup>69</sup> *Ciu. XIV, 11: Usque adeo autem mala uincuntur a bonis, ut, quamuis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti iustitia prouidentissima creatoris, [...] (CCL 48, 432).* À propos de l'*operatio erroris* annoncée par l'Apôtre en 2 Th 2, 12, Augustin affirme, en *Ciu. XX, 19*, que «Dieu la leur enverra, en effet, parce que Dieu permettra au diable d'opérer ces prodiges, par un juste arrêt, bien que le diable agisse dans un dessein inique et pervers (*Deus enim mittet, quia Deus diabolum facere ista permittet, iusto ipse iudicio, quamuis faciat ille iniquo malignoque consilio*)» (CCL 48, 733). Cf. aussi G. BARDY, *Dieu a-t-il voulu le péché des anges?*, n. compl. 20 dans BA 35, 498-500.

<sup>70</sup> *Ciu. V, 21: Haec plane Deus unus et uerus regit et gubernat, ut placet; et si occultis causis, numquid iniustus?* (CCL 47, 158).

<sup>71</sup> *Ibid.: Regnum uero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet (Ibid., 157).*

<sup>72</sup> *Ciu. XVI, 8: [...] scit ille quid egerit, cuius opera iuste nemo reprehendit (CCL 48, 509).*

<sup>73</sup> *Ciu. XX, 2: Ac per hoc etiam in his rebus, in quibus non apparet diuina iustitia, salutaris est diuina doctrina (CCL 48, 700).*

<sup>74</sup> *Ciu. XX, 1: Eo quod nullus ibi erit inperitae querellae locus, cur iniustus ille sit felix et cur ille iustus infelix (CCL 48, 700).*

<sup>75</sup> *Ciu. XX, 2 (CCL 48, 701).*

seuls les saints en ont, pour l'instant, une conscience assurée dans la foi. Au terme de l'histoire, «on verra clairement par quel juste jugement de Dieu il se fait que maintenant tant de justes jugements de Dieu, pour ne pas dire tous, échappent au sens et à l'esprit des mortels, alors pourtant qu'en ce domaine il n'échappe pas à la foi des saints que soit juste ce qui nous échappe». <sup>76</sup>

La parfaite justice divine s'inscrit, et se manifeste nettement, dans le mystère d'une Providence divine qui s'exerce depuis les origines de l'humanité jusqu'à la fin des temps. Ce n'est qu'alors, comme l'affirme 2 Th 2, 9-10, que «seront séduits ceux qui ont été jugés en vertu de ces jugements mystérieusement justes et justement mystérieux par lesquels Dieu depuis le commencement du péché de la créature raisonnable n'a jamais cessé de juger; et ceux qui ont été séduits seront jugés par le tout dernier et public jugement porté par le Christ Jésus, qui très injustement jugé, les jugera très justement». <sup>77</sup>

Cette référence explicite au Christ rappelle que, pour Augustin, il ne saurait y avoir de véritable preuve de la Providence qui ne soit théologique: c'est le Christ, parfaitement juste, qui assume complètement l'histoire du salut. La chute du premier Adam a corollairement entraîné la damnation éternelle de l'humanité «et si ce dû était rendu à tous, personne n'aurait un juste titre à le reprocher à la justice de celui qui punit: mais si un très grand nombre en sont affranchis, c'est afin qu'ils rendent les plus grandes actions de grâces pour le don gratuit qui leur vient du Libérateur». <sup>78</sup> La véritable médiation entre Dieu et les hommes doit unir l'homme, pécheur et mortel, à Dieu, juste et immortel. <sup>79</sup> Si l'on exclut les deux associations impossibles (justice-péché, immortalité-mortalité), la conjonction de l'immortalité et du péché se trouve réalisée dans les démons, devenus tels à cause de leur propre faute, tandis que l'union de la mortalité et de la justice est rendue possible, en la personne du Christ, grâce à la libéralité salvifique de Dieu. En effet, la différence entre la mortalité et la justice, qui pourrait sembler une incompatibilité, ressortit, en dernier lieu, à la *regio dissimilitudinis* qui distingue la créature du Créateur. <sup>80</sup> Le Christ est bien l'unique médiateur par son humanité qui est juste, lui qui prend possession de

<sup>76</sup> *Ciu. XX, 2: Ubi hoc quoque manifestabitur, quam iusto iudicio dei fiat, ut nunc tam multa ac paene omnia iusta iudicia Dei lateant sensus mentesque mortalium, cum tamen in hac re piorum fidem non lateat, iustum esse quod latet (CCL 48, 701).*

<sup>77</sup> *Ciu. XX, 19: Sed iudicati seducentur illis iudiciis dei occulte iustis, iuste occultis, quibus ab initio peccati rationalis creaturae numquam iudicare cessavit; seducti autem iudicabuntur nouissimo manifestoque iudicio per Christum Iesum, iustissime iudicaturum, iniustissime iudicatum (CCL 48, 733).*

<sup>78</sup> *Ciu. XXI, 12: Quod si omnibus redderetur, iustitiam uindicantis iuste nemo reprehenderet; quia uero tam multi exinde liberantur, est unde agantur maximae gratiae gratuito muneri liberantis (CCL 48, 778).*

<sup>79</sup> Cf. *Conf. X, 43 (CCL 27, 192)*. On lira G. REMY, *La théologie de la médiation selon s. Augustin*, «Revue Thomiste», 91 (1991), 580-623.

<sup>80</sup> Cf. *Conf. VII, 10, 16: Et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem uocem tuam de excelso: "cibus sum grandium: cresce et manducabis me" (CCL 27, 103-104)* avec A. SOLIGNAC, *Regio dissimilitudinis*, n. compl. 26 dans *BA 13*, 689-693 et G. DUMEIGE, *Dissemblance*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, III (1957), 1330-1346. Cf. *Ciu. X, 29 (CCL 47, 305)*.

la mortalité pour l'élever et l'introduire dans l'éternité de Dieu.<sup>81</sup> On devine ici l'inévitable mention de 1 Tim 2, 5 qui, dans le seul *De ciuitate Dei*, apparaît dix fois,<sup>82</sup> et dont l'insistance sur l'humanité du Christ est sans ambiguïté: *Per hoc enim mediator, per quod homo, per hoc et uia*<sup>83</sup> qui suggère l'idée tellement augustiniennne du Christ *uia* en tant qu'homme, *patria* en tant que Verbe.<sup>84</sup> Comme il l'explique longuement dans le livre XIII du *De Trinitate*, le médiateur a consenti en premier lieu à l'exigence de justice en acceptant la mort, sa puissance n'intervenant qu'en un second temps, car «le Christ a ajourné ce qu'il pouvait, pour faire d'abord ce qu'il fallait».<sup>85</sup> Inaugurant le mystère pascal, la crucifixion exprime la parfaite justice du Christ comme pleine acceptation de la volonté salvifique de Dieu.

### 3. *Qui, d'injuste, peut devenir juste?*

Entre des hommes qui sont tous, peu ou prou, marqués par l'injustice et Dieu qui, seul, est parfaitement juste, l'antagonisme peut sembler total. Ce serait oublier l'œuvre de réconciliation accomplie par le Christ tant comme *exemplum* que comme *sacramentum*. On va montrer comment saint Augustin envisage, dans le *De ciuitate Dei*, le passage de l'injustice à la justice. En effet,

---

<sup>81</sup> En l'an 400, Augustin condense son argumentation en une phrase du *Cons. eu. I*, 35, 53: «Comme les choses qui suivent une direction opposée ont besoin d'un terme moyen qui les rapproche, et que l'iniquité de notre existence temporelle nous aliénait la justice éternelle, la médiation d'une justice temporelle nous était indispensable, médiété qui relève de la terre par sa temporalité et du ciel par sa justice, et qui, sans rompre avec sa transcendance tout en s'adaptant à la terre, unit la terre avec le ciel (*Et quia omnia quae in contrarium pergunt per aliquid medium redducuntur, ab aeterna iustitia temporalis iniquitas nos alienabat, opus ergo erat media iustitia temporalis, quae medietas temporalis esset de imis, iusta de summis, adque ita se nec abrumpens a summis et contemperans imis ina redderet summis*)» (CSEL 43, 59). Cf. *S.* 240, 5 où il est dit que le Christ *constitutus est medius inter deum et homines - inter deum iustum et homines iniustos, medius homo iustus, humanitatem habens de imo, iustitiam de summo* (PL 38, 1133); *Pecc. mer. II*, 24, 38 (CSEL 60, 109-111) avec J. PLAGNIEUX, *L'unique médiateur, l'homme Christ-Jésus*, n. compl. 17 dans BA 22, 729-732; *Gr. et pecc. or.* 28, 33 (CSEL 42, 193); *Ench.* 28, 108 (CCL 46, 107-108).

<sup>82</sup> Cf. *Ciu.* IX, 17; X, 20; X, 22; XI, 2; XIII, 23; XV, 26; XVII, 5; XVII, 7; XVIII, 47 et XXI, 16 (CCL 47-48, 266. 294. 296. 322. 408. 493. 565. 568. 645. 782). La première mention augustiniennne de ce verset apparaît en 394-395, lorsque le prêtre d'Hippone rencontre, dans son commentaire de la *Lettre aux Galates*, les versets: «La loi a été promulguée par les anges par la main d'un médiateur. Or celui-ci n'est pas médiateur d'un seul. Et Dieu est unique» (Gal 3, 19-20). Peu après avoir rédigé l'*Epistolae ad Galatas expositio*, «Augustin a été amené à fonder la médiation sur l'humanité du Christ dans le cadre de la controverse avec Faustus (398-404)» (A. VERWILGHEN, *Le Christ médiateur selon Ph 2, 6-7 dans l'œuvre de saint Augustin*, «Augustiniana», 40/41 [1990/91], 472).

<sup>83</sup> *Ciu.* XI, 2 (CCL 48, 322).

<sup>84</sup> Cf. G. MADEC, *La Patrie et la Voie*, Desclée, Paris 1989. Le chap. XIII de R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, Etudes Augustiniennes, Paris 1962, 153-164 étudie les sources d'Augustin dans la théologie juive, chez Flavius Josèphe, auprès de Justin, Tertullien, Clément, Origène et Lactance.

<sup>85</sup> *Trin.* XIII, 14, 18: *Sed postposuit quod potuit ut prius ageret quod oportuit* (CCL 50A, 406). *Trin.* XIII, 14, 18-18, 23 (CCL 50A, 406-414) cherche à prouver que la mort du Christ nous justifie, parce qu'elle est une œuvre de justice

l'injustice n'est pas définitive en soi; elle peut se muer en justice grâce à une authentique purification.

Un des freins à cette éventuelle purification n'est autre que le paradoxe déroulant de la prospérité des impies. L'évêque entend les objections de ceux qu'interroge l'ampleur de la miséricorde divine et leur répond: «Pourquoi, pensez-vous? Simplement parce que son Dispensateur est celui qui *fait lever chaque jour le soleil sur les bons et les sur les méchants, et pleuvoir sur les justes et les injustes*».<sup>86</sup> Il y revient au début du livre IV, quand il affirme avoir signalé, selon l'opportunité, «combien de consolations, même dans les malheurs de la guerre, grâce au nom du Christ à qui les Barbares ont témoigné tant d'honneur, contrairement aux traditions guerrières, Dieu a procurées aux bons et aux méchants: *lui qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et pleuvoir sur les justes et les injustes*».<sup>87</sup> Les consolations obtenues par les païens, l'ont été grâce au nom du Christ, soleil de justice. Quant à ceux qui seraient tentés d'en appeler à la colère de Dieu, Augustin leur montre que, même dans sa colère, Dieu ne se départit jamais de sa miséricorde, car il «n'oublie pas d'avoir pitié en faisant lever son soleil sur les bons et sur les méchants et en faisant pleuvoir sur les justes et sur les injustes; c'est ainsi qu'il ne retient pas sa miséricorde dans sa colère».<sup>88</sup> Nos pauvres esprits humains ont bien du mal à accepter que la colère divine ne prive pas les *iniusti* de sa miséricorde. Mt 5, 45 est là qui évoque la prophétie de Malachie sur le Christ et l'abondance de la miséricorde divine qui s'étend, sur cette terre, jusqu'aux personnes injustes. Ce serait également se méprendre que de se référer au Ps 76, 10 pour affirmer que la sentence divine ne s'applique pas aux mauvais. La colère de Dieu concerne la vie terrestre, *ubi homo uanitati similis factus est*,<sup>89</sup> et n'exclut pas par avance la miséricorde, la pitié divine faisant se lever toujours le soleil sur les bons et les méchants, «parce que, dans cette vie, tout remplie de tribulations, qui est colère de Dieu, il change en mieux les vases de

<sup>86</sup> *Ciu. I, 8: «Cur putamus, nisi quia eam ille praebuit, qui cotidie facit oriri solem suum super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos?»* (CCL 47, 7). Cf. G. BARDY, *La distribution des biens temporels*, n. compl. 2 dans *BA* 33, 767-769. Dans son *Discours sur l'histoire universelle*, BOSSUET aura cette expression sévère: «Dieu ne donne pas toujours à ses élus de semblables marques. Dans ces terribles châtements qui font sentir sa puissance à des nations entières, il frappe souvent le juste avec le coupable» (liv. II, c. 22, *Œuvres complètes*, Paris 1885, 215) puis il citera littéralement *Ciu. I, 8* comme le rappelle G. HARDY, *Le «De ciuitate Dei» source principale du «Discours sur l'Histoire universelle»*, Leroux, Paris 1913, 61-62.

<sup>87</sup> *Ciu. IV, 2: Per omnes autem absolutos tres libros, ubi oportum uisum est, commendauimus, etiam in ipsis bellicis malis quantum solaciorum Deus per Christi nomen, cui tantum honoris barbari detulerunt praeter bellorum morem, bonis malisque contulerit, quo modo qui facit solem suum oriri super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos* (CCL 47, 100).

<sup>88</sup> *Ciu. XXI, 24: In qua tamen ira non obliuiscitur misereri Deus, faciendo solem suum oriri super bonos et malos et pluendo super iustos et iniustos, ac sic non continet in ira sua miserationes suas* (CCL 48, 791).

<sup>89</sup> *Ciu. XXI, 24* (CCL 48, 791).



miséricorde, quoique sa colère subsiste encore dans la misère de cette corruption». <sup>90</sup>

Un second écueil à la conversion semble être le fait que la Providence éprouve les hommes en ce siècle. Selon une image déjà esquissée dans le *De uera religione*, il en va de la vie de l'humanité comme de «celle d'une seule personne, depuis Adam jusqu'à la fin des temps et, de par les dispositions de la Providence divine qui la gouvernent, elle apparaît divisée en deux catégories». <sup>91</sup> D'un côté, ceux qui mènent une vie juste. <sup>92</sup> La Providence se sert des épreuves, *aspera et dura*, de la vie non seulement pour corriger les mœurs corrompues, mais aussi pour «exercer par de telles afflictions les mortels menant une vie juste et méritante pour les faire passer, ainsi éprouvés, à un destin meilleur, ou bien les retenir encore sur la terre en vue d'autres desseins». <sup>93</sup> De l'autre côté, se trouvent les impies. Eux sont soumis aux tromperies démoniaques; en effet, «par un juste et profond décret du Dieu souverain, il leur est permis d'affliger ou même de se soumettre et de tromper ceux qu'il est juste de traiter ainsi parce qu'ils le méritent». <sup>94</sup> Dans l'histoire du peuple hébreu, les morsures mortelles des serpents ont constitué la *poena iustissima peccatorum*. Plus tard, dans le royaume de Juda dépendant de Jérusalem, les prophètes ne manquèrent pas aux temps des rois qui succédèrent à Roboam, «selon qu'il plaisait à Dieu de les envoyer pour annoncer ce qui était opportun, ou pour blâmer leurs fautes et recommander la justice». <sup>95</sup> Ainsi, Isaïe, qui «dans ses invectives contre l'iniquité, dans ses prescriptions sur la justice et l'annonce des

---

<sup>90</sup> *Ciu. XXI, 24: In qua tamen ira non obliuiscitur misereri Deus, faciendo solem suum oriri super bonos et malos et pluendo super iustos et iniustos, ac sic non continet in ira sua miserationes suas; maximeque in eo, quod expressit hic psalmus dicendo: nunc coepi, haec est immutatio dexteræ excelsi, quoniam in hac ipsa aerumnosissima uita, quæ ira Dei est, uasa misericordiæ mutat in melius, quamuis adhuc in huius corruptionis miseria maneat ira eius, quia nec in ipsa ira sua continet miserationes suas (CCL 48, 791).*

<sup>91</sup> *Vera rel. 27, 50: Sic proportione uniuersum genus humanum, cuius tamquam unius hominis uita est ab adam usque ad finem huius sæculi, ita sub diuinæ prouidentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat (CCL 32, 219).* On pourrait y ajouter *Cat. rud. 19, 31 (CCL 46, 156); Gn. litt. XI, 15, 20 (CSEL 28/1, 347-348)* et bien d'autres références recensées par A. LAURAS - H. RONDET, *Le thème des deux Cités dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Etudes augustiniennes*, Aubier, Paris 1953, 99-162.

<sup>92</sup> Cf. *Ciu. XXII, 23: «En dehors de ces maux communs en cette vie aux bons et aux méchants, les justes ont leurs labeurs particuliers, quand ils luttent contre les vices et sont exposés aux épreuves et aux périls inhérents à de tels combats (Praeter haec autem mala huius uitæ bonis malisque communia habent in ea iusti etiam proprios quosdam labores suos, quibus aduersus uitia militant et in talium proeliorum temptationibus periculisque uersantur)» (CCL 48, 845).*

<sup>93</sup> *Ciu. I, 1: Bona uero, quæ in eos ut uiuerent propter Christi honorem facta sunt, non inputant Christo nostro, sed fato suo, cum potius deberent, si quid recti saperent, illa, quæ ab hostibus aspera et dura perpassi sunt, illi prouidentiae diuinæ tribuere, quæ solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere itemque uitam mortalium iustam atque laudabilem talibus afflictionibus exercere probatamque uel in meliora transferre uel in his adhuc terris propter usus alios detinere (CCL 47, 2).*

<sup>94</sup> *Ciu. VII, 35: Sinuntur autem alto Dei summi iustoque iudicio pro meritis eorum, quos ab eis uel adfligitantum, uel etiam subici ac decipi iustum est (CCL 47, 216).*

<sup>95</sup> *Ciu. XVII, 23: Itemque in regno Iuda pertinente ad Hierusalem etiam regum succedentium temporibus non defuerunt prophetae; sicut Deo placebat eos mittere uel ad praenuntiandum, quod opus erat, uel ad corripienda peccata praecipendamque iustitiam (CCL 48, 591).*

châtiments dus au peuple coupable»,<sup>96</sup> dépasse tellement tous les autres par le nombre des oracles sur le Christ et l'Église, que certains n'hésitèrent pas à l'appeler évangéliste plutôt que prophète. C'est en dénonçant une erreur d'Origène sur la descente des âmes dans les corps comme punition d'un péché prénatal<sup>97</sup> qu'Augustin énonce cette vérité qui atteint toute volonté mauvaise: «La volonté mauvaise elle-même, pour avoir violé cet ordre, n'a pu éviter pour autant les lois du Dieu juste qui ordonne sagement toutes choses».<sup>98</sup> En particulier, à propos du mal commis dans le cadre des relations personnelles, il ajoute que «si quelqu'un souffre quelque mal par la méchanceté ou l'erreur d'autrui, cet homme pèche, à la vérité, qui fait quelque chose de mal à un autre par ignorance ou par injustice; mais Dieu, lui, ne pèche pas, qui permet la chose par un juste jugement même s'il est secret».<sup>99</sup> Justes et injustes s'accordent, en tout cas, pour reconnaître que les épreuves ne surgissent pas toutes de l'extérieur, comme l'attestent les révoltes de la chair contre l'esprit: «Qu'importe la raison pour laquelle notre chair autrefois soumise nous est à charge par sa révolte, pourvu qu'on y voie un effet de la justice du Dieu notre Maître auquel nous, ses sujets, nous avons refusé d'obéir».<sup>100</sup> Comment ne pas voir ici le paradoxe, si cher à Augustin, qui veut que la véritable liberté soit le fruit de notre soumission à la volonté divine, comme l'évoque un beau passage de l'*Enchiridion*.<sup>101</sup> Toutefois, l'issue de l'histoire se révélera fatale à ceux qui auront persévéré dans l'injustice et consacrer, fort heureusement, le triomphe des justes: «Il a plu, en effet, à la divine Providence, de réserver, pour l'avenir, aux bons des biens dont les méchants ne jouiront pas, et aux méchants des maux dont les bons ne souffriront pas».<sup>102</sup>

Si les obstacles conjoints du paradoxe de la prospérité des impies et des épreuves providentielles sont supportés dans la foi, il devient alors possible de

<sup>96</sup> Ciu. XVIII, 29: [...] *quae arguit iniqua et iusta praecepit et peccatori populo mala futura praedixit [...]* (CCL 48, 619).

<sup>97</sup> Cf. ORIGÈNE, *De Principiis* I, 3, 8; I, 4, 1; I, 5, 5; I, 6, 3 (*SCh* 252, 164. 166. 188-194. 200-204) avec les études de G. BARDY, *Les citations du "De principiis"*, n. compl. 10 dans *BA* 35, 485; *Les "corps spirituels" d'après Origène*, n. compl. 34 dans *BA* 35, 519-520; E.A. CLARK, *The Origenist Controversy: The Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 1992; G. SFAMENI GASPARRO, *Agostino di fronte alla "eterodossia" di Origene*, «Augustiniana», 40/1 (1990), 242-243.

<sup>98</sup> Ciu. XI, 23: *Nec mala uoluntas, quia naturae ordinem seruare noluit, ideo iusti Dei leges omnia bene ordi-*  
*nantis effugit* (CCL 48, 342).

<sup>99</sup> Ciu. XXI, 13: *Nam etsi quisque mali aliquid alterius improbitate uel errore patiat, peccat quidem homo, qui uel ignorantia uel iniustitia cuiquam mali aliquid facit; sed non peccat Deus, qui iusto, quamuis occulto, iudicio fieri sinit* (CCL 48, 779).

<sup>100</sup> Ciu. XIV, 15: *Quid interest unde, dum tamen per iustitiam dominantis Dei, cui subditi seruire nolimus, caro nostra nobis, quae subdita fuerat, non seruiendo molesta sit, quamuis nos Deo non seruiendo molesti nobis potuerimus esse, non illi?* (CCL 48, 437-438).

<sup>101</sup> Cf. *Ench.* IX, 30 (CCL 46, 65-66).

<sup>102</sup> Ciu. I, 8: *Placuit quippe diuinae prouidentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruuntur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciantur boni* (CCL 47, 7).

passer de l'injustice à la justice en s'offrant avec le Christ. En effet, une conviction profonde habite le pasteur d'âmes: le Christ n'est pas seul à s'offrir, son corps s'offre avec lui.<sup>103</sup> Cette *congregatio societasque sanctorum* est offerte à Dieu par le Christ, Grand Prêtre par excellence, qui, dans le mystère de sa passion, s'est offert pour nous, *in forma serui*, afin de faire de nous son corps. Il existe un double rapport de l'Église au Christ: d'une part, dans la Passion, la cité de Dieu est constituée par le Christ, d'autre part, cette même cité est offerte par le Christ, puisqu'en s'offrant lui-même, il a aussi offert son corps, son héritage.<sup>104</sup> Le sacrifice liturgique, qui n'est autre que la célébration chrétienne du sacrifice spirituel, est en quelque sorte le lieu du sacrifice<sup>105</sup> et Augustin précise qu'en offrant le sacrifice de l'autel, l'Église apprend d'ailleurs à s'offrir: «Il a voulu que soit sacrement quotidien de cette réalité, le sacrifice de l'Église qui, étant le corps dont il est la tête, apprend à s'offrir elle-même par lui».<sup>106</sup>

On ne peut parler du sacrifice de la cité de Dieu sans prendre en compte l'inachèvement temporaire de ce sacrifice. À propos du jugement dernier, Augustin commente le psaume 49 dont le verset 5 affirme: «Rassemblez-lui ses justes, qui mettent son alliance au-dessus des sacrifices».<sup>107</sup> Il établit un parallèle antithétique entre le sacrifice de la croix, où le Christ, *occultus*, a été injustement jugé par des injustes, et le jugement final, qui le verra, *manifestus*, exercer un juste jugement qui séparera les justes des injustes. Il propose ensuite une double explication au *super sacrificia*. Il explique d'une part que les œuvres de charité (He 13, 16 cité en X, 5<sup>108</sup>), les œuvres de miséricorde,<sup>109</sup> sont au-

---

<sup>103</sup> Cf. B. STUDER, *Das Opfer Christi nach Augustins "De ciuitate Dei" X, 5-6*, dans *Lex orandi, lex credendi*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 1980, 93-107.

<sup>104</sup> Cf. *Ciu.* XVII, 20: «Voici toutefois dans les Proverbes ces paroles de l'impie qui sont fort claires: Cachons injustement le juste dans la terre, engloutissons-le tout vivant comme fait l'enfer et abolissons de la terre sa mémoire, emparons-nous de son précieux héritage. Ces paroles n'ont pas besoin de laborieux commentaire pour être appliquées au Christ et à son héritage qui est l'Église (*Tamen quod in prouerbiis legitur, uiros impios dicere: abscondamus in terra iurum iniuste, absorbeamus uero eum tamquam infernus uiuentem et auferamus eius memoriam de terra, possessionem eius pretiosam adprehendamus, non ita obscurum est, ut de Christo et possessione eius ecclesia sine laboriosa expositione non possit intellegi*)» (CCL 48, 587-588) en référence à Prov 1, 11s.

<sup>105</sup> Cf. *Ciu.* X, 6: «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 (*Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur*)» (CCL 47, 279) avec A. MARINI, *La celebrazione eucaristica presieduta da sant'Agostino*, Pavoniana, Brescia 1989; A. SAGE, *L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin*, «Revue des Etudes Augustiniennes», 15 (1969), 209-240.

<sup>106</sup> *Ciu.* X, 20: *Cuius rei sacramentum cotidianum esse uoluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitibus corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre* (CCL 47, 294).

<sup>107</sup> *Ciu.* XX, 24: *Congregate illi iustos eius, qui disponunt testamentum eius super sacrificia* (CCL 48, 745-746).

<sup>108</sup> Cf. B. QUINOT, *L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice*, «Revue des Etudes Augustiniennes», 8 (1962), 161-168.

<sup>109</sup> En commentant, dans le *S.* 144, 3, 4 (PL 38, 789) le verset johannique: «En ce qui concerne la justice, parce que je vais au Père» (Jn 16, 10), Augustin invite son auditoire à ne pas dissocier la justice de la miséricorde. Conformément à Ph 2, 3-5, la justice n'atteindra sa perfection en eux que s'ils sont attentifs à accomplir les œuvres de miséricorde et de charité. Ce que le Christ a lui-même vécu selon Ph 2, 6-8. «L'intérêt de cette

dessus des sacrifices parce qu'elles doivent leur être préférées selon le prophète Osée: «*misericordiam uolo quam sacrificium*» (Os 6, 6 repris en Mt 9, 13; 12, 7). «Ou bien *au-dessus des sacrifices* veut dire “dans les sacrifices”, comme on dit d'une action faite “sur la terre” qu'elle est faite “en cette terre” et dès lors les œuvres elles-mêmes de miséricorde sont les sacrifices qui nous rendent agréables à Dieu». <sup>110</sup> Les justes mettent l'alliance de Dieu dans ces œuvres, parce qu'ils les accomplissent en vue des promesses de la nouvelle Alliance. Selon cette seconde explication, le sacrifice ne prend toute sa valeur qu'en tenant compte de sa dimension eschatologique. Dans le sacrifice, tel qu'il est décrit par le *De ciuitate Dei*, on ne doit pas craindre d'insister sur le substantif *opus*, car toutes ces actions ne sont finalement que les moments d'un sacrifice unique. Notre vie elle-même n'est qu'«un moment d'un unique sacrifice: celui de l'humanité tout entière qui doit passer à Dieu. C'est une Pâque, un passage à Dieu, qui est celui de l'humanité. Il s'agit ni plus ni moins de la vraie histoire du monde, du sens vrai de l'histoire en tant qu'elle s'accomplit dans le temps». <sup>111</sup> Toujours dans l'évocation du jugement dernier, Augustin cite le prophète Malachie pour soutenir qu'il existera, pour certains, des *purgatorias poenas futuras*. Mal 3, 3-4 «montre clairement que ceux-là mêmes qui seront totalement purifiés plairont désormais au Seigneur en leurs sacrifices de justice; et dès lors, eux-mêmes seront purifiés de cette injustice en laquelle ils déplaisaient au Seigneur». <sup>112</sup> Au terme de leur pèlerinage terrestre, ceux qui furent injustes peuvent devenir des hosties *in plena perfectaue iustitia*, participant ainsi pleinement au mystère d'une Eglise, figurée par les fils de Lévi, Juda et Jérusalem, qui, non exempte de péchés en ses membres, sera néanmoins purifiée, au jour du jugement dernier, comme l'aire par le vannage (cf. 1 Jn 1, 8 et Mt 3, 12) et s'offrira en sacrifice agréable à Dieu, elle qui sera alors vraiment la *redempta ciuitas*. <sup>113</sup>

Par sa position centrale dans la Chapelle des Scrovegni, la Justice semble attirer à elle celui qui entre, et l'accompagner, tout comme Virgile accompagne

---

séquence réside dans ce que la miséricorde fonde non seulement l'acte kénotique, mais aussi l'ensemble de l'agir humain à vivre selon la justice, à l'imitation du Fils anéanti» (A. VERWILGHEN, *Jésus, source de l'humilité chrétienne*, dans *Saint Augustin et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986, 434).

<sup>110</sup> *Ciu. XX, 24: Aut si super sacrificia “in sacrificiis” intellegitur dictum, quo modo super terram fieri dicitur quod fit utique in terra: profecto ipsa opera misericordiae sunt sacrificia, quibus placetur Deo [...] (CCL 48, 747).*

<sup>111</sup> P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, Liberté, Péché et Grâce*, Médiasèvres, Paris 1986, 82.

<sup>112</sup> *Ciu. XX, 25: [...] utique ostendit eos ipsos, qui emundabuntur, deinceps in sacrificiis iustitiae Domino esse placituros, ac per hoc ipsi a sua iniustitia mundabuntur, in qua Domino displicebant (CCL 48, 748).*

<sup>113</sup> En appliquant la notion de sacrifice aussi bien aux hommes qui tendent vers la vie éternelle par le sacrifice qu'aux anges qui vivent déjà dans la béatitude, Augustin «frise l'équivoque» (G. LAFONT, *Le sacrifice de la Cité de Dieu. Commentaire au “De ciuitate Dei” Livre X, ch. I à VII*, «Recherches de Science Religieuse», 53 [1965], 218), preuve que son souci premier n'est certainement pas de définir précisément la structure ontologique du sacrifice mais de l'inscrire dans le cadre plus général de l'économie salvifique.

Dante en Enfer et au Purgatoire jusqu'au seuil du Paradis terrestre, laissant à Béatrice le soin de traduire le poète au Paradis céleste. La conception augustinienne de la justice est profondément chrétienne, ce qui sous-entend tout à la fois son désir de sauver *ad usum iustum*<sup>114</sup> les *spolia Aegyptiorum* et sa reconnaissance de Dieu comme responsable ultime de notre éducation spirituelle à la justice,<sup>115</sup> une éducation à la beauté. Lui seul, en effet, fait grandir en nous le sens de l'homme intérieur qui «nous permet de sentir et le juste et l'injuste: le juste par sa beauté intelligible, l'injuste par la privation de cette beauté».<sup>116</sup> Indépendamment de la controverse avec les Pélagiens, qui peut affleurer ici ou là dans le *De ciuitate Dei*, il est évident pour l'évêque d'Hippone que «pour aimer la véritable justice et lui trouver du charme, il faut le secours de la grâce divine».<sup>117</sup> Cette dernière ne fait jamais défaut puisque «toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité» (Ps 25, 10); dès lors, *nec iniusta eius gratia nec crudelis potest esse iustitia*.<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Cf. *Doctr. chr.* II, 40, 60 (CCL 32, 74) avec I. BOCHET, *Le "juste usage" de la culture*, n. compl. 13 dans BA 11/2, 528-546.

<sup>115</sup> *Ciu.* XXII, 24: «De même donc qu'à propos de l'éducation spirituelle qui forme l'homme à la piété et à la justice, l'Apôtre dit: Ni celui qui plante est quelque chose, ni celui qui arrose, mais celui qui donne l'accroissement, Dieu (*Sicut ergo ait Apostolus de institutione spiritali, qua homo ad pietatem iustitiamque formatur: neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus*)» (CCL 48, 848) en référence à 1 Cor 3, 7.

<sup>116</sup> *Ciu.* XI, 27: *Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem, quo iusta et iniusta sentimus, iusta per intelligibilem speciem, iniusta per eius priuationem* (CCL 48, 347).

<sup>117</sup> *Ciu.* XIII, 5: *ut autem diligatur et delectet uera iustitia, non nisi diuina subuenit gratia* (CCL 48, 388).

<sup>118</sup> *Ciu.* XII, 28: *Ex illo enim futuri erant homines, alii malis angelis in supplicio, alii bonis in praemio sociandi, quamuis occulto Dei iudicio, sed tamen iusto. Cum enim scriptum sit: uniuersae uiae domini misericordia et ueritas: nec iniusta eius gratia nec crudelis potest esse iustitia* (CCL 48, 385). Cf. R. BERNARD, *La prédestination du Christ total selon saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 3 (1965), 1-58; L. RASOLO, *La prédestination dans le mystère du Christ*, «Science et Esprit», 33 (1981), 215-243.