

Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin*

On a souvent reproché à saint Augustin un certain mépris pour les valeurs proprement humaines, pour le plan évidemment secondaire des fins subordonnées de l'agir humain. Ce reproche on l'a formulé en particulier en opposant la théologie de saint Augustin à celle de saint Thomas, supposée plus accueillante à ces valeurs, plus explicite ou plus complète, en tout cas mieux équilibrée. Il y aurait beaucoup à dire sur cette manière simpliste de résumer tout le développement de la pensée théologique en la réduisant à l'opposition de deux courants rivaux ou complémentaires, augustinisme et thomisme, — l'un de lignée néo-platonicienne, l'autre aristotélicien. L'antithèse est une figure de rhétorique fort commode et dont la théologie peut tirer un utile parti comme le montre l'exemple de saint Augustin lui-même et de saint Paul avant lui, — mais il ne faut pas en abuser : je me souviens avoir écrit un jour qu'une flûte à deux trous est un instrument trop imparfait pour servir à moduler la richesse complexe de l'expérience historique¹ ; qu'il ne faille en tout cas pas opposer trop systématiquement saint Augustin et saint Thomas, c'est ce que montre magnifiquement la tradition théologique propre à l'Ordre des Ermites de saint Augustin illustrée par tant de docteurs illustres, à commencer par Gilles de Rome.

Pour en revenir au problème des valeurs humaines, il est bien vrai qu'il y a dans la pensée et surtout la spiritualité de saint Augustin comme une impatience, une hâte à gravir, pour les dépasser, les échelons inférieurs de la hiérarchie des êtres, à négliger les causes secondes et les fins subordonnées pour s'élancer le plus directement possible vers Celui qui est à la fois Cause première et Souverain Bien, — cause de tout et fin qui comble

* Texte de *The 1964 St. Augustine Lecture*, donnée le 8 novembre 1964 à Villanova University (Penn., USA.) ; traduction anglaise sous le titre *The Resurrection and St. Augustine Theology of human Values*, Villanova University Press, 1966.

1. *De la Connaissance historique*, Paris, 4^e éd., 1964, p. 186.

tout besoin, toute aspiration et toute attente. Qu'on se souvienne ici des termes si émouvants de la grande prière que nous lisons au début des *Soliloques*², écrite par saint Augustin au lendemain de sa conversion, dans la première ferveur de sa découverte du néo-platonisme, mais qui exprime des sentiments, une tendance profonde, caractéristiques de son tempérament religieusement. On définirait volontiers cette spiritualité augustinienne par le verset de l'évangile de *Matthieu* : « Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste », — tout le reste, c'est-à-dire, ces humbles et pauvres valeurs humaines — « vous sera donné par surcroît », et *haec omnia adicientur uobis*³. En un sens tout l'essentiel de l'augustinisme tient dans le *porro unum est necessarium* de *Luc* 10, 42, dans la péricope de Marthe et Marie à laquelle notre saint a consacré plusieurs beaux sermons⁴.

Il est cependant dangereux de prétendre ramener toute une pensée, toute une théologie, à un slogan, à un mot. L'augustinisme, sans doute, c'est cela, mais bien autre chose aussi. Heureusement, car il serait grave, extrêmement grave qu'une pensée chrétienne aussi riche, aussi authentique que celle de saint Augustin, en qui l'Église a toujours reconnu l'un de ses plus grands maîtres (il n'était pas mort depuis un an que le pape saint Célestin 1^{er} le plaçait de la sorte *inter magistros optimos*⁵), qu'un pareil théologien ait pu totalement ignorer, écarter de sa synthèse doctrinale, ce problème de la justification des valeurs humaines qui se pose avec tant d'acuité à la pensée chrétienne d'aujourd'hui, au Chrétien d'aujourd'hui, légitimement préoccupé d'engager le dialogue avec le monde où il est inséré, pour reprendre le terme dont s'est servi avec insistance le pape Paul VI dans sa première Encyclique, *Ecclesiam Suam*, — avec ce monde moderne, avec cette civilisation si fière, trop fière peut-être, de ses accomplissements temporels.

Ce serait grave ; heureusement il n'en est rien. Je voudrais essayer de le montrer en choisissant, entre autres thèmes (car on pourrait en relever bien d'autres), le dogme de la résurrection des corps. Ce choix se justifie pour bien des raisons ; d'abord parce que c'est un terrain où, nous le verrons, saint Augustin a eu conscience de s'opposer au néo-platonisme de ses maîtres païens (comme toute philosophie chrétienne, le platonisme d'Augustin opère les mises au point et redressements nécessaires là où la pensée païenne s'est laissée égarer, faute d'être guidée et comme surélevée

2. *Soliloques* I, 1 (2-3), et notamment : Deus uniuersitatis conditor... Deus quem amat omne quod potest amare, siue sciens, siue nesciens... Te inuoco, Deus ueritas, in quo et a quo et per quem uera sunt quae uera sunt omnia, Deus sapientia... Deus uera et summa uita... Deus beatitudo...

3. *Matthieu* 6, 33 cité par s. AUGUSTIN dans : *De serm. Dom. in monte* II, 7 (25) ; *Serm.* 58, 4 (5) ; *Serm.* 57, 13 (13) ; *Conf.* XI, 2 (4) ; *Enarr. in Ps.* 143, 18 ; *Tract. in Ioh.* 122, 4.

4. Voir notamment *Serm.* 103 et 104 ; pour les autres, F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, Paris, 2^e éd., 1954, p. 42-48 ; A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après saint Augustin*, dans *La Vie Spirituelle*, 372, avril 1952, p. 404 - 428.

5. *Epist. ad episcopos Galliarum*, 2.

par la révélation ; saint Thomas ne procédera pas différemment à l'égard d'Aristote) : c'est donc un point où nous sommes sûrs de saisir une pensée réellement et profondément personnelle.

Ensuite parce que saint Augustin a eu l'occasion d'y revenir et d'en parler tout au long de sa longue carrière ecclésiastique : il en traite avec insistance dans le *De fide et symbolo* que, jeune prêtre, il eut l'honneur de prononcer devant le concile général des évêques d'Afrique, réuni à Hippone, le 8 octobre 393⁶ ; il en discute encore, pour répondre à une objection de son infatigable adversaire Julien d'Éclane, dans cet *Opus imperfectum* qu'il était occupé à rédiger quand la mort vint l'interrompre⁷. Le dogme de la résurrection occupe une place importante dans ses exposés de synthèse théologique, — qu'ils soient rapides et à l'usage des fidèles comme l'*Enchiridion ad Laurentium*⁸, longuement développés et dirigés contre les païens comme la *Cité de Dieu* qui lui consacre de longs chapitres au cours des livres XIII (à propos de la mort) ou XX (à propos du jugement) ainsi que la plus grande partie du XXII^e et dernier livre.

Pourquoi cette place éminente ? Eh bien, d'abord parce que le dogme de la résurrection finale est un des dogmes fondamentaux de la foi chrétienne. Le symbole ou, comme dit plus souvent saint Augustin lui-même, la *confessio fidei*⁹, lui consacre un article : il est remarquable que celui-ci ne fasse défaut dans aucune des versions anciennes qui nous ont été conservées (sauf peut-être, et ce serait par hasard, dans les tardifs *Canons d'Hippolyte*, — mais ce dernier point lui-même est contesté). Tel que l'apprenaient en vue du baptême les catéchumènes d'Hippone, il commençait par *Credo in Deum Patrem omnipotentem* et se continuait vers la fin par *in sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum et resurrectionem carnis* : les discussions toujours pendantes concernant le texte africain ou augustiniens (milanais ?) de ce symbole ne portent pas sur cet article, attesté par toutes nos sources depuis Tertullien.

C'est précisément cette place d'honneur faite à un élément essentiel de la foi qui explique le rôle que joue la résurrection des corps dans ce que nous appellerions aujourd'hui la pastorale augustiniennne, c'est-à-dire l'enseignement ordinaire de l'évêque d'Hippone en tant qu'évêque, — : pré-catéchèse ou première présentation du Christianisme aux païens de bonne volonté, les *accedentes*, — celle dont le *De catechizandis rudibus*

6. *De fide et symb.* 6 (13) ; 10 (23-24).

7. *Opus imperf. c. Iulianum* VI, 31-40.

8. *Enchiridion* 23 (84-93).

9. Il emploie tour à tour, pour désigner le symbole, trois termes différents : CONFESSIO FIDEI : *Epist. ad Rom. quar. prop. expos.* 67 ; *C. Faustum* XII, 26 ; *Epist.* 187, 3 (10), — SYMBOLUM : *Serm.* 214, 1 ; *Serm.* 213, 1 ; *De fide et symb.* 1 (1), 10 (25) ; *Enchir.* 2 (7) ; *De symbolo* 1 (1), — REGULA FIDEI : *Sermo* 213, 1 ; *De symbolo*, 1 (1) ; *Retract.* II, 3.

nous fournit théorie et modèles¹⁰ ; catéchèse proprement dite dans les sermons de préparation au baptême¹¹ : la *traditio symboli*, et donc son commentaire, étaient un épisode important de cette préparation. La discipline de l'arcane¹² voulait que le texte du *Credo* ne fût pas transmis par écrit ; il était donc révélé un certain jour aux futurs baptisés, les *compententes*, qui avaient une semaine pour l'apprendre par cœur et le récitaient huit jours plus tard, *redditio symboli* : la date exacte de ces cérémonies reste encore à préciser ; nous savons beaucoup de choses sur l'année liturgique à Hippone, non toutefois tout ce que nous voudrions savoir ; certains témoignages fixent cependant la *traditio symboli* au mardi après les Rameaux¹³. Enfin, sans parler d'occasions diverses qui pouvaient se présenter à tel ou tel moment de l'année au fil de la prédication, — ainsi à propos de la fête de la dédicace¹⁴ ou d'un commentaire du *Ps.* 29, 3 : *Domine eduxisti ab inferno animam meam*¹⁵, — le même thème apparaît régulièrement dans une troisième catégorie de sermons, ceux de la semaine pascale où la résurrection du Christ, noyau central de la foi chrétienne¹⁶, occupe comme il se doit la place d'honneur¹⁷. Or cette première résurrection apparaît comme les prémices et le gage, — *exemplum* dit saint Augustin¹⁸ —, de celle qui nous est promise, les deux sont inséparables : « car

10. Il est remarquable que le thème de la résurrection des corps intervienne à trois reprises dans cet opuscule : 7 (11), programme général de la « pré-catéchèse », 25 (46), modèle d'exposé développé ; 27 (54), modèle d'exposé plus court.

11. Ainsi *Sermo Guelferb.* 1, 10 (texte préférable à celui du *Serm. Maur.* 213, 9) ; *Serm. (Maur.)* 214, 12 ; *De symbolo ad catechumenos* 1, 9 (17) ; *Serm.* 212, 1 (mais celui-ci est-il authentique ? Cf. *Serm.* 215, mais ce dernier est certainement à rejeter).

12. S'il m'est permis d'utiliser sans plus de précaution un concept qui n'a été dégagé, comme on le sait, que par les historiens modernes, et d'abord par J. DAILLÉ, *Traité de l'emploi des saints Pères*, Genève 1632, p. 170-174.

13. Voir la note des Mauristes au titre du *Serm.* 212, *P.L.* 38, 1058 (b), — mais l'appellation *Dominica in ramis Palmarum* est plus récente ; elle n'était pas employée à Hippone au temps de s. Augustin. On a pensé aussi au Samedi avant le 4^e Dimanche du Carême : v. les discussions de B. BÜSCH, *Ephem. Liturg.* 52 (1938), p. 440-446 ; P. VERBRAKEN, *Rev. Bénéd.* 68 (1958), p. 5. *Adhuc sub iudice lis est.*

14. *Serm.* 336-338.

15. *Enarr. in Ps.* 29, *serm.* 1-2.

16. La *fides Christianorum*, la croyance spécifique et fondamentale des Chrétiens, celle qui les distingue des Païens et des Juifs, c'est la foi dans la résurrection du Christ ; cette affirmation d'Augustin, liée souvent au verset paulinien *Rom.* 10, 9, se retrouve dans : *Contra Faustum* XVI, 29 ; *Epist.* 55, 2 ; *Serm.* 234, 3 ; *De Trinit.* II, 17 (29) ; *Enarr. in Ps.* 101, s. 2, 7 ; *in Ps.* 120, 6 ; *Serm. Denis*, 24, 1 ; (*Maur.*) 233, 1 (1) ; 215, 6 ; 240, 2 ; 241, 1 ; *Enarr. in Ps.* 138, 8.

17. Les quatre récits de la résurrection du Christ, selon les quatre évangélistes, étaient lus successivement au cours de la semaine *in albis*. Ces *lectiones certae* fournissaient à s. Augustin l'occasion de commentaires dont il nous reste surtout les sermons sur *Luc* (péricope des disciples d'Emmaüs) prêchés soit le mardi soit le mercredi de Pâques, et les sermons sur *Jean* (*Noli me tangere*, seconde pêche miraculeuse, triple confession de s. Pierre), prêchés les jeudi, vendredi et samedi.

18. Le Christ, en ressuscitant, a donné l'*exemplum* de la *resurrectio carnis* aux membres du Corps dont il est la tête : *Contra Faustum* XI, 3 ; *Contra Felicem* II, 11 ; *Enarr. in Ps.* 101, s. 2, 14 ; *in Ps.* 56, 1-2 ; *De Trinitate* IV, 3 (6), 6 (10) ; *Enarr. in Ps.* 55, 3 ; *Serm.* 240, 2 (2) ; 241, 1 (1) ; *Enarr. in Ps.* 70, s. 2, 10 ; *in Ps.* 34, s. 2, 3 ; *Epist.* 205, 8 ; *Serm.* 361, 10 (10).

si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts, comment pourrait-on dire encore qu'il n'y a pas de résurrection des morts ! », souligne très justement saint Paul (v. 12) dans ce ch. 15 de la *I^{re} aux Corinthiens* auquel saint Augustin ne se lasse pas de se référer, explicitement ou implicitement dans presque tous les développements qu'il consacre à notre sujet¹⁹.

Ce n'est pas tout : à côté du pasteur, le docteur, — le théologien, ce qui aux IV^e-V^e s. signifie essentiellement le polémiste. Saint Augustin a été amené à approfondir le dogme de la résurrection pour répondre aux difficultés que soulevaient à l'envi contre lui hérétiques de tout bord, les gnostiques représentés de son temps par les manichéens²⁰ et les païens. Ces objections ne dataient pas d'hier : souvenez-vous du discours sur l'aréopage tel qu'il est rapporté au ch. 17 des *Actes des Apôtres* : il a suffi que saint Paul prononce à propos du Christ les mots « ressuscité des morts » pour que ses auditeurs, — philosophes stoïciens ou épicuriens compris —, l'arrêtent et le couvrent de moqueries (v. 33). Les choses n'avaient pas beaucoup changé au temps de saint Augustin ; la notion de résurrection a été la grosse difficulté qu'a rencontrée l'évangélisation du monde antique : pierre d'achoppement pour la mentalité de l'époque, elle heurtait de front et la sensibilité populaire et la réflexion savante. On est surpris de voir la quantité d'objections qui lui ont été longtemps opposées : dans une étude désormais classique, « Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin », Pierre Courcelle en a catalogué une bonne douzaine qui s'y rapportent²¹, et on pourrait encore allonger cette liste ; fait remarquable, certaines, posées exactement dans les mêmes termes, étaient déjà discutées dans la seconde moitié du second siècle par les vieux Apologètes²², — Athénagore d'Athènes (vers 177) ou Tertullien (197 et suiv.). Il faut croire qu'elles s'imposaient encore avec beaucoup d'insistance tant saint

19. Non qu'il s'astreigne à le commenter de bout en bout ; certains versets, comme on va le voir, sont privilégiés ; d'autres à peu près passés sous silence. Ainsi *I. Cor.* 15, 12 n'est utilisé, dans un contexte sur la résurrection, qu'en deux passages : *Contra Faustum* XI, 3 ; *Ad Donatist. post collationem* 21 (34).

20. Les manichéens invoquaient en particulier le verset *I. Cor.* 15, 50 («... ni la chair, ni le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu »). Aussi s. Augustin est-il revenu souvent sur ce texte ; on ne le trouve cité pas moins de vingt-cinq fois, soit dans des commentaires de l'article du Symbole : *De fide et symbolo* 10 (24) ; *De agone Christiano* 32 (34) ; *De doctrina Christiana* I, 19 (18) ; *Enchiridion* 23 (91) ; *Sermo* 362, 13, 18 ; soit dans une réfutation de l'interprétation manichéenne de ce verset : *Contra Fortunatum* 19 ; *De fide et symb.*, loc. cit. ; *Contra Adimantum* 12 (1, 4, 5) ; *De agone Christ.* loc. cit. ; *Contra Faustum* XI, 3, 7 ; XVI, 29 ; XXII, 17 ; v. aussi *Contra adv. leg. et proph.* II, 6 (22) ; *Epist.* 205, 2 (5, 13-16) ; *Retract.* I, 17 ; II, 3. L'argument majeur de s. Augustin est constitué par le verset *Luc* 24, 39 : « Voyez mes mains et mes pieds... » (ainsi : *De Trinit.* IV, 3, 6).

21. Dans : *Recherches Augustiniennes*, I, Paris 1958, p. 149-186.

22. Voir notre article « La Résurrection des morts et les Apologètes », dans *Lumière et Vie*, 3 (1952), p. 83-92.

Augustin met de soin à y répondre jusque dans sa prédication la plus familière²³.

Beaucoup de ces objections nous paraissent aujourd'hui naïves ou captieuses : quel sort attend les foetus avortés ? Et les enfants : quelle taille revêtiront-ils ? Et les défauts physiques : se retrouvera-t-on obèse ou efflanqué, voire difforme suivant le cas ? Et les cheveux et les ongles coupés durant la vie ? Et si la poussière à laquelle sont réduits les cadavres a été dispersée par le vent, entraînée par les eaux ? Le cas des noyés paraissait particulièrement troublant, en particulier ceux qu'avaient dévorés les requins. Enfin difficulté majeure comment ressusciteront les malheureux dont le corps a été mangé, assimilé, par des anthropophages ? Chez les plus doctes, l'objection se faisait plus philosophique : chaque élément, — terre, eau, air, feu — ayant dans l'univers la place que lui impose son poids, comment notre corps, terrestre, pourrait-il être élevé au ciel²⁴ ? Vieille objection que Cicéron déjà avait formulée contre l'apothéose de Romulus²⁵ et à laquelle Eusèbe avait fait un sort dans son apologie contre Hiérocès ; raisonnement qui fait penser à celui de la propagande sans Dieu dans l'Union soviétique où l'on souligne que les navigateurs de l'espace n'ont pas rencontré Dieu dans les hauteurs du cosmos, — comme si, quand nous parlons des cieux, il s'agissait de l'espace matériel des physiciens !

A chacune de ces objections, saint Augustin était forcé de répondre de son mieux, non sans ingéniosité parfois, — ainsi pour ne retenir qu'un exemple, dans le cas de l'anthropophagie, il estime que la chair en question appartenait en propre, à la victime et celui qui l'a dévorée, n'ayant fait en somme que l'emprunter, devra lors de la résurrection la restituer à son premier propriétaire²⁶ ! On pourrait encore citer la comparaison avec la statue de métal qu'un sculpteur refait après l'avoir refondue sans se préoccuper si telle particule de matière revient à la même place qu'elle occupait d'abord²⁷. La même métaphore se retrouve sous la plume de saint Jean Chrysostome dans un contexte différent : nous n'avons pas à

23. Ainsi Dom C. LAMBOT, *Rev. Bénéd.* 57 (1947), p. 89-108, et spécialement 102-104, a étudié la série de sermons d'une semaine pascale (du jour de Pâques au dimanche octave compris), ceux de la « collection *Alleluia* » (*Serm.* 119, 240-243, 251, 147, 148 et 260). Or les sermons 240-243, prêchés du lundi au jeudi, s'attachent à réfuter les objections des *philosophi* contre la résurrection.

Autre exemple : la fête de l'Ascension et le commentaire de *Jean* 3, 13 (« Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel ») amènent s. Augustin à réfuter l'objection selon laquelle le poids du corps rendait impossible que le Christ se soit élevé dans les airs ; v. *De agone Christ.* 25 (27) ; *Serm. Mai* 98, 1-3 ; *Serm. (Maur.)* 263, 2-3 ; *Serm. Bibl. Casin.* II, 76 (2).

24. Aux textes cités ci-dessus, joindre par exemple (il n'est pas question d'épuiser le dossier) : *Serm.* 242, 3 (5) ; *Cité de Dieu* XIII, 18.

25. *Cité de Dieu* XXII, 4 (citant Cicéron, *De Republ.* III, fr. 40) ; cf. XXII, 6, 1.

26. *Cité de Dieu* XXII, 20, 4.

27. *Enchiridion* 23 (89) ; *Cité de Dieu* XX, 19, 1.

nous désoler si le corps doit être détruit avant de ressusciter, on ne se lamente pas quand on fond du métal pour en faire une statue²⁸...

Ce n'est pas là de la dogmatique, mais de l'apologétique seulement : celle-ci doit bien, travail de Pénélope, élaborer une réponse à toute objection soulevée contre la foi : « Soyez toujours prêts, prescrit la *Première épître de Pierre*, à la défense contre quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous » (3, 15). Il ne faut pas s'attarder à ce pittoresque facile, mais bien voir les racines profondes d'une telle opposition au dogme de la résurrection. Si quelque chose pouvait passer pour bien établi, définitivement élucidé, aux yeux de la pensée antique, — et cela vaut à un degré éminent pour les contemporains de saint Augustin, quand le mode de pensée dominant, le *Zeitgeist*, était comme modelé par le néoplatonisme — c'était bien une certaine disqualification métaphysique du corps et de tout ce qui, à cause de lui, se trouvait dépendre en nous de la vulgaire matière. Nous allons bientôt voir saint Augustin polémique contre Porphyre : qu'il est caractéristique de voir celui-ci ne rien trouver de plus élogieux pour son maître Plotin que d'en dire, — c'est la première phrase de la biographie qu'il lui a consacrée —, « Plotin paraissait avoir honte d'être dans un corps »²⁹. Aux yeux du philosophe païen, le corps apparaissait comme une prison pour l'âme, un tombeau (le mot de Platon avait fait fortune : σῶμα, σῆμα : saint Augustin connaissait bien ce thème, qu'il rencontrait par exemple sous la plume de Virgile³⁰ et a plus d'une fois travaillé à le combattre³¹.

Tout l'effort du moraliste, et ici le matérialisme épicurien lui-même rejoignait l'idéal ascétique des autres écoles, tendait à lutter contre le corps, à maîtriser sinon à détruire les passions d'origine charnelle. Quel paradoxe alors que de parler d'une résurrection des corps ! Il est très remarquable que si le mot ἀνάστασις (au sens littéral bien entendu de ' redressement ' spirituel et non de ' résurrection ') se rencontre une fois sous la plume de Plotin, c'est dans un passage dirigé contre ceux qui s'intéressent trop aux corps (la pointe est dirigée contre les stoïciens) : ils sont comme les rêveurs qui prennent pour des réalités ce qu'ils ont vu en songe, il faut considérer que ce qui relève du corps est irréel ; pour se détourner de ces fausses apparences il faut effectuer un redressement en se séparant du corps (ἀνάστασις ἀπὸ τοῦ σώματος) : passer d'un corps à l'autre ce serait comme un malade qui change de lit³²...

28. *Hom. in Matth.* 34, 4, P. G. 57, c. 403.

29. PORPHYRE, *Vit. Plot.* 1, p. 1. 1. 1-2 Henry-Schwyzler.

30. *Cité de Dieu* XIV, 3, 2, citant *Enéide* VI, 730 (devise de la famille Teilhard de Chardin) — 733.

31. D'abord dans une perspective anti-manichéenne : *Contra Faustum*, XX, 22 ; *Enarr. in Ps.* 141, 18-19. Plus tard c'est l'origénisme, semble-t-il, qu'il a en vue : *Serm.* 277, 3 ; *Epist.* 166, 5 (15), 9 (27) ; 164, 7 (20).

32. *Ennéades* III, 6, 6, p. 345-346, l. 86-77 éd. Henry-Schwyzler.

Parallèlement à l'action morale, tout l'effort de la pensée spéculative aboutissait à distinguer du corps, à faire reconnaître l'éminence d'un élément supérieur, — âme, esprit, ἡγεμονικόν, peu importe le terme — par lequel l'homme participait à la nature divine : qu'on songe à la dernière parole de Plotin sur son lit de mort, telle que nous la rapporte toujours Porphyre : « Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en nous à ce qu'il y a de divin dans l'univers »³³. Ces philosophes estimaient qu'il y avait dans l'homme, disons de façon plus rigoureuse que l'homme *était*, une étincelle divine, une parcelle de la substance de Dieu, momentanément et regrettablement insérée dans la gangue matérielle du corps, d'où elle ne pouvait qu'aspirer à se dégager. Les gnostiques ici rejoignaient les platoniciens : connaître, re-connaître ce fait fondamental était à leurs yeux le contenu essentiel de la Gnose, cette Connaissance ésotérique qu'ils prétendaient posséder par une révélation secrète et transmettre à leurs initiés.

On sait que la Gnose, religion pourtant bien différente du Christianisme, a été amenée, pour des raisons de tactique ou de propagande, à se revêtir d'un masque chrétien ; dès lors, les gnostiques ne pouvaient éviter de se servir, eux aussi, du mot de « résurrection », si constitutif, nous l'avons vu, du message chrétien ; mais s'ils conservaient le terme reçu ἀνάστασις c'était seulement en un sens figuré, qui évacuait son contenu propre (le traité récemment publié *De resurrectione* découvert parmi les manuscrits de Nag-Hammadi l'a bien montré³⁴ : comme chez Plotin, il s'agit d'un redressement spirituel, réalisé par la prise de conscience de cette vérité fondamentale, révélée par la tradition secrète : pour eux, comme pour les mystérieux hérétiques, peut-être des gnostiques avant la lettre, que critique la *II^e Épître à Timothée* (2, 18)³⁵, dès lors que le gnostique, cet homme d'essence supérieure, pneumatique, a pris conscience de sa vraie nature, pour lui « la résurrection a déjà eu lieu ». Philosophes et gnostiques s'opposaient pareillement à cet article fondamental de la foi chrétienne : saint Augustin devra polémiquer au même titre à ce propos contre les manichéens et contre les néo-platoniciens païens.

33. *Vit. Plot.* 3, p. 3, 25-27 éd. Henry-Schwyzler. Nous avons traduit le texte communément reçu ; P. HENRY, *La dernière parole de Plotin*, dans *Studi Classici e Orientali* (Pisa) II (1953), p. 113-130, établit différemment le texte et comprend : « Efforcez-vous de faire remonter le Dieu qui est en vous jusqu'au Divin qui est dans l'Univers ».

34. *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, *Codex Jung f.XXII^r — f.XXV^v* (p. 43-40), ed. M. MALININE et al., Zürich-Stuttgart 1963, p. 45, 24-49, 30 et la note de H. CH. PUECH ad 47, 2-8 (p. 34).

35. S. Augustin a commenté plusieurs fois *II. Tim.* 2, 18 : *Contra Faustum* IV, 2 ; *De baptismo* III, 19 (26) ; IV, 12 (18) ; *Epist.* 55, 3 (4) ; *Serm.* 362, 19 (22) ; *Enarr. in Ps.* 92, 5 ; *Tract. in Ioh. ev.* 19, 14 ; 22, 11-12.

Dans cette insistance à prêcher à temps et à contretemps la résurrection des corps, l'homme antique ne voyait là qu'une obsession, un paradoxe aux limites de l'absurde : quoi, après avoir tant lutté contre le corps et ses tendances fâcheuses il faudrait, et cela pour l'éternité, retrouver ce compagnon de misère, cette guenille ! Un païen cultivé comme Celse, le premier philosophe à avoir entrepris dès la fin du second siècle une réfutation systématique du Christianisme, n'arrivait pas à comprendre qu'on pût professer une telle espérance. A ses yeux c'était la preuve que les chrétiens étaient des ignorants, des barbares, — traduisez des sauvages d'une mentalité relevant de l'ethnologie, pré-logique. Il ne trouvait qu'un moyen d'expliquer cette préoccupation singulière : c'était que, dans leur simplesse et leur ignorance naïve, les chrétiens ne pouvaient connaître d'autre connaissance que la connaissance sensible et que pour eux, afin de voir Dieu, il était nécessaire de posséder des yeux de chair³⁶ !... Inlassablement, — non seulement dans ses traités savants comme la *Cité de Dieu*³⁷ mais dans des sermons adressés aux simples fidèles³⁸ —, saint Augustin reviendra pour la réfuter, sur la formule catégorique dans laquelle Porphyre résumait sa position, — était-ce dans le *de regressu animae* ou comme s'est efforcé de l'établir notre ami John J. O'Meara dans la *Philosophie des Oracles*³⁹, peu importe au fond : il s'agit d'une proposition si essentielle au néo-platonisme, à la pensée antique, que Porphyre n'a pas dû être le seul à la formuler — : *Corpus omne est fugiendum*, « il faut s'affranchir de tout ce qui, en nous comme hors de nous, relève du corps ».

Il ne s'agit plus ici d'objections plus ou moins plaisantes à propos de requins ou d'anthropophages, mais de métaphysique et de la plus sérieuse : nous touchons à un plan de clivage décisif. Ou bien, et cela au sens le plus rigoureux du terme, il y a dans l'homme quelque chose de proprement divin, — et ce ne peut être que la partie la plus spirituelle de lui-même, il serait blasphématoire d'y associer le corps qui devient dès lors un déchet voire un ennemi ; ou bien l'homme est une créature sans doute susceptible de ce que les Pères grecs appellent hardiment divinisation⁴⁰, mais essentiellement un être créé ; ajoutons immédiatement, pour faire face au pessimisme radical des gnostiques, que cette créature est l'œuvre non d'un demiurge ignorant ou mauvais, mais d'un Dieu aussi radicalement bon qu'il est tout-puissant⁴¹. Dès lors, et cela saint Augustin l'objecte obsti-

36. ORIGÈNE, *Contra Celsum* VII, 33-36 ; VIII, 49.

37. *Cité de Dieu* X, 29, 2 ; XIII, 19 ; XXII, 12, 26-28 ; *Retract.* I, 4 (4).

38. *Serm.* 241, 7.

39. John J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959, *pass.* (v.p. 183A s.v. *omne corpus fugiendum*).

40. S. Augustin dira « participer à Dieu » : *Cité de Dieu* XXII, 30, 3 : « Aliud est enim esse Deum, aliud participem Dei. Deus natura peccare non potest, particeps uero Dei ab illo accepit ut peccare non possit ».

41. S. Augustin dénonce fréquemment cette erreur manichéenne : *Conf.* XIII, 30 (45) ; *Contra Faustum* XX, 15, 22 ; *Enarr. in Ps.* 141 ; 18 ; *Serm. Morin* 10, 3 ; *Serm. (Maur.)* 154, 9 (13).

nément à ses anciens amis manichéens, tout ce que ce Dieu a bien voulu créer est à son tour un bien, dans son ordre bien entendu et à son niveau de l'être : *Et Dieu vit que cela était bon*, ce verset rythme comme on le sait le récit de la création dans la *Genèse*⁴².

Dans cette perspective toute différente la résurrection des corps cesse d'être un scandale ; d'ailleurs la foi chrétienne présente comme le second volet d'un diptyque : à la Création fait pendant l'Incarnation. La « chair » est si peu méprisable que le Verbe divin a voulu l'assumer ; — les gnostiques, logiques avec eux-mêmes, étaient normalement docètes : le Sauveur manifesté en Jésus de Nazareth ne pouvait avoir qu'une apparence de corps, ou un corps emprunté... Entendue telle que la comprend dans sa plénitude la foi orthodoxe, l'Incarnation, — Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme —, entraîne des conséquences pour le problème qui nous occupe. Retournant l'adage si souvent opposé aux Apollinaristes⁴³, on pourrait dire : tout ce qui a été assumé doit être en quelque manière sauvé ; la rédemption s'étend aussi à notre corps, comme le souligne saint Augustin reprenant les termes mêmes de saint Paul (*Rom.* 8, 23) : *certa spe adoptionem exspectamus, redemptionem corporis nostri*⁴⁴.

Ces considérations conduisent le penseur chrétien à une tout autre anthropologie que celle de la philosophie païenne : l'homme n'est plus défini uniquement ou d'abord par son élément spirituel, mais apparaît comme le compost d'une âme et d'un corps, s'il m'est permis pour faire bref d'emprunter la terminologie de la théologie classique⁴⁵ et, point essentiel, ce n'est pas au corps mais bien à l'âme qu'il faut attribuer en nous l'origine du péché, du mal, de la corruption⁴⁶.

Qu'on me permette ici un excursus sémantique : on sait que l'interprétation de la pensée augustinienne est rendue particulièrement délicate du fait que l'évêque d'Hippone, qu'il soit philosophe ou théologien, ne consent jamais à cesser d'être un grand écrivain, un classique déférent envers l'usage de la triple tradition dont il se reconnaît l'héritier, envers l'usage des trois langues, littéraire, biblique et ecclésiastique. Il ne s'astreint pas à un vocabulaire technique donnant à chaque terme un sens rigoureuse-

42. Le texte de la *Genèse*, I, 31a (« et uidit Deus omnia quae fecit et ecce bona ualde »), cher à s. Augustin (il l'a cité près de cinquante fois) est invoqué tout particulièrement pour prouver la valeur que reçoit le corps humain dans le plan créateur de Dieu : *De diu. quaest.* 83, qu. 10 et 51 ; *De Gen. ad litt. lib. imperf.* 16 (59) ; *Conf.* XIII, 38 (43) ; *De Gen. ad litt.* III, 24 (36) ; *Enarr. in Ps.* 145, 3 ; *Cité de Dieu* XI, 23, 1 ; *Contra Iulian.* VI, 7 (20).

43. Voir l'allusion à l'Apollinarisme dans un contexte relatif à la double résurrection (« corpus ex infirmitate, anima ex iniquitate ») : *Tract. in Ioh. eu.* 23, 6.

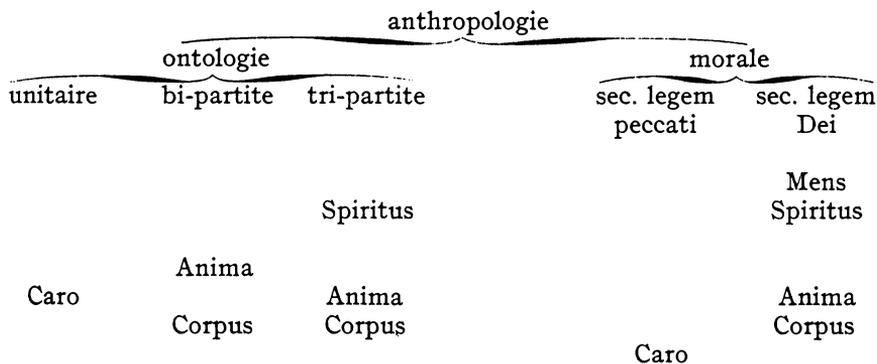
44. *De Trinitate* II, 17 (29).

45. Qui n'est d'ailleurs pas si différente de celle d'Augustin lui-même : *Cité de Dieu* XIII, 24, 2 : « (homo) et anima constat et corpore ».

46. *Cité de Dieu* XIV, 3, 2 : *nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem* ; XIV, 13, 1, commentant le *Siracide* 10, 15, « Le commencement de tout péché est l'orgueil ».

ment univoque ; ainsi on veut parfois établir, sinon une distinction du moins des nuances, entre « résurrection des morts », « des corps », « de la chair », — mais saint Augustin à quelques pages ou lignes de distance et sans autre souci semble-t-il que de varier l'expression emploie ces trois formules⁴⁷.

De même pour l'analyse du composé humain ; prenons par exemple le plus ancien des textes que nous étudions ici, le *De fide et symbolo*. La langue souple et riche d'Augustin y reflète tour à tour la tradition philosophique, commune ou spéciale à chaque école, et les emplois bibliques eux-mêmes si divers : le mot *chair* peut être péjoratif (« la chair complète contre l'esprit ») ou désigner la créature humaine dans sa totalité (« le Verbe s'est fait chair »). Les deux inspirations interfèrent parfois : l'emploi qu'affectionne Augustin du mot *mens* pour désigner le stade le plus élevé de l'âme humaine, soumise à Dieu par la foi et exerçant une volonté bonne, est certainement influencé par l'usage de *bona mens*, classique depuis Sénèque, tout en se recommandant d'un verset de l'apôtre (*Rom. 7, 25* : « par l'esprit je sers la loi de Dieu », *mente seruiō legi Dei*). Le sens attribué et le choix des mots varient suivant le point de vue momentanément envisagé, ontologique ou moral ; ce qui n'empêche pas bien entendu la pensée d'être cohérente : on peut établir une correspondance entre ces analyses parallèles comme essaie de le montrer le tableau suivant⁴⁸.



A travers ces variations de vocabulaire et de point de vue, saint Augustin cherche à exprimer une même vérité fondamentale : l'homme c'est tout cela à la fois, — âme *et* corps, chair *et* esprit—, et pour que l'homme soit

47. *De catechiz. rudibus* 7 (11) : corporis resurrectio ; 27 (54) : resurrectio mortuorum ; resurrectionem... caro...

48. Dressé en fonction du seul *De fide et symb.*, ce tableau risque d'induire le lecteur en erreur : qu'il sache bien que, si complexe que soit ce tableau, il n'épuise pas toutes les variations que s. Augustin a pu faire sur ce même thème ; ailleurs, par exemple *Serm. 214, 12*, l'être humain s'analyse en *anima et caro* ; ailleurs, *Epist. 263, 4*, ce sera *mens et caro* (dans ces deux cas, *caro* signifiera simplement « le corps »).

réellement sauvé il faut que le salut s'adresse à son être tout entier et donc que, par la résurrection glorieuse, le corps lui aussi soit assumé dans l'éternel. Nous ne pouvons prétendre dans les limites de cette conférence suivre dans toutes ses ramifications l'enseignement de saint Augustin à ce sujet : il nous suffira de le ramener à l'essentiel en vue du but précis et très limité que nous nous sommes proposé : la théologie des valeurs humaines.

On est frappé du caractère prudent, circonspect, de tout exposé de saint Augustin se rapportant au sort qui nous attend après la résurrection, sujet d'autant plus difficile qu'il échappe à notre expérience quotidienne ; il ne manque aucune occasion de souligner soit notre ignorance⁴⁹, soit le caractère hypothétique des solutions qu'il propose⁵⁰. S'il lui arrive de se risquer par exemple à spéculer sur ce que sera l'agilité des corps glorieux⁵¹, on s'aperçoit bientôt que son hypothèse est déduite à partir d'un verset biblique (celui du livre de la *Sagesse* 9, 15 : « car un corps corruptible appesantit l'âme et cette tente d'argile alourdit l'esprit aux mille pensées »). Comme toujours chez lui et chez les Pères, sa théologie s'appuie très directement sur l'Écriture Sainte ; le plus souvent il préfère s'en tenir strictement à ce qu'elle nous révèle explicitement, et d'abord à ce que les Évangiles nous apprennent du Christ ressuscité.

Il revient très souvent là-dessus ; c'est qu'en effet la résurrection de la chair n'est pas pour nous entièrement un objet d'espérance relevant de la catégorie du futur ; l'évènement de Pâques, la résurrection du Christ est aussi un fait acquis, objet de la foi historique, — cœur et centre vital de toute la foi chrétienne⁵². Ouvert par cet évènement, le temps de l'Église est un temps messianique, nous vivons sous le règne de l'eschatologie commencée, inchoative. Saint Augustin rappelle sans cesse ce point fondamental : la résurrection du Christ est le type exemplaire, les prémices de la nôtre, occasion pour lui de mettre en œuvre sa théologie du *Christus totus* ou, comme nous disons aujourd'hui, du corps mystique ; écoutons-le commenter le symbole à ses catéchumènes :

Nous croyons également à la résurrection de la chair qui a eu lieu d'abord dans le Christ afin que le Corps espère aussi ce qui a déjà eu lieu pour la Tête. La Tête de l'Église c'est le Christ, l'Église est le corps du Christ, notre tête est ressuscitée, elle est montée au ciel. Où est la tête, là seront les membres⁵³.

Notre corps deviendra semblable à celui du Christ tel qu'il s'est manifesté aux disciples du matin de Pâques au jour de l'ascension⁵⁴.

49. *Cité de Dieu* XXII, 29, 4.

50. *Cité de Dieu* XXII, 21 : (Deo) ipso adiuuante, coniciamus, ut possumus, quantum sit illius quod nondum experti utique digne eloqui non ualemus...

51. *Enchiridion* 23 (91) ; *Serm.* 242, 8 (11) ; 277, 4 (4).

52. Revoir les textes rassemblés ci-dessus dans la n. 16.

53. *De symbolo ad catechumenos.* serm. 1 (c'est le seul authentique), 9 (17).

54. *Contra Faustum* XI, 7 ; *Epist.* 205, 2 (8).

C'était bien là déjà le schéma doctrinal qui soutenait l'argumentation de saint Paul dans ce grand texte du chapitre 15 de la *I^{re} aux Corinthiens* auquel, nous l'avons dit, saint Augustin se réfère constamment (notamment à propos du v. 20 : « Le Christ est bien ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis »...).

C'est ce chapitre qui fournit à saint Augustin tout l'essentiel de sa théologie de la résurrection, avec quelques autres passages du Nouveau Testament : *Luc* 21, 18 (« pas un cheveu de votre tête ne périra »⁵⁵), le récit de la transfiguration, *Matth.* 17, 1-8 et parallèles, qui lui permet de faire un sort à la métaphore classique du corps comme vêtement de l'âme, — soit, mais lui aussi resplendira de gloire, revêtira l'immortalité⁵⁶ — et enfin, texte que saint Augustin retient tout particulièrement, parce qu'il y trouve l'enseignement le plus explicite concernant ce que sera le statut du corps glorieux, la péripécie de la femme qui avait épousé successivement les sept frères, *Matth.* 22, 23-33 et parallèles : « ...A la résurrection en effet on ne prend ni femme ni mari mais on est comme des anges dans le ciel »⁵⁷.

Cette référence lui permet en particulier, tout en valorisant au maximum la résurrection corporelle, d'en écarter tout grossier matérialisme. Suivant toujours étroitement l'enseignement de saint Paul (et spécialement *I Cor.* 15, 42-51), saint Augustin souligne la transformation profonde que subiront nos corps dans l'acte de la résurrection, passant du psychique au spirituel, du terrestre au céleste : on relève très fréquemment sous sa plume des expressions équivalentes comme *mutatio*, *commutatio*, *immutatio caelestis* ou *angelica* (on reconnaît ici la référence à *Matth.* 22, 30)⁵⁸.

Et cependant, en dépit d'un tel changement, ce sera bien toujours le même corps, notre même corps : saint Augustin a toujours été très explicite sur ce point, en effet essentiel ; il lui est même arrivé en 426 dans ses *Rétractations* de rectifier sur ce point une expression jugée ambiguë de son *De agone christiano*, petit écrit de vulgarisation rédigé trente ans plus tôt⁵⁹. L'argument décisif est ici encore l'exemple du Christ ressuscité : comme saint Augustin l'explique à son correspondant Consentius, se

55. *Cité de Dieu* XXII, 14.

56. *Contra Faustum* XI, 3 ; cf. *Serm. Guelferb.* I, 4.

57. *Serm.* 362, 15 (18) ; *Cité de Dieu* XXII, 17.

58. MUTATIO : *Serm.* 362, 16 (19) ; M. CAELESTIS : *Contra Adimantum* 12, 4. COMMUTATIO CAELESTIS INCORRUPTIONIS : *De catech. rud.* 23 (46) ; C. ANGELICA : *Id.* 27 (54). IMMUTATIO : *C. Adim.* 12, 4-5 ; *Serm.* 362, 18 (21) ; IMM. ANGELICA : *De fide et symb.* 10 (24).

59. Dans le *De agone* 32 (34), toujours à propos du verset controversé *I Cor.* 15, 50 (« la chair ni le sang ne posséderont le Royaume de Dieu »), s. Augustin avait écrit qu'après la résurrection « iam non erit caro et sanguis ; sed caeleste corpus ». Il précise maintenant : « non sic accipiendum est quasi carnis non sit futura substantia, sed carnis et sanguinis nomine ipsam corruptionem carnis et sanguinis intelligendus est Apostolus nuncupasse... », *Retract.* II, 4 (3). De même *Retract.* I, 17, à propos du *De fide* : c'est bien le même corps que nous retrouverons, reconnaissable comme l'était celui du Christ ressuscité.

référant au récit de saint Luc (24, 30 : « voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi ! »), le corps, désormais spirituel, de Jésus sorti vainqueur du tombeau était bien le même, parfaitement reconnaissable, le même en tout sauf qu'il était désormais affranchi de la corruption, *absumens omnem corruptionem*⁶⁰. Le « changement », l'*immutatio* (le mot, comme tout le vocabulaire qu'utilise Augustin en traitant cette question vient tout droit de saint Paul, *I Cor.* 15, ici v. 52) consistera très précisément à délivrer le corps de toutes les conséquences désastreuses du péché, du mal, de la mortalité, de manière à lui conférer ce que saint Paul désigne par ἀφθαρσία, terme assez gauchement rendu par *in corruptio* dans le latin de saint Augustin, fidèle comme toujours à l'*usus ecclesiasticus*, — ce qui veut dire ici hélas à la pauvreté du vocabulaire des premiers traducteurs latins de la Bible (nos traducteurs modernes, riches de toute la technicité scholastique, précisent, eux, « incorruptibilité »).

Sans cesse saint Augustin est revenu là-dessus et toujours en référence à saint Paul : « ...et les morts ressusciteront incorruptibles et nous serons transformés. Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité » (*I Cor.* 15, 52-53)⁶¹. Il faut au moins souligner l'immense portée métaphysique d'une telle prise de position : depuis Aristote il était entendu que tout ce qui était introduit dans l'être par le devenir, la γένεσις, se trouvait du même coup soumis à la corruption, φθορά ; la foi en la résurrection, en nous obligeant à dissocier les deux notions, fait éclater cette conception trop étroite, à l'intérieur de laquelle la pensée antique demeurait prisonnière.

On mesure immédiatement la portée des conséquences qui se dégagent : la fuite loin du corps, l'*omne corpus fugiendum* de Porphyre n'apparaît plus comme l'idéal suprême qu'on doit présenter à l'âme éprise de perfection, — et saint Augustin de commenter avec cette minutie, avec laquelle tous les Pères, depuis Origène, aiment à procéder, le verset du livre de la *Sagesse*, 9, 15 : « le corps corruptible appesantit l'âme » : l'Écriture précise « corruptible » pour faire comprendre que ce n'est pas le corps en soi qui appesantit l'âme mais par suite de l'état où il est tombé par le péché⁶². Au contraire il faut reconnaître que l'âme est faite pour son corps et que séparée de lui elle aspire à le rejoindre et vit dans cette espérance⁶³, — pourvu qu'il soit désormais affranchi de la corruption ; pour mieux en persuader les païens contre lesquels il polémique, saint Augustin

60. *Epist.* 205, 2 (11), et déjà 1 (4), 2 (14) ; le thème est constamment repris ; voir surtout *Serm.* 362, 16 (19) et aussi *Tract. in Ioh. eu.* 20, 5 (12) ; *Enarr. in Ps.* 50, 19 ; *in Ps.* 102, 6 ; *Enchiridion* 23 (91-92) ; *Cité de Dieu* XX, 6, 2.

61. Ainsi : *Serm.* 362, 15 (17)-18 (21) ; *Serm.* 242, 3 (4).

62. *Cité de Dieu* XIII, 16, 16, 1. S. Augustin est souvent revenu sur *Sagesse* 9, 15 ainsi : *Enarr. in Ps.* 127, 16 ; 84, 10 ; 102, 6 ; 50, 19 ; 62, 6-7 ; *De Trinit.* IV, 3 (5)...

63. *Cité de Dieu* XIII, 19.

s'efforce d'arracher aux mythes platoniciens eux-mêmes l'aveu d'un tel idéal : les dieux du *Timée* ne sont-ils pas définis comme des âmes associées à des corps incorruptibles et cela pour l'éternité⁶⁴.

La résurrection fera disparaître ce qui a altéré le corps, porté atteinte à l'intégrité de sa substance⁶⁵ ; c'est un retour, une *restitutio*, — *in melius* se hâte de préciser saint Augustin⁶⁶, comme l'a bien vu G.B. Ladner dans son beau livre sur la notion de réforme : la théologie chrétienne de l'histoire n'est pas cyclique, mais débouche sur un mieux. Cette idée, qui apparaît avec Tertullien, reçoit un accent particulier chez les Pères latins⁶⁷ ; le corps doit être rendu à sa vraie nature⁶⁸, à ce qui constitue sa réalité propre : ceci vient toujours de saint Paul, dans l'*Épître aux Romains* cette fois (8, 21 : « La créature sera libérée de la servitude de la corruption... », etc.).

Pour évoquer ce processus, il est arrivé à saint Augustin de se servir de l'image de la circoncision⁶⁹ ; prenons garde à ne pas trop presser la métaphore : il ne faut pas se représenter la chose comme une soustraction. La *corruptio* n'est pas un être de plus qui se soit surajouté aux propriétés du corps, — puisque c'est un mal c'est du moins-être, une dégradation, une lacune de plus qui s'introduit dans le tissu, toujours lacunaire hélas, de l'être créé. On ne peut comprendre cette notion de *corruptio* sans la mettre en rapports avec la doctrine fondamentale de la non-substantialité du mal⁷⁰, — cette grande vérité qu'on est tenté de considérer comme spécifiquement augustiniennne, tant elle a reçu sous la plume de notre saint de précisions et d'éclat (c'est pour l'avoir redécouverte qu'il a pu s'affranchir du pessimisme dualiste qui l'avait si longtemps retenu chez les manichéens), mais qu'il faut bien appeler une vérité chrétienne, commune à tous les grands représentants de notre tradition théologique comme on peut le voir à partir d'Origène, qui lui-même a connu des prédécesseurs⁷¹.

La résurrection, c'est donc du plus-être, du mieux-être, incomparablement supérieur à tout ce que nous pourrions avoir connu, expérimenté

64. *Cité de Dieu*, XIII, 16-17 ; XXII, 26-28.

65. Ce sera pour le corps la guérison complète, « *sanitas perfecta* » : *Enarr. in Ps.* 63, 9 ; *Serm. Guelferb.* 33, 2 ; *Enarr. in Ps.* 122, 12 ; 146, 6 ; 29, s. 2, 12 ; 102, 5 ; 55, 6 ; *Serm.* 278, 5 (5) ; — le retour à la « *pristina stabilitas* », celle d'avant le péché : *De uera religione* 12 (25), 23 (44) ; *Retract.* I, 23, 4.

66. *Serm.* 362, 16 (19) ; *Cité de Dieu* XIII, 13, 1.

67. G.B. LADNER, *The Idea of Reform, its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (Mass.) 1959 ; v. notre recension dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 1962, p. 139-141.

68. *De fide et symb.* 10 (23).

69. *Contra Faustum* XVI, 29.

70. Ainsi : *Cité de Dieu* XIV, 11, 1.

71. Voir le dossier rassemblé, avec sa richesse d'information habituelle, par A. ORBE, *Estudios Valentinianos*, 2. *En los albores de la exegesis johannea (Analecta Gregoriana 65)*, Roma 1955, p. 275-319.

durant notre vie terrestre, mais ce sera pourtant une réalité du même ordre : désormais spirituel, notre corps restera cependant toujours notre même corps.

Et par là du même coup, — le moment est venu d'en prendre enfin conscience —, avec notre corps sont sauvées puisque assumées avec lui pour l'éternité, — *in uitam aeternam*, précise justement à propos le Symbole —, toutes les valeurs de l'ordre proprement humain, désormais affranchies de la corruption, entrées avec lui dans l'éternel, l'immuable. On sait quelle haute idée saint Augustin se fait de l'immutabilité, attribut suprême de la divinité, don magnifique que Dieu réserve à ses élus ; rien n'est plus caractéristique de la sensibilité de saint Augustin que cette souffrance à l'égard de l'instabilité de notre condition terrestre que conditionne et résume notre insertion dans la temporalité, — ce temps destructeur de l'être où notre vie se consume et se hâte vers la mort : « Il n'est personne qui ne soit plus proche de la mort dans un an qu'à cette heure et demain qu'aujourd'hui et aujourd'hui qu'hier. Tout le temps que l'on vit est autant de retranché de celui qu'on doit vivre et ce qui reste diminue tous les jours de sorte que tout le temps de cette vie n'est autre chose qu'une course vers la mort... »⁷².

In uitam aeternam : désormais établi dans la permanence⁷³, l'homme retrouvera épanouies et comme portées à leur plus haute puissance toutes les richesses dont Dieu l'avait doté en tant que créature, toutes ces valeurs auxquelles l'expérience terrestre nous a permis au moins fugitivement et partiellement de goûter. C'est d'abord le corps lui-même et sa beauté⁷⁴. Pour qui n'a pas lié un commerce prolongé avec l'œuvre si riche de saint Augustin et ne connaît celui-ci que par l'image, stéréotypée jusqu'à la caricature, qu'en a transmis la tradition scolaire, c'est toujours une surprise de découvrir de quelles louanges le grand docteur africain honore la beauté corporelle ; et ce n'est pas nécessairement pour les nécessités de la polémique, — soit qu'il s'agisse de refuser aux manichéens d'abandonner la chair, parce que matérielle, au monde des ténèbres, ou de railler Porphyre, vainement acharné à fuir tout corps : c'est un grand artiste qui parle, un homme dont nous savons, puisqu'il l'a confessé et en quels termes vibrants, à quel point il a pu être sensible à tous les aspects de la beauté charnelle ; il n'est pas besoin pour cela de relire les *Confessions*, il suffit d'écouter l'évêque d'Hippone prêcher tout simplement à son peuple : « Si même maintenant se manifeste dans notre chair une si grande beauté corporelle, *tanta corporis pulchritudo*, qu'elle sera plus grande encore là-bas, *ibi* (le *nunc* s'oppose de façon quasi

72. *Cité de Dieu* XIII, 10 ; le thème revient comme une obsession : *Enarr. in Ps* 38, 3-12 ; *in Ps.* 62, 6-7 ; *in Ps.* 128, 15 ; *De Trinit.* IV, 3 (5).

73. *Cité de Dieu*, XXII, 1, 1.

74. *De div. quest.* 83, qu. 11 ; 51 ; *De Gen. ad litt. lib. imperf.* 16 (59) ; *Enarr. in Ps.* 32, II, s. 2, 21 ; *De continentia* 10 (24) ; *Serm.* 241, 7 (7) ; 243, 3 (3)-(4) ; 362, 15 (18) ; *Cité de Dieu* XXII, 17 ; 19, 2 ; 20, 3.

technique à l'*ibi* eschatologique)⁷⁵. Il faudrait traduire et pouvoir commenter tout ce beau passage du *Sermon* 243⁷⁶. Lorsqu'il célèbre ainsi l'harmonie magnifique qui règne dans le corps humain, saint Augustin associe volontiers à la beauté visible les combinaisons secrètes qui régissent toute l'architecture intérieure de l'organisme, qu'en bon pythagoricien (la tradition platonicienne avait recueilli et intégré tout l'héritage de Pythagore) il appelle les *numeri*, traduisons : des rapports susceptibles d'être analysés mathématiquement⁷⁷. S'il avait pu connaître le développement si remarquable de notre physique nucléaire (qu'est la matière pour le savant moderne sinon un système d'équations ?), nous ne pouvons douter que saint Augustin eût accueilli avec joie comme une magnifique illustration de sa thèse ce que la science enseigne aujourd'hui sur la structure géométrique complexe de nos macromolécules et des liens étagés le long des spirales de l'acide désoxyribonucléique. Saint Augustin pense qu'après la résurrection toute cette harmonie cachée sera découverte et contribuera elle aussi à nous faire chanter la gloire du créateur à travers la perfection merveilleuse de son œuvre⁷⁸.

Mais lorsqu'il reprend à son compte, comme l'a fait de nos jours Francis Thompson, le verset du *Ps.* 25, 2, *Domine dilexi decorem domus tuae*⁷⁹, la beauté abstraite des *numeri* s'ajoute sans s'y substituer à la beauté extérieure, visible, du corps (*species*) faite, comme il le dit, d'un équilibre proportionné des parties accompagné de l'éclat des couleurs, *congruentia partium cum quadam coloris suavitate*⁸⁰. Et l'admiration que nous éprouverons pour elle sera celle-là même de l'expérience esthétique d'aujourd'hui, à ceci près que cette contemplation des corps ne troublera plus nos âmes par l'âpre clameur de la concupiscence. L'attachement de saint Augustin à cette valeur formelle de la beauté physique est tel qu'il lui dicte sa réponse aux fameuses objections tirées du développement incomplet des corps, des difformités physiques, des ongles ou des cheveux : il ne pourra

75. On se souviendra ici des remarques si pertinentes de FR. CHATILLON, « Hic, ibi, interim », *Mélanges Marcel Viller (Revue d'Ascétique et de Mystique 1949)*, p. 194-199.

76. *Serm.* 243, 8 (7), *P.L.* 38, c. 1146-1147 : Sic ergo, carissimi, sic credite, sic tenete, multorum membrorum ibi usum non futurum, sed decus nullius defuturum. Nihil indecorum erit ibi, summa pax erit, nihil discordans, nihil monstruosum, nihil quod offendat adspectum, in omnibus Deus laudabitur. Nam si nunc in ista infirmitate carnis et tenera operatione membrorum apparet tanta corporis pulchritudo, quae illicit libidinosos et ad quaerendum excitat siue studiosos siue curiosos, et si inueniatur in corpore ratio numerorum, non alius artifex horum, alius inuenitur esse coelorum, sed idem ipse creator infimorum atque summorum : quanto magis ibi, ubi erit libido nulla, nulla corruptio, nulla deformis prauitas, nulla aërum-nosa necessitas, sed interminata aeternitas, pulchra ueritas, summa felicitas ?

77. *De musica* VI, 45 (49) ; *De Trinit.* IV, 3 (5-6) ; *Cité de Dieu* XXII, 24, 4.

78. *Cité de Dieu* XXII, 30, 1.

79. *Cité de Dieu* XXII, 21.

80. *Epist.* 3, 4 : sur cette définition d'inspiration stoïcienne, élaborée à partir de CICÉRON, *Tusculanes* IV, 30-31, v. K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno 1933, p. 54 ; cf. *De musica*, VI, 13 (38).

plus y avoir rien de laid, de disproportionné, de discordant, rien qui offense la vue, tout sera d'une beauté parfaite dans « ces corps purs, jeunes, éternellement lumineux »⁸¹. Et si l'on chicane encore sur l'identité de ces corps désormais sans défaut avec celui qui de fait avait été supporté, leur vie durant, par ces malheureux, saint Augustin n'est pas à court et répond par une similitude ingénieuse, celle que nous avons citée de la statue de bronze que l'artiste renvoie à la fonte pour la remouler plus belle qu'auparavant⁸².

Resplendissant mais reconnaissable, oui ce sera bien toujours le même corps avec tout ce qui l'a caractérisé, et d'abord le sexe. Saint Augustin coupe court à ces spéculations un peu troubles selon lesquelles les femmes ressusciteraient transformées en hommes, spéculations issues des milieux gnostiques dont les mythes traduisent, comme on le sait, tant d'obsessions d'origine sexuelle (ainsi pour les Valentinieniens, lors du « rassemblement » eschatologique « des semences », les Pneumatiques assument une forme féminine pour s'unir comme épouses aux Anges du Sauveur)⁸³, et qui n'étaient pas sans avoir connu une certaine diffusion chez les théologiens les plus hardis comme Origène, — les échos s'en aperçoivent jusque chez saint Jérôme, à qui on a pu reprocher de professer qu'à la résurrection *uxores in viros conuertantur*⁸⁴ —, et même les simples fidèles, ainsi qu'en témoigne un passage curieux du *Martyre des saintes Perpétue et Félicité*⁸⁵. Non encore une fois, rien ne sera changé au corps sinon ce qui en lui a été altéré par la corruptibilité ; or le sexe de la femme n'est pas un défaut mais sa nature, *non est autem uitium sexus femineus sed natura* ; la femme en tant que telle est créature de Dieu aussi bien que l'homme. Scrutant à son habitude au *iota* près la lettre de l'Écriture, saint Augustin souligne que dans le fameux verset concernant la femme des sept frères, l'Évangile dit précisément qu'il n'y aura pas de mariage, mais non qu'il n'y aura pas de femme à la résurrection ; bien mieux, en choisissant de dire qu'alors « ni les hommes ne prendront femme, ni les femmes mari », le Seigneur montre bien qu'il y aura alors et les unes et les autres⁸⁶ !

Il en sera dans le ciel comme avant le péché : l'homme et la femme étaient nus et n'en avaient point honte. La femme sera ornée d'une nouvelle beauté qui n'allumera pas la convoitise désormais disparue mais qui fera

81. Pour reprendre les paroles d'un lied émouvant d'Olivier MESSIAEN, *Poèmes pour Mi*, 1^{er} Livre, 3. *La maison* (1937).

82. Voir les textes cités ci-dessus, n. 27.

83. Saint IRÉNÉE, I, 1, 14, p. 15 Harvey ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 64, p. 186 Sagnard.

84. RUFIN, *Apologia* I, 25, critiquant le *Commentaire* de JÉRÔME à *Eph.* 5, 28-29, *P.L.* 26 c. 534 B ; cf. *Adv. Iovinianum* I, 16, *P.L.* 23, c. 235 C. Dans sa réplique, *Apologia adv. lib. Rufini*, *P.L.* 23, c. 414 BD, Jérôme rejette la faute sur ses sources grecques et d'abord sur Origène (dont le commentaire aux *Ephésiens* est perdu).

85. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, 10, 7 : « ...et expoliata sum et facta sum masculus ».

86. *Cité de Dieu*, XXII, 17.

louer la sagesse et la bonté de Dieu qui a fait ce qui n'était pas et purifié ce qu'il a fait. Qu'il me soit permis de souligner au passage une convergence remarquable entre ce chapitre de la *Cité de Dieu* et la plus haute spéculation orientale : on lit en effet, dans l'admirable chapitre que saint Jean Climaque a consacré à la vertu de pureté, que celui qui, contemplant la beauté d'un corps humain, serait capable de n'être porté par cette vue qu'à glorifier le Créateur dans l'*ἀγάπη* et les larmes, celui-là serait dès maintenant ressuscité incorruptible sans attendre la résurrection générale⁸⁷.

Ainsi donc ce corps qui ressuscite, affranchi désormais de toute caducité, ce n'est pas un principe abstrait de matérialité mais, dans sa réalité concrète, le corps de cet homme que nous aurons été. Il n'est pas nécessaire de méditer longtemps sur le principe d'individuation pour mesurer tout ce que la certitude de retrouver son propre corps comporte de sécurité pour la survie de la personne. Problème difficile et peut-être insoluble dans la perspective, que nous évoquions plus haut à propos de la pensée grecque, où l'homme se définit par l'âme ou l'esprit en tant qu'émanation d'une substance divine ; et cette difficulté n'est pas propre aux philosophies du paganisme classique : il suffit de penser aux philosophies indiennes qui proclament l'identification entre *Atman* et *Brahman* ! Au contraire la foi chrétienne nous donne l'assurance de retrouver le vieux compagnon de nos joies et de nos peines, ce corps qui a combattu et souffert : de même que le Christ ressuscité pouvait montrer à Thomas l'incrédule la trace de la lance et des clous⁸⁸, de même, nous dit saint Augustin, sur le corps des martyrs, resplendiront leurs cicatrices glorieuses⁸⁹. Avec ce corps particulier, particularisé, c'est notre individualité tout entière qui est assurée de survivre : l'homme que nous aurons été est lui aussi comme modelé et pétri par son histoire, et, peut-on dire, sera devenu lui-même par cette histoire. Cette notion, devenue familière à l'homme moderne, saint Augustin a été le premier peut-être à en prendre conscience comme l'a bien souligné jadis Paul Louis Landsberg⁹⁰ : qui avant l'auteur des *Confessions* avait su montrer, comme il l'a fait, le développement d'une personnalité en fonction de son évolution intérieure ?

Ame et corps, c'est l'homme tout entier qui se reconstitue ; la *mutatio* dont nous parlions, effaçant la corruptibilité, laisse à chacun ses caractères propres et d'abord les sentiments particuliers qui l'ont animé. Saint Augustin tire de cette certitude la matière de beaux développements dans ses lettres de consolation ; ainsi à une sœur éplorée : « l'amour de ton frère n'a pas péri, dont il t'a aimée et il t'aime ; il demeure, conservé dans son

87. Saint JEAN CLIMAQUE, *Scala Parad.* 15, 60, P.G. 188, c. 89ID-893A.

88. *Serm.* 242, 2 (3) ; cf. *Epist.* 205, 2 (9-10).

89. *Cité de Dieu* XXII, 19, 3.

90. Une édition française, rassemblant ses écrits, dispersés ou inédits, relatifs à saint Augustin, est en préparation aux Éditions du Seuil.

trésor et caché avec le Christ dans le Seigneur... »⁹¹ « Nous ne perdons pas ceux qui ont émigré avant nous de cette vie : nous les envoyons en quelque sorte en avant dans cette autre vie où nous les rejoindrons et où ils nous seront d'autant plus chers que plus intimement connus », *ubi nobis erunt quanto notiores tanto utique cariores*⁹².

Saint Augustin apparaît bien ici une fois de plus comme le précurseur du personnalisme moderne : la philosophie contemporaine, s'attachant à analyser la réciprocité des consciences, a bien mis en lumière ce lien essentiel entre relation et personne, que la théologie trinitaire avait été la première à soupçonner. Dire que notre individualité persiste, c'est poser du même coup que demeure le réseau tout entier tissé, notre vie durant, par l'ensemble des relations établies entre notre être le plus profond et Dieu, nos frères les hommes, le monde enfin dans lequel et sur lequel nous avons agi, réagi, lutté, souffert, créé.

En particulier saint Augustin a bien mis en valeur le lien nécessaire qui s'établit entre résurrection des corps, et donc de la personne, et transfiguration du cosmos. La chose mérite d'être relevée car ce dernier thème n'apparaît pas très souvent chez lui ; on l'a souvent répété et à bon droit : la pensée de saint Augustin ne s'intéresse guère à ce qu'on peut appeler la composante cosmique du salut⁹³. Dans ses premiers écrits encore trop asservis au néo-platonisme classique, il osait résumer tout le programme d'une philosophie dans le simple binôme : *de anima, de Deo* ; il n'y avait pas de place pour lui, semblait-il, pour un *περι κόσμου*⁹⁴. Rien de plus significatif que de le voir aux prises avec les versets fameux de l'*Épître aux Romains*, 8, 19-22, où un disciple du père Teilhard de Chardin se plaira toujours à retrouver l'inspiration profonde de son maître⁹⁵ : « La création tout entière gémit dans les douleurs de l'enfantement »... *Omnis creatura* lit saint Augustin et il comprend : l'homme en qui est récapitulée la création toute entière⁹⁶, l'homme, non le cosmos⁹⁷.

91. *Epist.* 263, 2 : neque enim... perit illa charitas qua Timotheus Sapidam dilexit et diligit : manet illa seruata in thesauro suo et abscondita est cum Christo in Domino.

92. *Epist.* 92, 1.

93. TH. E. CLARKE, *The eschatological Transformation of the materiel World according to saint Augustine*, Woodstock 1956 (ch. 6, "The Groaning of Creation", d'une thèse inédite de l'Univ. Gregoriana) ; du même : "St. Augustine and cosmic Redemption", *Theological Studies*, 19 (1958), p. 133-164.

94. Pour reprendre la formule dont je me suis servi dans *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 4^e éd., 1958, p. 233. Il est bien vrai que, tendu vers la transcendance, il cherchera toujours à dépasser le cosmos : tel *Tract. in Ioh. eu.* 20, 13, s'achève sur le même élan que l'« extase » d'Ostie.

95. Est-il permis à ce propos de renvoyer à un livre de jeunesse : *Fondements d'une culture chrétienne*, Paris 1934, p. 110-113.

96. *De diu. quest.* 83, qu. 67, 5.

97. Interprétation constante, du *De fide et symb.* 10 (23) au *Contra Priscill. et Origen.* 8 (11). Exégète minutieux, attentif au contexte, Augustin précise volontiers que la *creatura* du v. 22, ce sont les hommes encore incroyants par opposition

Mais l'exégète attentif qu'il était ne pouvait pourtant pas négliger tout à fait les formules reprises d'Isaïe⁹⁸ qu'offre l'Apocalypse sur « le ciel nouveau et la terre nouvelle »⁹⁹. Le théologien qu'il était ne pouvait manquer de situer à sa place le rôle de cette composante cosmique lorsque, achevant son grand dessein de la *Cité de Dieu*, il dut esquisser le traité des fins dernières¹⁰⁰. Le sort du monde et celui de l'homme sont intimement liés : la fin du monde sera elle aussi, *mirabili mutatione*, une transfiguration plutôt qu'un anéantissement¹⁰¹. *Figura ergo praeterit, non natura*¹⁰² : la figure de ce monde passera, non sa substance qui purifiée par le feu deviendra meilleure. Comme dans le cas de l'homme, tout ce qui est corruptible sera détruit dans le cosmos sans que la *substantia* propre de celui-ci disparaisse ; elle acquerra au contraire par cette élimination des qualités nouvelles en accord avec celles des humains ressuscités. Il est en effet nécessaire que l'univers soit lui aussi renouvelé en mieux, *in melius innouatus*, pour être en harmonie avec les corps des hommes qui seront pareillement renouvelés¹⁰³.

Avec ce cadre cosmique, encore une fois, c'est l'homme tout entier, et ses valeurs, qui se trouvent sauvés. Qu'il s'agisse du cosmos ou de l'homme, l'eschatologie apparaît comme une consommation plus que comme une destruction. Ce qui est détruit, lors de l'*immutatio caelestis*, c'est le mal, ce non-être, c'est la corruptibilité, cette aptitude au moins-être, cette ouverture sur le néant. Ce qui disparaît ainsi, c'est proprement la non-valeur : tout ce qui dans l'homme, — et répétons-le sans cesse dans l'homme tout entier, corps ou chair, âme et esprit—, tout ce qui avait une réalité positive, participait à la classe des biens, *bona*, tout cela, épuré de ce qui pouvait y être associé d'imparfait, entre dans l'éternel, comme l'argent épuré au creuset du fondeur, comme le bon grain séparé de la balle, comme l'ivraie du bon grain.

aux fidèles, désignés comme « fils » ou « enfants de Dieu » aux vv. 19 et 21 : *Expos. Ep. ad Gal.* 63 ; *Enarr. in Ps.* 125, 2 ; 118, s. 12, 1.

Certe exégèse anti-cosmique, que, seul parmi les Pères, saint Ephrem partage avec lui, s'explique, chez Augustin, par la polémique anti-manichéenne : il ne veut pas étendre le sens de *creatura* à l'univers matériel de peur qu'on pense, comme les manichéens, qu'arbres ou pierres peuvent se lamenter : *Quar. propos. ex Ep. de Rom. expos.* 53.

98. *Isaïe* 65, 17-19 ; 66, 22.

99. *Apoc.* 21, 1 ; cf. *II Pierre* 3, 13.

100. *Cité de Dieu* XX, 14-18 ; Le même thème affleure, en allusions rapides, dans : *De uera relig.* 23 (44) ; *Conf.* VII, 21 (27) ; *De doct. Christ.* III, 34 (49) ; *Retract.* I, 3, 2 ; 4, 2 ; *De haeres.* 67.

101. *Cité de Dieu*, XX, 16.

102. *Id.* XX, 14.

103. *Id.* XXII, 29, 6.

De ce point de vue, la transfiguration eschatologique, loin d'appauvrir, vient nous combler. Les vraies valeurs humaines n'y sont pas seulement conservées, maintenues, elles sont désormais pleinement réalisées : à l'intérieur de notre expérience terrestre ces valeurs en effet, — qu'elles s'appellent ravissement esthétique, amour humain, expérience des choses divines —, ne sont jamais vécues qu'à l'état inchoatif et précaire. C'est là l'expérience douloureuse qu'a bien su enregistrer le message prophétique de nos poètes, ainsi Hölderlin :

Ce n'est que pour de courts instants que l'homme peut supporter la plénitude divine ; après, la vie n'est plus que le rêve de ces instants¹⁰⁴.

Vérité qu'à sa manière la Sagesse antique avait déjà su entrevoir et exprimer. Saint Augustin consacre de longs développements à évoquer la variété des misères qui remplissent la vie de l'homme¹⁰⁵, — tableau sinistre qui fait apparaître, comme dans une gravure en creux ou sur un négatif photographique, l'aspiration pathétique au bonheur qui remplit le cœur des hommes. Le lecteur d'aujourd'hui est parfois surpris, sinon choqué, par le ton rhétorique de tels chapitres : il est bien vrai que saint Augustin ne fait là que développer un lieu commun de la diatribe classique, — c'est le thème n° 75 du catalogue Oltramare¹⁰⁶ —, mais cela signifie seulement que la prédication cynico-stoïcienne, de Télès à Sénèque, avait déjà su jeter un regard sincère et profond sur la situation douloureuse de l'homme dans cette vie terrestre ; pourquoi saint Augustin aurait-il hésité à lui emprunter ce tableau désenchanté et véridique ? Ces philosophes avaient bien su voir que l'homme était fait pour le bonheur et qu'il ne le trouvait pas ici-bas. Ce bonheur, cette *beata vita*, que toute la philosophie hellénistique s'était vainement acharnée à définir et à poursuivre (qu'on se souvienne des deux cent quatre vingt huit définitions du souverain bien d'après Varron dont saint Augustin dresse ironiquement l'inventaire au début du l. XIX de sa *Cité de Dieu*), Dieu l'accordera aux saints ressuscités dans leurs corps immortels et spirituels¹⁰⁷.

Mais s'il est possible de se risquer à tracer par conjecture un tableau de ce que sera une telle *felicitas*¹⁰⁸, ce ne peut être que par extrapolation à partir des biens auxquels Dieu nous a déjà permis de goûter dans cette vie terrestre, — car c'était déjà des biens, des valeurs véritables. Nous l'avons vu pour la beauté physique : c'est vrai naturellement a fortiori

104. Dans l'épigramme *Brot und Wein*, v. 114-115 : Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch./Traum von ihnen ist darauf das Leben.

105. *Cité de Dieu* XXII, 23-24 ; *Serm.* 241, 4 (4).

106. A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève 1926.

107. *Cité de Dieu*, XXII, 29.

108. *Id.* XXII, 21, 30.

pour la beauté morale ; au physique comme au moral règneront alors l'harmonie, la paix, — cette *pax* que saint Augustin a magnifiquement mise en valeur au l. XIX de la *Cité de Dieu* —, paix au dedans de nous-mêmes, paix dans nos rapports avec les autres hommes (car la vie de la cité bienheureuse est une vie de société¹⁰⁹ : rien de plus contraire à la conception augustiniennne que d'imaginer chaque âme reliée, en quelque sorte à titre privé, par fil direct avec Dieu, en ignorant les autres : n'oublions pas que nous sommes et resterons membres les uns des autres, pour former un même corps, celui du Christ dans sa plénitude), — la paix enfin envers Dieu¹¹⁰.

Et dans cette réconciliation totale, nous pourrons alors exercer dans sa plénitude notre liberté, la vraie, celle à laquelle toute sainteté, qui l'entrevoit à la limite comme possible, ne cesse d'aspirer : non plus la liberté chèrement acquise de pouvoir ne pas pécher, mais celle par laquelle nous participerons à la liberté divine, la liberté de ne même pas pouvoir pécher¹¹¹. Libres à l'égard du mal, nous deviendrons disponibles, n'étant plus comme dévorés par des occupations pénibles ou inutiles. Disponibles mais actifs : il n'y aura plus alors ni paresse ni ennui¹¹² ; c'est donc que l'exercice, l'activité, l'intérêt porté au travail, est un bien par lui-même. Occupés mais à quoi, sinon à l'amour, à la vision de Dieu (sera-ce en ce corps aussi, sans le corps, Dieu le sait¹¹³), à la contemplation, à la louange¹¹⁴. Cette vie éternelle, saint Augustin aime à l'appeler le grand sabbat, *maximum sabbatum*¹¹⁵, mais hâtons-nous d'ajouter que cette image évoque pour lui surtout la notion de temps consacré (« où nous serons remplis de sa bénédiction et de sa sanctification ») plutôt que la notion de repos, au sens où, dans le vocabulaire latin, celui-ci, *otium*, s'oppose à l'activité, *neg-otium*. Il faut le souligner car certains, pour mieux exalter la conception dynamique que se font de la vie éternelle tel des Pères grecs comme Grégoire de Nysse¹¹⁶, sont trop portés à déprécier saint Augustin, comme s'il nous offrait une théologie pour intellectuels fatigués et décadents, aspirant à être déchargés de labeur et d'effort pour ne viser qu'au repos.

109. *Id.* XIX, 5.

110. *Id.* XIX, 10-11 ; 13. S. Augustin réunit bonheur personnel de chaque ressuscité et bonheur universel de l'Église entière ; il se sert pour l'exprimer de l'image de l'*holocauste* (achèvement parfait, purification par le feu, oblation totale à Dieu) : *Quaest. in Heptat.* VII, 49, 25 ; *De diu. quaest.* 83, qu. 67, 6 ; *Enarr. in Ps.* 65, 18, 20 ; 64, 4 ; 50, 23.

111. *Cité de Dieu* XXII, 30, 3.

112. *De catech. rud.* 25, (47) ; cf. *Serm.* 255, 7 (7).

113. *Cité de Dieu* XXII, 29, 1-6.

114. *Id.* XXII, 30, 1.

115. *Id.* XXII, 30, 4 ; v. aussi XI, 8 ; *Conf.* XIII, 35 (50)-36 (51) ; *Enarr. in Ps.* 92, 1 ; *De Gen. ad litt.* IV, 14 (25) ; *Serm.* 270, 5.

116. Ainsi H. URS VON BALTHASAR, *Présence et Pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, p. 123-132, « Transposition du Devenir » : « C'est le mystère de la *Présence* qui n'a jamais fini de *venir*... »

Oui, il est bien vrai que les images en quelque sorte terminales se pressent sous la plume de saint Augustin pour évoquer cette réalisation eschatologique de la destinée humaine : ce sera l'*Amen*¹¹⁷, le oui éternel, l'*Alleluia*¹¹⁸, la Dédicace¹¹⁹, couronnement de l'Église éternelle, — mais encore une fois ce stade final est un stade actif, repos certes mais non vacuité, repos par rapport aux accablantes servitudes terrestres, mais rempli de cette activité qui s'appelle contemplation, amour, louange (c'est sur un sortite construit à partir de ces thèmes que s'achève le dernier livre de la *Cité de Dieu*)¹²⁰.

Nous débouchons sur une conception en quelque sorte liturgique de la vie éternelle : nous rejoindrons les chœurs des Anges, nos concitoyens dans la Cité de Dieu¹²¹, comblant, et peut-être au delà, les vides causés par la défection des mauvais Anges¹²². Comme toujours, pour exprimer la plénitude de sa pensée religieuse et tout le lyrisme de son cœur chrétien, saint Augustin s'efface derrière les versets inspirés de l'Écriture sainte : « Heureux ceux qui habitent ta Maison, ô Seigneur, ils te loueront éternellement »... « Ils chanteront éternellement les miséricordes du Seigneur »¹²³.

Parvenue à ce sommet, la théologie de saint Augustin pose un dernier défi à la conscience moderne si anxieuse, nous l'avons rappelé, de récupérer, de garantir ses chères valeurs humaines ; elle nous force à poser la question : Que sont ces valeurs ? Quelles sont les vraies valeurs humaines ? La réponse, du point de vue augustinien, est aisée mais ses conséquences pratiques se révèlent infinies. Comme toujours chez les Pères, comme dans toute vraie théologie, la théorie s'oriente vers la *praxis*, et la spéculation s'épanouit en spiritualité. Les vraies valeurs humaines sont ces valeurs spirituelles sur lesquelles nous avons débouché pour finir : contemplation, louange, amour. Si l'homme est véritablement cette créature faite pour Dieu, capable de Dieu (qu'il soit permis d'emprunter une métaphore à la géométrie), quand donc réalise-t-il le plus son être, quand donc est-il le plus réellement humain, sinon quand déjà il oriente sa vie, — entendons sa vie terrestre, la plus actuelle —, vers cet idéal de vie consacrée et liturgique qui sera la vraie vie, la vie céleste, la vie éternelle ?

« Qui veut sauver sa vie la perdra » : il faut mesurer la portée de cet avertissement solennel de l'Évangile dont la forme paradoxale, provo-

117. *Serm.* 362, 28 (29) : « Tota actio nostra Amen et Alleluia erit ».

118. *Serm.* 243, 9 (8).

119. *Cité de Dieu* XV, 19 et les trois *Serm.* 336-338 *in dedicatione ecclesiae*.

120. *Cité de Dieu* XXII, 30 : « Ibi uocabimus et uidebimus ; uidebimus et amabimus ; amabimus et laudabimus : ecce quod erit sine fine ».

121. *Id.* XII, 9, 2.

122. *Enchiridion* 9 (29) ; *Cité de Dieu* XXII, 1, 2. C'est l'analogie d'un chœur, — divers mais harmonieux —, qui permet le mieux de comprendre l'inégalité des élus : *Enchir.* 23 (90).

123. *Ps.* 83, 5 et 88, 1, cités dans ce dernier chapitre de la *Cité de Dieu* XXII, 30.

catrice, risque trop souvent de voiler l'urgence. Ce n'est pas en s'accrochant désespérément à l'éphémère, au passager, au caduc que l'homme peut satisfaire les exigences les plus profondes de sa nature. Ce qui compte, ce qui doit compter pour lui, ce sont les valeurs qui déjà anticipent sur l'éternel. Or ces valeurs sont mêlées intimement à l'expérience quotidienne. Dans son dernier livre de mémoires, Simone de Beauvoir s'efforce d'atteindre à une sorte de sérénité stoïcienne, maintenant que l'âge venu et le poids de la vie l'affrontent avec le problème du vieillissement et de la mort ; parvenue à sa dernière page (page admirable par l'évocation qu'elle contient des « valeurs humaines » qu'a pu connaître cette existence si intensément vécue : « Je pense avec mélancolie à tous les livres lus, aux endroits visités, au savoir amassé et qui ne sera plus ». Toute la musique, toute la peinture, toute la culture, tant de lieux : soudain plus rien...), elle laisse échapper une fois, — comme ἀνάστασις une fois aussi, nous l'avons vu, est tombé sous la plume de Plotin —, le mot qui résume toute l'espérance chrétienne, celui de résurrection. L'évocation des scènes ou des paysages splendides, par elle vécues ou contemplées, s'achève en effet par ces mots : « ... le hêtre pourpre, les nuits blanches de Leningrad, les cloches de la Libération, une lune orange au-dessus du Pirée, un soleil rouge montant au-dessus du désert, Torcello, Rome, toutes ces choses dont j'ai parlé, d'autres dont je n'ai rien dit, — nulle part cela ne ressuscitera... »¹²⁴. Le mot lui a peut-être échappé par mégarde, mais quelle signification ce terme technique de notre théologie ne se trouve-t-il pas recevoir dans ce contexte !

Rien de cela ne ressuscitera ? C'est vrai si ce paysage a servi de cadre à quelque débordement impardonnable de passion, si ces épisodes du passé sont liés à l'effervescence de notre orgueil, de l'avidité, du mensonge, du péché. Mais chaque fois que ce paysage, parce qu'il était beau et que notre cœur épanoui s'y retrouvait heureux, a été pour l'âme sanctifiée l'occasion d'un sacrifice de louange, et de même chaque fois, pour cette musique qui n'aura pas servi d'aliment à la concupiscence mais aura, en faisant taire le tumulte des images et des pensées, rétabli en nous le silence intérieur qui permet l'attente et la rencontre de Dieu, et de même chaque fois, pour toute expérience esthétique réellement profonde et de même pour tout amour humain... : alors au contraire rien de tout cela ne sera perdu.

La vie la plus humaine, la plus riche de valeurs n'est pas celle du malheureux pécheur abandonné au fil de ses capitulations, mais au contraire la vie la plus sainte, la plus spirituelle. Vie d'ascèse au premier chef, — puisque de toute façon « cette maison nous allons la quitter »¹²⁵ —, mais qui, dès maintenant, débouche sur la contemplation et la louange, anticipation du jour qui n'aura pas de fin. Éclairés par tout ce qui précède nous pouvons maintenant reprendre ce verset de l'Évangile qui, semblait-il, nous posait

124. S. DE BEAUVOIR, *La force des choses*, Paris 1963, p. 686.

125. Pour citer à nouveau le même lied d'Olivier Messiaen.

pour commencer un problème ; oui, c'est vrai, littéralement vrai : « Cherchez premièrement, — cherchez dès maintenant en toutes choses —, le royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses, toutes ces valeurs vous sont assurées de surcroît ».

A ce niveau toutes les écoles spirituelles se rejoignent : la fréquentation de saint Augustin ne nous enferme pas dans un « latinisme » ombrageux et exclusif (il importe de le souligner pour finir à l'heure oecuménique que vit en ce moment l'Église) : la sagesse qu'il nous enseigne ne diffère pas en profondeur de celle des grands spirituels de l'Église d'Orient (qui d'ailleurs parmi les lecteurs des *Confessions* pourrait oublier le rôle qu'a joué pour lui à un moment décisif, à la veille de sa conversion, la rencontre de la *Vie de saint Antoine*, le premier des Pères du désert ?) : tout le monachisme oriental n'est-il pas orienté lui aussi vers l'ἰσαγγελος βίος, anticipation et prémices de l'*immutatio angelica* ?

Henri Irénée MARROU
 en collaboration
 avec Anne-Marie La BONNARDIÈRE