

LA MORALE
DE
SAINT AUGUSTIN

PAR

Bernard ROLAND-GOSSELIN

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS



PARIS
MARCEL RIVIÈRE, Éditeur
31, rue Jacob et 4, rue Saint-Benoist

—
1925

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2020.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

LA MORALE
DE
SAINT AUGUSTIN

DU MÊME AUTEUR

Prières et Méditations Bibliques. 3^e édition. 1 vol.
in-16. 200 pages. Paris, Beauchesne, 1917.

L'Habitude. 1 vol. in-16. 150 pages. Paris, Beauchesne,
1920.

*A la Mémoire
de mon Père et de ma Mère*

PRÉFACE

Dans son bref Saepe numero considerantes Léon XIII écrivait : « Augustin est le premier des docteurs qui ait conçu et amené à sa perfection la philosophie de l'histoire. Après lui, ceux qui méritent d'être mentionnés ont eu soin de le prendre pour modèle. Par contre, ceux qui se sont écartés de la voie tracée par un tel guide, ont été entraînés loin du vrai par de multiples erreurs, parce qu'en parcourant les évolutions et les phases des sociétés il leur a manqué la connaissance des causes qui régissent l'humanité (1). »

Si l'on admet que ce qui gouverne les hommes ce sont leurs passions et leurs idées, leurs coutumes et leurs institutions, et l'ordre qu'en ces choses ils mettent ou ne mettent pas, on conclura qu'un métaphysicien de l'histoire doit être un maître en science morale.

De la morale de Saint Augustin on a tenté de dégager ici les principes fondamentaux avec leurs applications les plus générales. On s'est tenu à un exposé synthétique, en relation constante avec la chronologie des ouvrages et les Retractationes. Les sources, la formation, le développement de la pen-

(1) *Lettres Apostoliques de Léon XIII. Paris, Bonne Presse. Tome I, p. 209.*

sée du Docteur Africain, tous ces problèmes ont été délibérément laissés de côté. Une exception a paru nécessaire pour le droit de propriété. Au risque de faire la part trop large à une question secondaire, il importait d'éclaircir une conception souvent mal interprétée en la replaçant dans son milieu historique, philosophique et religieux.

Les pages qui suivent ont été amorcées à l'École pratique des Hautes Etudes (Section des Sciences historiques et philologiques), sous la direction avérée d'un maître vénéré et regretté, M. Thévenin, avec le concours amical de M. Arquillière, professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Institut Catholique de Paris, et de M. Le Bras, professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Strasbourg. Elles atteindraient leur but si elles éveillaient ou réveilleraient, en quelques esprits et en quelques âmes, le désir de lier commerce intime avec l'un des génies les plus humains et les plus religieux dont ait vécu l'Occident, et qu'il aurait intérêt à ne pas laisser tomber en oubli (2).

(2) Les références indispensables ont seules été indiquées. Elles renvoient à l'édition des Bénédictins, qu'il est bon, pour les textes douteux, de confronter avec le Corpus de Vienne.

INTRODUCTION

La méthode de Saint Augustin

La morale est la science du bien et du mal. Elle a pour fin la connaissance et la conquête de l'Être souverain (1).

Pour aboutir, deux voies lui sont ouvertes : la raison et l'autorité.

Certains philosophes se targuent d'arriver au vrai et au bien avec la seule raison. La vie leur inflige un démenti constant (2). Il n'est rien de plus facile à dire et à se persuader qu'on a trouvé la vérité. En fait, c'est d'une difficulté extrême.

L'analyse de la connaissance montre la coopération de la raison et de l'autorité dans la science, au sens large du mot.

L'homme entre en relation avec les choses de différentes manières. Il atteint les unes par les sens (*sensu*), comme la couleur, le son, l'odeur, la saveur, la chaleur. Il voit les autres par l'intuition de l'esprit (*mentis intuitu*), comme la volonté, la

(1) II. *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, I, 1.

(2) *De utilitate credendi*, I, 1, 2 ; VIII, 20.

mémoire, l'intelligence. Mais il lui reste un moyen de connaître dont il ne peut se passer, c'est la foi, basée sur l'autorité du témoignage.

Si l'on ne croyait à rien en dehors de l'expérience sensible et intellectuelle, comment saurait-on qu'il existe des villes où l'on n'est jamais allé, que Rome a été fondée par Romulus, Constantinople par Constantin? Comment découvrirait-on ses père et mère? Et mille autres cas, où il ne vient à personne l'idée de mettre en doute la parole d'autrui.

La science est donc composée de choses vues et de choses crues. (*Constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis*).

Dans les choses que nous voyons ou que nous avons vues, nous sommes nous-mêmes témoins. Dans les choses que nous croyons, nous donnons notre adhésion à des témoignages extérieurs, oraux ou écrits, dignes de foi.

Comme la science appartient à l'esprit et que la croyance est une partie de la science, la croyance vraie est une vue de l'esprit (*recte credita videre mente dicamur*). Quand elle s'appuie sur le témoignage de Dieu, elle est à l'abri de toute erreur (3).

Mais ce que l'on tient par la foi, il n'est pas défendu de chercher à l'éclairer par la raison. Entre croire et savoir, au sens strict du mot, il y a de la distance. (*Non dubitemus dicere scire nos, et quod percipimus nostri corporis sensibus, et quod fide dignis credimus testibus, dum tamen inter hæc et illud quid distet intelligamus*) (4).

(3) *Epistola* CXLVII, 4 à 12; XV. *De Trinitate*, XII.

(4) I. *Retractationum*, XIV, 3.

Loin de nous la crainte que Dieu haïsse la raison, par quoi il nous a donné la prééminence sur la création. Loin de nous la pensée que la foi puisse reléguer ou négliger la raison, sans laquelle nous n'aurions pas même le pouvoir de croire. Que dans certains dogmes qui regardent le salut et que nous ne percevons pas par la raison — un jour nous en serons capables — la foi précède la raison pour l'aider à supporter la lumière de la grande Raison, cela est encore de la raison. « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » (5), dit le prophète.

Il distingue par là la foi de la raison et nous conseille de croire d'abord, pour pouvoir ensuite comprendre ce que nous croyons. Agir ainsi lui apparaît raisonnable. Si donc il est raisonnable que pour les vérités au-dessus de l'intelligence la foi précède la raison, sans nul doute la raison qui le persuade, toute infime qu'elle soit, précède elle-même la foi.

Il est, de plus, certaines choses auxquelles nous n'ajoutons pas foi lorsqu'on nous les dit, que nous croyons lorsqu'on nous en explique la raison. Des gens refusent de croire aux miracles, parce qu'ils ne voient pas la raison pour laquelle Dieu les fait. Ils y croient si on leur montre que le miracle est rationnel et qu'il sert à aviver le sentiment de la présence de Dieu, émoussé par l'habitude des merveilles de la nature. La foi et la raison s'entr'aident. La foi prépare l'esprit à l'intelligence, la raison l'y achemine. Que l'on n'objecte pas les anathèmes du Christ contre la sagesse humaine. Les philosophies condamnées, ce sont

(5) *Isaïe*, VII, 9.

celles qui s'évanouissent dans le monde sensible, sans un regard pour le monde intelligible. Les philosophes rejetés, ce sont ceux qui ne veulent pas que la sagesse de Dieu soit plus sage que la sagesse des hommes. Certes, à la fausse raison l'on doit préférer la croyance vraie, même incomprise. Mieux vaut croire la vérité sans la voir que prendre le faux pour le vrai. Il n'en reste pas moins que celui qui arrive à l'intelligence de sa foi est dans une condition meilleure que celui qui en est encore à désirer comprendre ce qu'il croit. Et ne même pas désirer comprendre ce que l'on croit, c'est méconnaître le rôle de la foi qui, par l'espérance et par la charité, conduit à l'éternelle vision. Il faut aimer beaucoup l'intelligence (6). C'est le don de Dieu au-dessus duquel il ne reste plus que Dieu lui-même (7).

Il en résulte que tout ce qui est vrai est nôtre, foi et raison. La parole de Dieu, consignée dans la Sainte-Ecriture et interprétée par l'Eglise, est la règle infaillible de notre foi. La raison, nous la récoltons de partout. Nous ne redoutons pas les philosophes. Comme Moïse et les Pères nous en ont donné l'exemple, nous les revendiquons dans la mesure où ils peuvent servir nos croyances, nous les combattons pour le reste. Plusieurs d'entre eux, avec l'aide divine, ont découvert de grandes choses, l'existence d'un Dieu-Providencé, vivant, immuable, intelligent, intelligible, sage et auteur de la sagesse; d'une vérité fixe et incorruptible, source de toutes les raisons créées. Les meilleurs

(6) *Epist.* CXX, 2 à 14. — *Intellectum valde ama.* 13.

(7) *In Joannis evangelium*, XXIII, 6; XXVII, 5; XL, 5. — *De Civitate Dei*, XXII, 24. — I. *De Trinitate*, I, II. — XII. *Ibid.*, XIV et XV.

ont enseigné avec force argumentations l'immortalité de l'âme et il ne leur a manqué que la foi au Médiateur pour triompher de leur impuissance intellectuelle et morale (8).

Cette utilisation des doctrines doit avoir une mesure. Volontiers nous laissons à leurs investigations les physiciens grecs. Pour un chrétien, il n'y a pas grand dommage à ignorer la force et le nombre des éléments, le mouvement et les éclipses des corps célestes, la nature des espèces animales, végétales et minérales, les temps et les espaces, les vents et les tempêtes, et combien d'autres secrets que ces savants, plus riches d'opinions que de science, se glorifient d'avoir trouvés. Quand nous prenons plaisir à entendre ce vers de Virgile :

« *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* »

nous n'imaginons pas que le bonheur nous puisse être apporté par la connaissance des causes physiques qui meuvent l'univers. Ce qu'il nous est bon de connaître, ce sont les causes du bien et du mal. Elles se ramènent toutes à deux : l'âme et Dieu (9).

Dans la recherche de la vérité, l'ordre naturel exige que l'autorité précède la raison. La raison paraîtrait infirme, si après s'être posée elle-même, elle faisait appel à l'autorité. De fait, obscurci par des habitudes vicieuses, l'esprit humain est incapable de fixer un regard clair et sincère sur la raison. Il est salutaire que l'humanité chance-

(8) *De Doctrina christiana*, XL, 60, 61. — Ep. LXXXII, 13. — III. *Ps.* XXXVI, 20. — *De Civitate Dei*, I, 36 ; VIII, 5 à 13 ; XXII, 27. — XIV *De Trinitate*, XIX, 26. — XIII. *Ibid.*, IX.

(9) *Noverim me, noverim te.* II. *Soliloq.*, I, 1. — *Enchiridion*, IX, 3 ; XVI, 5. — V. *Confessionum*, III et IV. — VIII. *De Trin.*, VII, 11.

lante se dirige vers la lumière à l'ombre de l'autorité. Mais lorsque l'on a affaire à des adversaires qui sentent et parlent et agissent contre l'ordre naturel, et dont la maxime suprême est qu'il faut rendre raison de tout, l'on doit en passer par leur méthode, si mauvaise soit-elle. C'est imiter la mansuétude de Jésus-Christ, qui a pris sur lui le mal de la mort pour nous en délivrer (10).

Le traitement dont use avec une ineffable bonté la Providence pour guérir les âmes, est admirable en ses degrés et en ses développements. L'autorité sollicite la foi et prépare l'homme à la raison. La raison conduit à l'intelligence et à la connaissance. Mais l'autorité ne peut se séparer de la raison qui juge l'autorité. Et la vérité connue clairement par la raison devient elle-même la plus haute autorité. La foi est la première dans l'ordre du temps, non dans l'ordre de la valeur. Elle est un remède et une vertu. L'intelligence en est le fruit et la récompense (11).

II

Pour atteindre la vérité, il ne suffit pas d'avoir des instruments. Si l'œil n'est pas sain, il ne voit pas le soleil. La lumière intelligible ne se découvre qu'aux intelligences pures et aux cœurs aimants. Les idées sont certaines formes princi-

(10) I. *De mor. Eccl.*, II, 3.

(11) *De vera Religione*, XXIV, 45 ; XXXI, 52. — *De utilitate credendi*, IX, 21, à XVII, 35. — *In Joan. evang.*, XXII, 2 ; XXVII, 7, 9 ; XXIX, 6 ; XXXVI, 7 ; XL, 9 ; XLIV, 3 ; XLV, 7 ; XLVIII, 1 ; XLIX, 8. — XV. *De Trin.*, II, 2. — IV. *Ibid.*, XVIII. — IX. *Ibid.*, I. — Est in nobis quædam docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adjuvat infirmitatem nostram. *Ep.* CXXX, 28. — Non parva pars scientiæ est scientiæ conjungi. II. *Ps.* XXXVI, 2.

pales, certaines raisons fixes et immuables des choses, éternelles, permanentes, contenues dans l'intelligence divine. Comme elles n'ont ni commencement ni fin, elles servent de type à tout ce qui commence et à tout ce qui finit. Seule peut les contempler l'âme raisonnable, avec cette portion d'elle-même qui fait son excellence : la raison et l'esprit, sorte d'œil intérieur et clairvoyant (*quasi oculo suo interiore atque intelligibili*). Encore pas toute âme raisonnable, mais celle qui par sa sainteté a le regard limpide et serein, celle qui se modèle sur l'objet de sa contemplation. Plus elle est innocente, plus elle est proche de Dieu. Plus elle adhère à lui et plus elle l'aime, et plus Dieu l'inonde de cette lumière intelligible qui la rend souverainement heureuse (12). Sans la pureté on peut bien être savant. Il est impossible d'arriver à la sagesse.

La foi joue un double rôle : elle conduit la raison à l'intelligence, elle purifie le cœur et l'ouvre à la charité. Elle est un don gratuit de Dieu, qui se plaît à enrichir les humbles et à appauvrir les orgueilleux. Voilà pourquoi, en dernière analyse, le plus court chemin pour aller au vrai, c'est l'humilité. Au jeune païen Dioscore, imbu de philosophie grecque, Saint Augustin écrit : « Pour saisir la vérité, avant tout il faut la pieuse soumission au Dieu qui a vu l'incertitude de nos pas et nous a lui-même tracé les voies. La première est l'humilité, la seconde l'humilité, la troisième l'humilité. Ce n'est pas qu'il n'y en ait d'autres.

(12) *De 83 Quæstionibus*, XLVI. — *De Doctrina christiana*, I, 10. — *Mores perducunt ad intelligentiam. In Joan. ev.*, XVIII, 7.

(13) I. *Retract.*, IV, 2. — *Ps.* XXXV, 1.

Mais si l'humilité ne précède, n'accompagne, ne suit toutes nos entreprises, l'orgueil nous arrachera tout de la main. A qui le pressait sur les règles de l'éloquence, Démosthène avait l'habitude de répondre : la première est la prononciation, la seconde la prononciation, la troisième la prononciation. A toutes les questions sur les moyens d'arriver à la sagesse il n'y a qu'une réponse : l'humilité. Et comment ne pas être humble quand on songe aux délires d'opinions des plus grands philosophes, quand on voit le genre humain prêter l'oreille à leurs extravagances ? Puisque telle est la cécité d'esprits alourdis par une chair de péché, pourquoi ne pas se soumettre humblement à celui qui a été conçu par la Vérité même et qui la représente en personne sur la terre, au Christ et à son Eglise, pôle unique où sont concentrées toute la force de l'autorité et toute la lumière de la raison, pour le salut de l'humanité (14) ? »

L'humilité fortifie la charité, l'orgueil l'éteint. (*Superbia extinguit caritatem. Humilitas roborat caritatem. Ubi humilitas, ibi caritas*) (15). Or sans charité, pas de science féconde. Sans doute on ne peut aimer ce qu'on ignore entièrement. Mais la connaissance la plus chétive se perfectionne et s'amplifie par l'amour. (*Non diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantulumcumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur*) (16). C'est

(14) *Epist. CXVIII*, 22, 31, 32. — Totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una ejus Ecclesia, recreando atque reformando humano generi, constitutum est, 33. — VII. *Confessionum*, XVIII, 24, à XXI, 27. — I. *De Mor Eccl.*, XVIII, 33.

(15) *In Epistolam Joannis, prologus*, I, 6.

(16) *In Joan. ev.*, XCVI, 4.

l'Esprit-Saint lui-même qui le diffuse en nos âmes et se fait sans images et sans paroles notre maître intérieur. L'intelligence aimante croît de jour en jour et éprouve sans cesse le besoin d'une nourriture plus abondante et plus substantielle, d'une lumière intelligible plus pénétrante (17). La vérité est mieux qu'une systématisation de concepts rationnels et de relations logiques. Elle est par essence la réalité subsistante, vivante, personnelle. Telle qu'une belle femme, elle ne livre sa très chaste beauté qu'à bon escient, au cœur qui brûle pour elle seule. La science est la connaissance des causes. Mais la cause des causes, c'est la volonté divine. Impudence risible que de vouloir percer les secrets de quelqu'un dont on n'est pas l'ami (18)! Qui oserait forcer l'amitié de Dieu? Elle est une grâce antérieure à tout mérite (19).

L'humilité et la charité, au service de la raison et de la foi, St. Augustin ne se contente pas de les prescrire en théoricien. Comme il a expérimenté que sans la foi la raison est impuissante (20), il sait par expérience que la sagesse requiert un cœur ardent et une âme d'enfant. Sa modestie intellectuelle n'a d'égal que sa passion de la vérité. Il ne craint pas d'affirmer qu'en philosophie il n'est qu'un petit garçon (21). En 412 il écrit à Marcellin : « Votre lettre pose une question sur un passage de mon *De libero arbitrio*. Je ne m'en

(17) *Ibid.* et XCVII, 1 ; XII, *Conf.* XI.

(18) I, *Sol.*, XIII, 22. I, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 4. *In Joan. ev.* XX, 1 ; LXXXV, 3 ; XI, *De Trin.*, XIV et XV, IV. *Ibid.*, XV, XVI, XVII, VII. *Ibid.* III, 6, VIII. *Ibid.* I, II, III.

(19) *In Joan. Ev.*, CXV, 4.

(20) *De Utilitate credendi*, I, 1, 2.

(21) *De Ordine*, V, 13.

mets pas en peine. Si mon opinion n'est pas raisonnable, après tout ce n'est que mon opinion, c'est-à-dire l'opinion d'un auteur qu'il n'est pas interdit de contredire. Je fais effort pour être de ceux qui écrivent à mesure qu'ils progressent et qui progressent à mesure qu'ils écrivent. Par imprudence ou par ignorance m'est-il échappé quelque erreur, il faut me pardonner et, si l'on me reprend, me féliciter d'avoir été repris. Celui qui soutient que je suis incapable de me tromper dans mes ouvrages prend une peine inutile. Il se fait le défenseur d'une mauvaise cause et moi-même je le condamne. Je n'aime pas que mes plus chers amis me croient plus que je ne suis. Si Dieu m'accorde la grâce de pouvoir, en un livre spécial, recueillir et montrer tout ce qui me déplait dans mes œuvres, les hommes verront alors que je ne fais pas acceptation de ma propre personne (22). » Et de ses *Rétractationes* rédigées à la fin de sa vie, Saint Augustin écrit : « Je révisai mes opuscules (*opuscula mea!*). Si, en eux, un propos m'offensait ou pouvait offenser les autres, je le réprouvais ou j'établissais, en le justifiant, le sens qu'on pouvait et devait lui donner (23). Devant certains problèmes ardues, le grand Docteur n'hésite pas à déclarer son incompetence, à faire appel, dit-il, à plus saint et plus intelligent que lui par la grâce de Dieu. Il préfère ne rien affirmer, pour apprendre à ceux qui le liront qu'il faut s'abstenir de questions dangereuses et ne pas se croire apte à tout (24).

(22) *Epist.* CXLIII, 2 à 5.

(23) *Epist.* CCXXIV, 2.

(24) XI. *De Genesi ad litteram*, IV, 6. — *De Civ. Dei*, XII, 15 ; XXI, 7. — II. *De Trinitate*, Prol. — III. *Ibid.*, Prol. — *Ep.* XLV, 4, 5, 6. — IX. *Ibid.*, I, 1. — I. *Ibid.*, III. — III. *Ibid.*, X, 21. — XV. *Ibid.*, II. — *In Joan. Ev.*, LIII, 7 et 8.

Pour lui, l'humilité n'est que de la probité intellectuelle. Si l'humilité conduit à la vérité, la vérité conduit à l'humilité. Illuminée par Dieu, l'intelligence humaine saisit de mieux en mieux sa propre contingence. Il est loyal et prudent de proclamer l'homme faillible, qu'il s'agisse de soi-même ou d'autrui. « J'avoue, écrit St. Augustin à Saint Jérôme, que je n'ai appris à accorder l'absence d'erreur qu'aux seuls livres canoniques. Quant aux autres auteurs, quelle que soit l'éminence de leur sainteté et de leur doctrine, je ne crois pas une chose vraie parce qu'ils l'ont estimée telle. Je la crois vraie s'ils me persuadent qu'elle est conforme à l'Écriture ou à la raison. Je suis bien convaincu que vous-même, mon frère, vous pensez comme moi, et vous ne voulez certainement pas qu'on lise vos livres comme ceux des Prophètes et des Apôtres. Ayez la bonté de me corriger fidèlement chaque fois qu'il sera nécessaire. Aux yeux de l'Église, l'épiscopat est supérieur au sacerdoce. Mais en beaucoup de choses, Augustin est inférieur à Jérôme. D'ailleurs nous ne devons dédaigner ni rejeter la critique d'un inférieur, quel qu'il soit (25). » (*Veritas propter seipsam diligenda est, non propter hominem aut propter angelum per quem annuntiatur*) (26). A un rude adversaire, dont il admire le talent, Saint Augustin déclare : « S'il est réel que c'est la raison qui vous meut, réfléchissez à ce que vous êtes, combien peu apte à comprendre la nature je ne dis pas de Dieu mais même de votre âme (27). »

(25) *Epist.* LXXXII, 3, 33.

(26) *Epist. ad Galatas expositio*, 4.

(27) *Contra Faustum*, XXXIII, 9.

Surtout l'humilité ouvre le cœur tout grand à l'amour. « Oh ! mes frères, communiez à mon désir. Aimons ensemble, ensemble soyons enflammés de la même ardeur, courons ensemble aux sources de l'intelligence. En Dieu est la fontaine de vie, la lumière intarissable. Pour voir cette lumière, un œil intérieur nous est préparé. Pour nous faire puiser à cette fontaine, une soif intérieure nous dévore. Désirons, désirons la sagesse. Soupçons après elle comme le cerf altéré soupire après l'eau vive. Tuons en nous tout ce qui est contraire à la vérité. » (*Interfice in te quidquid contrarium est veritati.*) (28)

III

Le genre humain a coutume d'estimer beaucoup la science des choses terrestres et célestes. Heureux qui préfère se connaître soi-même. Mieux vaut considérer son propre néant que suivre le cours des astres et ignorer où l'on va. Celui qui sous la chaude inspiration de l'Esprit-Saint s'éveille à l'amour divin, se méprise à la vue de ses infirmités, incompatibles avec la pureté du Dieu qu'il veut posséder. Il trouve de la douceur à pleurer, à supplier son Seigneur de lui faire miséricorde encore et encore, jusqu'à ce qu'il ait dépouillé toute sa misère par la grâce de l'unique Sauveur et Illuminateur du monde. Celui-là, la science ne l'enfle pas (29). Elle lui est une douleur, douleur de l'exilé qui désire sa patrie et son Dieu.

(28) *In Psalmum*, XLI, 2 et 3.

(29) *I. Cor.*, VII, 1.

Seigneur mon Dieu, si je suis de tes pauvres qui gémissent dans la famille de ton Christ, accorde-moi de rompre ton pain à des hommes qui n'ont ni faim ni soif de la justice parce qu'ils se croient dans l'abondance. Ce qui les rassasie, ce n'est pas ta parole qu'ils rejettent, ce sont leurs fantaisies. Certes, je sens quelles fictions sans nombre enfante le cœur humain. Qu'est-ce que mon cœur sinon un cœur humain ? Dieu de mon cœur, je t'en prie, que jamais dans mes écrits je ne donne mes imaginations pour des réalités. Quoique bien loin encore sur le chemin du retour, puissé-je, dans la mesure de mes forces, être l'interprète de la vérité, en suivant la voie divine frayée par l'humanité de ton Fils (30) !

(30) IV. *De Trinit. Prolog.*

PREMIÈRE PARTIE

L'ORDRE MORAL

CHAPITRE I

La Loi éternelle

I

La raison et la foi proclament que Dieu est, qu'il est véritablement et souverainement (1). Principe de toute règle et de toute mesure, de tout ordre et de toute harmonie, de tout nombre et de tout poids, il gouverne les créatures selon les lois les plus sages et les mieux appropriées. A l'homme il a donné l'existence de la pierre, la vie de la plante, la sensibilité de l'animal, l'intelligence de l'ange. Il veille sur lui comme il veille sur les purs esprits et sur les oiseaux, sur la fleur des champs et sur le grain de sable. Rien n'échappe à sa providence. Elle est le rayonnement dans l'univers de sa beauté intelligible et ineffable (2).

Cependant, à considérer les écueils et les orages d'ici-bas, à sonder la misère de l'humanité, il sem-

(1) I. *De Lib. Arb.*, XV, 39. — *De natura et gratia*, II, 2.

(2) *De natura boni*, I et XIX. — I. *Conf.*, VI, 9. — XI. *Ibid.*, IV, 6. — *De Civ. Dei*, V, 11 ; X, 14 ; XI, 4, 15 ; XXII, 24. — III. *De Lib. Arb.*, XIV, 40.

ble que le gouvernement du monde puisse à peine être attribué à un esclave. A telles enseignes que des philosophes croient nécessaire d'accorder ou que Dieu n'existe pas, ou qu'il n'étend pas son regard jusqu'aux limites dernières et infimes de la nature, ou qu'il est l'auteur responsable de tous les maux.

Mais l'intelligence proteste contre ces accusations impies. Elle se refuse à nier Dieu ou à mettre en lui de l'impuissance et de la méchanceté.

Qui serait assez aveugle pour n'apercevoir pas la raison et la puissance de Dieu par delà les confins de la puissance et de la raison humaine? Est-ce le hasard qui construit avec tant de minutie et de précision les membres des plus humbles animaux? Il est vrai qu'en face de l'impeccable organisation de l'insecte, la vie de l'homme, jouet des vicissitudes et de l'inconstance, est un problème. Mais le myope qui ne distingue qu'une pierre à la fois dans une mosaïque, sans pouvoir suivre le dessin qui en fait l'unité, est mal venu à blâmer l'ouvrier et à critiquer son œuvre. C'est le cas des petits esprits. Inaptes à saisir la coordination des choses, ils crient au scandale quand ils devraient s'en prendre à la faiblesse de leurs lumières.

La cause la plus générale de cette myopie intellectuelle, c'est que l'âme est une inconnue à soi-même. Pour enrichir sa pauvreté, elle se répand sur une foule d'objets et se disperse en ses sensations. Elle perd tout en voulant tout gagner. Un cercle, si large soit-il, n'a qu'un centre où tout converge et qui mesure également tous les points de la circonférence. S'en écarter, c'est rompre l'équilibre des lignes. L'âme se brise dans le multiple. En se rendant à soi-même, elle retrouve

son centre d'unité, elle comprend l'harmonie de l'un et de l'universalité qui en dérive.

Que tous les hommes s'unifient intérieurement, qu'ils ouvrent les yeux, et ils seront émerveillés de la beauté de l'univers. Du sommet des cieux aux plus intimes profondeurs de la terre, la chaîne ininterrompue des êtres invisibles et visibles, mortels et immortels, chantent chacun en son rang la gloire du Créateur, et répondent en chœur à qui les interroge sur leur splendeur et leur fécondité : « Ce n'est pas nous, c'est Dieu qui nous a faits. Bénissez Dieu ! » (3)

Dieu a tout créé, d'un seul coup (*omnia simul*). Comme la graine contient invisiblement l'arbre, au « *fiat lux* » le monde a surgi du néant, gros de tout l'avenir. Il portait en soi non seulement le ciel et le soleil, la lune et les étoiles, mais encore la terre et la mer, avec tous les êtres vivants que l'une et l'autre devaient produire, après les avoir renfermés en elles potentiellement et causalement (*potentialiter et causaliter*). (*Sicut matres gravidæ sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium* III De Trin. IX-16).

Dieu ne crée plus. Il meut toutes les créatures, qui déroulent dans le temps ce qui est comme involuté dans leurs enveloppes primordiales. (*In quibus operatur quotidie quidquid ex illis tanquam involucris primordialibus in tempore involvitur*) (4). Dans son cours le plus habituel, la nature a ses lois : (*Omnis iste naturæ usitatissimus cur-*

(3) I. *De ordine*, I, 1 à 4. — XIII. *Conf.*, XX, 28 ; XXVIII, 43. — *In Psalm.* CXLIV, 13. — *Undique omnia resonant Conditozem.* II. *Ps.* XXVI, 12.

(4) V. *De genesi ad litteram*, XX, 40, 41, 45. — VI. *Ibid.*, VI, 9 ; X, 17.

sus habet quasdam naturales leges suæ) (5). La vie obéit à des tendances déterminées. Les éléments matériels ont leur force propre et leur qualité, par quoi ils possèdent ou ne possèdent pas telle ou telle aptitude, telle ou telle activité. Ils sont comme la source originelle où tout s'engendre. Ils fixent et mesurent la croissance, l'épanouissement, la fin de chaque individu dans son genre. Cette évolution, le Créateur peut la diriger autrement que ne le comportent les raisons séminales, mais à condition qu'il ait déposé en elles la possibilité d'être modifiées par lui dans tel ou tel sens. Car sa puissance n'est pas téméraire. Elle est réglée par sa sagesse, qui ne fait produire à chacun que ce qui a été mis virtuellement en lui au jour de la création. (*Horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditæ atque concreatae*) (6). Le miracle n'est pas contre la nature, mais contre ce que nous connaissons de la nature. Dieu ne fait jamais rien contre nature, pas plus qu'il ne fait rien contre lui-même (7).

Dieu meut non seulement la nature mais encore les intelligences et les volontés. C'est sous son impulsion que pensent les esprits et qu'ils agissent librement. Cette activité première ne nuit pas aux causes secondes. Gouvernées, elles gardent le plein exercice de leurs mouvements. Elles ne peuvent être rien sans Dieu, mais elles sont bien elles-mêmes et pas Dieu. Loin d'annihiler les volontés, l'ordre des causes contenues en Dieu en assure le libre

(5) IX. *Ibid.*, XVII, 32.

(6) *Ibid.*

(7) *Contra Faustum*. XXV), 3, 4, 5. — III. *De Trin.*, II, 7, 8 ; V, VI, VIII.

jeu, puisque les volontés elles-mêmes font partie de l'ordre des causes (8).

Si les causes sont ordonnées par Dieu dans l'ordre du temps, elles le sont aussi dans l'ordre de la valeur. La Providence s'est d'abord soumise tout à elle-même. Elle a soumis ensuite la créature corporelle à la créature spirituelle, la créature irraisonnable à la créature raisonnable, la créature terrestre à la créature céleste, la créature féminine à la créature masculine, celle qui vaut moins à celle qui vaut plus, la moins bien pourvue à la mieux pourvue (9).

Au milieu des anges unis dans la paix et la charité, Dieu comme dans un temple saint préside aux destinées de l'univers. Par les motions très ordonnées des causes spirituelles et matérielles, il se répand dans tous les êtres et s'en sert selon l'immuable dessein de sa pensée. Sa volonté est la cause première et souveraine de toutes les espèces et de tous les mouvements. Dans l'immense république des créatures, rien de visible n'arrive, rien de sensible, qui n'ait reçu de la cour invisible et intelligible du roi très grand et très juste l'ordre ou la permission d'être (10).

La nature incréée, qui a fait toutes les autres natures et qui les gouverne, déploie l'histoire des siècles en un immense et sublime poème, dont l'inspiration obéit aux règles incorruptibles de la raison ou *loi éternelle*, qui veut l'ordre du monde et l'impose inviolablement. (*Lex aeterna est ratio divina*

(8) *De Civ. Dei*, V, 9 à 12 ; VII, 30.

(9) VIII. *De Gen. ad litt.*, XXIII, 44.

(10) III. *De Trin.*, IV, IX, 19.

(11) Est igitur natura non facta quae fecit omnes coeteras naturas. XIV. *De Trin.*, XII, 16.

vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans) (12).

II

Comment, dans un ordre parfait, expliquer la présence du mal et de la souffrance?

Dieu est le souverain bien, immuable et éternel. Tous les autres biens sont *par* lui, ils ne sont pas *de* lui. Car tout ce qui est de lui, c'est lui-même. Parce qu'il est tout-puissant, Dieu peut de ce qui n'existe absolument pas tirer des choses bonnes, célestes et terrestres, spirituelles et corporelles. Mais parce qu'il est juste, il n'a pas égalé ce qu'il a fait sortir du néant au Verbe qu'il a engendré de soi-même. Il n'en demeure pas moins que toute nature en tant que nature est un bien divin. Elle est définie par son mode, son espèce et son ordre. Selon que ces trois éléments sont grands, petits, nuls, le bien est grand, petit, nul.

Qu'est-ce que le mal? Rien autre chose que la corruption du mode, de l'espèce ou de l'ordre naturel. Une nature mauvaise c'est une nature corrompue. Mauvaise en tant que corrompue, elle reste bonne en tant que nature (13). Le mal n'est ni une nature ni une substance. C'est ce qui s'attaque à la nature et cherche à la détruire. Le mal tend à faire que ce qui est ne soit pas. Il est une privation.

Cette privation, cette corruption, imprime son sceau sur tout ce qu'elle touche. Par elle, l'être

(12) *Contra Faust.*, XXII, 27, 30, 61, 73. — *De Civ. Dei*, IX, 6, 22 ; X, 7, 12 ; XII, 5, 17, 18 ; XV, 25 ; XVI, 6 ; XIX, 12, 14, 15.

(13) *De Natura boni*, I, III, IV.

déchoit. Il doit renoncer à persévérer dans l'être, autrement dit à être, car être c'est persévérer. L'être souverain et par excellence est celui qui demeure en soi. L'être qui progresse ne change que pour tendre à l'être, c'est-à-dire à l'ordre. L'unité étant l'essence de l'être, plus l'être acquiert d'unité, plus il s'enrichit. Plus il perd d'unité, plus il s'appauvrit. L'ordre engendre l'unité donc l'être, le désordre engendre la multiplicité donc le non-être (14).

Si le mal détruisait dans une nature tout mode, toute espèce, tout ordre, elle disparaîtrait par le fait même. Mais, dans sa bonté, Dieu n'en laisse pas venir les choses à cette extrémité. Ce qui déchoit, il le règle de manière à lui faire occuper la place qui lui convient le mieux.

En résumé, une nature incorruptible, c'est le bien dans sa plénitude. Une nature corruptible, c'est un bien incomplet mais encore un bien, puisque la corruption n'est que l'amoindrissement d'un bien (15).

Les êtres sans raison ne sont heureux ni malheureux. Même les plus infimes tiennent de Dieu leur existence et participent au bien de quelque façon. Ils sont ainsi ordonnés que les faibles sont assujettis aux forts, les petits aux puissants. S'ils passent et disparaissent, ce mouvement incessant de naissance et de mort dégage une vraie beauté (16).

Pour nous en faire saisir quelque chose, Dieu nous a donné la musique ou la science de bien moduler. Un musicien de talent connaît la valeur des

(14) II. *De mor. Eccl.*, II, 2 ; IV, 6 ; VI, 8 ; VII, 9.

(15) *De nat. boni*, VI.

(16) *De nat. boni*, VII. — *De Civ. Dei*, XII, 4.

sons et mesure habilement leur durée, pour rendre harmonieuse l'éphémère mélodie d'un chant. Si, dans l'admirable cantique des choses qui s'écoulent, certaines durent plus que d'autres, c'est que dans sa prescience éternelle Dieu a voulu lui-même en régler l'harmonie (17).

Aux natures spirituelles, Dieu a accordé de ne pouvoir être corrompues contre leur gré. La seule condition est l'obéissance au Seigneur et l'adhérence à son incorruptible beauté. Par contre, la désobéissance engendre la corruption volontaire du péché, qui traîne avec soi la corruption nécessaire de la souffrance. Dieu est un tel bien et l'âme est si grande, qu'il n'est pas de vrai bonheur pour elle en dehors de lui. Déserter le souverain bien, c'est agir contre la nature et courir au malheur. Par le péché, les créatures libres ne sortent pas de l'ordre universel où la création entière est enclose. Elles échangent l'ordre bienfaisant de l'amour contre l'ordre rigoureux de la justice (18).

On objecte les épreuves des justes. En les voyant malheureux, beaucoup demandent quel profit ils ont à servir Dieu. Comme les autres et sans distinction, ils endurent les tribulations de la vie, les maladies, les pertes, les injures. Ils ont même à supporter davantage à cause de la parole de Dieu. En prêchant une doctrine importune aux pécheurs, ils s'exposent à leur haine et à leurs persécutions.

Il n'y a rien à répliquer, s'il n'existe pas de compensation dans l'au-delà. Quoique, même sans la perspective du ciel, bien des justes auraient plus de joie à souffrir pour la vérité que n'en ont les

(17) *Epist.*, CLXVI, 13.

(18) *De Nat. boni*, VII. — *De Civ. Dei*, XII, 3.

luxurieux à se plonger dans les ivresses de la volupté. Pourquoi sont-ils éprouvés ? C'est que l'affliction leur est utile. Depuis que l'homme a perdu la justice, la voie du salut n'est plus la même qu'au paradis. Les traitements sont différents pour conserver ou recouvrer la santé. La maladie réclame une médication pénible. Malade pour n'avoir pas obéi au premier précepte qui lui garantissait la vie éternelle, l'âme doit subir une seconde prescription douloureuse si elle veut retrouver le chemin de la justice. C'est ce qu'affirme la Sainte Ecriture : « Le Seigneur châtie celui qu'il aime et il flagelle celui qu'il reçoit parmi ses fils (19). »

III

Mais Dieu n'aurait-il pas pu, n'aurait-il pas dû créer un monde meilleur ?

L'univers n'est pas seulement organisé et gouverné d'une manière impeccable. Tout ce que la droite raison peut concevoir de parfait, la loi éternelle de Dieu l'a réalisé. Ce n'est pas la droite raison mais une imagination mesquine et jalouse qui réclame un monde où toutes les créatures seraient douées d'une égale perfection, sous prétexte qu'un moindre degré dans l'être est une imperfection. Parce que le ciel est sublime la terre est-elle méprisable ? Quelles richesses ici-bas, et quelle variété, qui épuisent toutes les conceptions humaines possibles et peut-être les dépassent ! Mais si, dans la nature, il est des choses qui peuvent échapper à l'esprit humain, dans l'esprit humain

(19) *Heb.*, XII, 6. — *De 83 Quæst.*, LXXXII.

il ne peut y avoir aucune idée, aucun rêve auquel le divin Artiste n'ait déjà donné corps dans la création. L'âme de l'homme est naturellement unie aux idées éternelles dont elle dépend. Lorsqu'elle prononce en toute sincérité : ceci vaudrait mieux que cela, si elle voit ce qu'elle dit, elle le voit dans les idées divines auxquelles elle est liée. Ses yeux n'en auraient-ils pas la preuve matérielle, à elle de croire que ce que la droite raison lui montre que Dieu a dû faire, Dieu l'a fait, puisque ce qu'elle conçoit, elle le conçoit dans les idées éternelles de Dieu d'après lesquelles tout a été fait.

De prétendus sages se plaignent que Dieu n'ait pas fixé dans le bien tous les êtres libres. Dieu force-t-il personne à pécher? Au plus haut des cieux règnent les anges qui n'ont jamais commis la moindre faute. Ces sublimes esprits jouissent de l'éternelle béatitude, qu'ils ont méritée par la volonté constante de demeurer dans la justice. Après eux, en un ordre inférieur, viennent les créatures qui ont prévarié et perdu leur bonheur, mais qui peuvent le reconquérir par l'humilité et par la pénitence. Moins élevées que les anges, elles surpassent à leur tour les âmes qui se sont abandonnées définitivement au péché. C'est Dieu dans son immense bonté qui a voulu ces ordres différents. C'est par amour qu'il a créé même les volontés qu'il savait devoir faillir et persévérer dans le mal. Un cheval vicieux ne vaut-il pas mieux qu'une pierre qui ne bronche pas faute de vie et de sensibilité? Celui qui use mal de la liberté est au-dessus de celui qui ne peut pas en user du tout. De même que l'on fait l'éloge d'un bon vin et que l'on blâme l'homme qui en abuse,

tout en préférant cet homme que l'on blâme au vin dont on fait l'éloge; de même, si on loue les créatures matérielles et si on censure ceux qui en font mauvais usage, doit-on considérer le criminel le plus avili supérieur aux biens qui ont servi à sa déchéance : non en raison de ses vices mais en raison de la dignité de sa nature.

Puis donc que l'âme la plus dégradée surpasse la lumière qui est le plus parfait de tous les corps, comment ne pas louer Dieu? Comment ne pas louer Dieu avec d'ineffables transports, lui qui a créé non seulement des âmes qui devaient persévérer dans les lois de la justice, mais encore des âmes qu'il prévoyait devoir tomber et demeurer dans l'iniquité, parce que, en même temps qu'elles serviraient à la vertu des justes, il savait qu'elles conserveraient toujours sur les plus belles créatures corporelles la préminence de la raison et de la liberté! Que si, dans la série des êtres matériels, depuis les chœurs des astres jusqu'aux cheveux de l'homme qui sont comptés, il y a, de degré en degré, un ordre et une beauté si parfaite qu'il serait impertinent de demander qu'est-ce ceci, à quoi bon cela; combien plus déplacée serait une telle question au sujet d'une âme, puisque, quelque déchet qu'elle ait éprouvé, elle reste infiniment supérieure au monde de la matière.

Mais, dira-t-on, puisque la misère humaine achève la perfection de l'univers, il manquerait quelque chose à cette perfection si l'homme était heureux. Or l'âme n'est malheureuse que dans la mesure où elle pèche; donc le péché est nécessaire à la perfection de l'univers. Comment alors Dieu punit-il avec justice le péché sans lequel la création demeurerait inachevée?

Il faut répondre que ce qui est nécessaire à la beauté de l'univers, ce ne sont ni le péché ni la souffrance, mais les âmes en tant qu'âmes. Le propre des âmes est de ne pécher que si elles le veulent, de ne souffrir que si elles pèchent. S'ils y avait souffrance sans péché, ce serait un désordre; mais le péché sans la souffrance serait un autre désordre. Le bonheur aux bons, le malheur aux méchants, tel est l'ordre parfait. Il est juste que la béatitude couronne la vertu; il est non moins juste que la peine répare le mal et fasse rentrer le désordre du péché dans l'ordre universel. Le châtement du vice est un hommage rendu et à la dignité de l'homme et à la perfection de l'art divin, dont le péché est la double dégradation. Que les censeurs le contemplent donc, cet art divin, par quoi tout a été fait, cette immuable et souveraine sagesse de Dieu qui ne donne à personne, pas même aux esprits purs, le droit de juger ses lois ni le pouvoir d'en triompher. Oui, l'âme humaine naît avec une dette à l'égard de Dieu. Elle ne peut s'exempter de payer ce qu'elle doit. Elle le fait en usant bien de ce qu'elle a reçu ou en perdant ce qu'elle a mal employé. Si elle ne s'acquitte pas d'une façon, ce sera de l'autre : justice ou déchéance, à son choix. Mais quoiqu'il advienne, elle reste insérée dans l'ordre nécessaire des choses, qui n'est autre que la loi de Dieu, éternelle et ineffable (20).

Que le mal concoure à l'harmonie universelle, la nature et la société le proclament à l'envi. Rien de plus révélateur à cet égard que les mœurs des

(20) III. *De libero arbitrio*, V, IX, XV. — *De Civ. Dei*, XII, 4 et 5.

animaux. Qui n'a jamais admiré un combat de coqs ? Les deux lutteurs sont aux prises, le cou tendu, les plumes hérissées. Quels rudes coups ils se portent et quelles parades pleines de ruses ! Chez ces animaux sans raison, pas un mouvement qui ne soit ordonné et qui ne trahisse le gouvernement d'une intelligence supérieure. Après la bataille, c'est la loi du vainqueur, son chant superbe, ses membres ramassés, comme pour publier d'une manière éclatante sa victoire et sa domination. En face, tous les signes de la défaite : une tête dépouillée, des cris rauques, une démarche honteuse. Est-ce donc remarquable que cette déchéance du vaincu ? Sans nul doute, car c'est elle qui donne à la beauté du combat son dernier achèvement.

Dans la société humaine, quoi de plus hideux qu'un bourreau, quoi de plus farouche et de plus cruel ? Cependant il est l'instrument nécessaire de la loi et sa place est marquée dans l'ordre de la cité. En soi, c'est un être malfaisant qui tue ses semblables ; au point de vue social, c'est un homme bienfaisant qui châtie des criminels. Quoi encore de plus repoussant, de plus méprisable que les femmes publiques et ceux qui en font commerce ? Qu'on les bannisse et les passions porteront partout le désordre ; qu'on leur accorde le rang de femmes mariées et le déshonneur et l'infamie envahiront le foyer conjugal.

Solécismes et barbarismes sont aimés des poètes et plutôt que de s'en priver ils les appellent figures et métaphores. En sevrer leurs poèmes serait en retrancher le meilleur condiment. Si l'on enlevait de la création tout ce qui dans le détail ap-

paraît défectueux, c'en serait fait de la sublime et grandiose harmonie de l'univers (21).

Gloire à l'ordre ! Il est l'empreinte de la main divine sur les corps, sur les âmes, sur le monde tout entier, invisible et visible. Il vit dans l'éternelle vérité comme la loi éternelle des choses. Sa puissance l'élève au-dessus des espaces, son éternité au-dessus des temps. Il est l'Unité première, le Père de la divine Sagesse, par qui tout a été créé et par qui tout est gouverné (22).

(21) I. *De ordine*, VIII, 25 et 26. — II. *Ibid.*, IV.

(22) *De vera Religione*, XXI, 57 ; XLIII, 81. — Ego ars ipsa sum. II. *Ps.* XXXIV. 2.

CHAPITRE II

La Loi naturelle

L'ordre enveloppe et régit tous les êtres. Mais il pénètre d'une manière intime les créatures spirituelles, qui ont le pouvoir de communier par l'intelligence et par la volonté à la pensée et à l'action de Dieu. Cette participation à la vie divine, en même temps qu'elle se propose comme une libre coopération, s'impose comme une fin moralement obligatoire. La *loi naturelle* n'est autre chose que l'appel et l'injonction de la loi éternelle gravée dans le cœur de l'homme et appliquée à l'ordre particulier de sa nature (1).

I

Un fait évident que nul ne conteste, même les Académiciens qui doutent de tout, c'est que tous les hommes sans exception veulent être heureux. La fin de l'effort c'est le bonheur.

Quel bonheur? Où tendent nos désirs? Vers quoi nous emportent-ils? Dans son ouvrage *De Philosophia*, Varron calcule que de son temps il existe 288 doctrines sur le souverain bien. Il les ramène toutes à trois, selon qu'elles placent la béatitude dans l'âme, ou dans le corps, ou dans l'âme et dans le corps. Les deux premières sont deux

(1) *De Civ. Dei*, XII, 24. — *De 89 Quæst.*, LII, 2 et 3 : LIII, 2. — *Ep.* XXVI, 5. — *Ep.* XXIII, 1. — II. *Ps.* XXXVI, 13.

erreurs directement opposées. Elles sont soutenues par les Stoïciens et les Epicuriens, qui prêchent exclusivement les uns la volupté, les autres la vertu. Les Platoniciens se contentent de critiquer les uns et les autres. Mais Cicéron prouve de façon péremptoire que pour Platon le bonheur réside dans la sagesse divine, immuable, toujours égale à elle-même, flambeau où s'allume toute sagesse humaine.

Il ne s'agit pas de savoir ce qu'a pensé tel ou tel philosophe. Il faut trouver la fin de l'homme, c'est-à-dire ce qui doit donner satisfaction, repos et paix à tous ses désirs (2).

L'amour est le principe actif qui meut tous les êtres vers leur fin. Si nous étions pierres, flots, vent, flamme ou quelque chose d'analogue, nous n'aurions ni sensation ni vie. Mais il ne nous manquerait pas l'appétit de notre lieu ni de notre ordre. Car, en haut ou en bas, le corps est entraîné par son poids comme l'âme par son amour, si bien que les poids sont en quelque sorte les amours des masses matérielles. Si nous étions des arbres, nous serions privés de sentiment. Mais nous paraîtrions comme désirer une plus riche fécondité. Si nous étions des bêtes, nous aimerions la vie charnelle et sensuelle. Elle suffirait à notre bonheur. Heureux comme cela, nous ne chercherions rien autre chose.

Nous sommes hommes. Nous possédons tout ce que possèdent les créatures qui nous sont inférieures, avec en plus la raison. Comme elles nous sommes, mais en plus nous savons que nous

(2) *De Civ. Dei*, XIX, 1, 4. — *Epist.* CXVIII, 16 et 20. — XIII. *De Trin.*, IV, 7 ; XX, 25.

sommes. Et nous aimons cet être que nous sommes et cette connaissance que nous avons de notre être. En cette connaissance, aucune erreur, aucune illusion possible. C'est sans aucun phantasme de l'imagination que j'ai la certitude absolue d'être, de connaître cet être que je suis, et de l'aimer. (*Sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est*) (3). Aucun argument des Académiciens ne peut me troubler dans cette affirmation. Qu'ils me disent : mais si vous vous trompiez ? Je réponds : si je me trompe, je suis. Car ce qui n'est pas ne peut se tromper. Pour la même raison, je ne me trompe pas non plus quand je sais que je sais. Je sais que je sais, exactement comme je sais que je suis. Et lorsque j'aime mon être et ma connaissance, cet amour m'est connu encore de la même façon. Je ne me trompe pas plus sur lui que sur mon être et sur ma connaissance. Quand même par impossible seraient faux ces deux objets de mon amour, il resterait vrai que j'aime des choses fausses. Sinon comment me reprocherait-on d'aimer des choses fausses, s'il était faux que je les aime ? Mais puisque ces objets sont vrais et certains, qui doutera que l'amour qu'on leur porte ne soit lui-même quelque chose de vrai et de certain ? (4).

L'âme s'aime, c'est-à-dire se veut soi-même pour jouir de soi. Dans cette volonté de jouissance, elle se saisit à la fois malheureuse et muable. Malheureuse, sinon elle ne désirerait pas la féli-

(3) *De Civ. Dei*, XI, 26.

(4) *De Civ. Dei*, XI, 26 & 28. — VIII. *De Trin.*, VI, 9. — IX. *Ibid.*, III & IV, 4. — X. *Ibid.*, VIII, 11. — XI. *Ibid.*, 26 & 28. — XII. *Ibid.*, 21 & 22. — XIV. *Ibid.*, IV, VI, XIV.

cité. Muable, car elle ne peut espérer un sort meilleur que si elle est capable de devenir autre qu'elle n'est (5).

Condition de son bonheur, sa mutabilité en est en même temps l'obstacle. Un caractère essentiel de la béatitude, c'est la durée, l'immutabilité. La nature le demande (6). Ce qui est éternel peut seul assurer à l'amour sa stabilité.

Mais ce qui est éternel excelle au-dessus de tout et ne se laisse atteindre que parce qu'il y a de plus excellent, l'intelligence. C'est dans la connaissance parfaite de ce qui est éternel que l'âme trouve la pleine satisfaction de son amour. D'abord parce qu'il n'est pas de bien parfaitement connu qui ne soit parfaitement aimé. Ensuite parce que ce qui est aimé marque nécessairement de son empreinte ce qui aime. Lors donc que l'objet de l'amour est éternel, il imprime en l'âme son éternité.

Qu'y a-t-il d'éternel, capable de communiquer son éternité à l'âme, si ce n'est Dieu (7) ?

C'est donc folie de chercher le souverain bonheur dans la volupté. Séduit par la douceur des plaisirs charnels, l'épicurien ne voit pas qu'ils sont preuve d'indigence physique. Il n'est de bien-être complet que dans la suprême immortalité de l'homme tout entier. La nature de l'âme est si puissante que, de sa surabondance, rejaillira un jour sur le corps non pas la béatitude, qui est exclusivement le partage de la volonté et de l'intelligence, mais la plénitude de la santé, c'est-à-dire la vigueur de l'incorruptibilité.

(5) IX. *De Trin.*, II. — XIV. *Ibid.*, XV, 21.

(6) Hoc natura expetit. *De Civ. Del.* XIV, 25.

(7) *De 83 Quæst.*, XXXV, 2.

De son côté, le stoïcien tombe dans l'aveuglement de l'orgueil en prétendant que le sage trouve le bonheur dans la vertu. L'âme sincère a vite fait de reconnaître la pauvreté et l'instabilité de ses joies les plus pures. Pour être heureuse, elle est obligée de se tourner vers une nature supérieure qui, en se communiquant à elle et en l'éclairant de sa lumière, lui procure une félicité plus sûre et plus féconde (8).

Dieu nous a faits pour lui. Les désirs de notre cœur ne s'apaisent qu'en Dieu. (*Tu fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*) (9).

II

La nature humaine veut être heureuse. Elle a en même temps conscience d'un ordre intérieur qui domine sa pensée et son action, d'une loi qui vient de Dieu et la conduit à Dieu, non seulement comme au souverain bonheur mais comme au souverain bien.

L'âme se connaît et s'aime. Dans cet amour de soi, il a été constaté qu'elle se saisit contingente. Elle découvre la même contingence dans sa connaissance.

La vue que chacun a de son âme est personnelle. Elle diffère de la définition générique ou spécifique de l'âme. Lorsque quelqu'un me met au courant de ses pensées intimes et de ses sentiments, je le crois. M'énonce-t-il une vérité sur la

(8) *Epist. CVIII*, 14 et 15. — *In Joan Ev.*, XX, 12. — *De Civ. Dei*, XXIV, 12.

(9) *I. Conf.*, I, 1. — *Neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus*. IV. *Contra Julianum*, III, 19.

nature de l'âme, je le comprends et l'approuve. Chacun voit donc en soi des réalités invisibles à autrui. Chacun voit dans la vérité des réalités visibles à tous. Les premières réalités sont individuelles, muables, temporelles. Les secondes sont universelles, immuables, éternelles. Tous les objets de mes sensations, j'ignore le temps qu'ils dureront. Mais je sais que 7 et 3 font 10 aujourd'hui. Je sais qu'il n'est pas d'époque où 7 et 3 n'aient pas fait 10. Je sais qu'il n'en sera pas où 7 et 3 cesseront de faire 10. Et la même nécessité se retrouve dans mes jugements pratiques. Aussi rigoureusement et perpétuellement vrai que « 7 et 3 font 10 » apparaissent les énoncés suivants : il faut préférer la vie à la mort, la sensibilité à la vie, l'intelligence à la sensibilité, la puissance à la faiblesse, la beauté à la laideur, le bonheur au malheur, la justice à l'injustice, le bien au mal, l'esprit à la matière, l'éternité au temps.

En se connaissant soi-même, l'âme saisit à la fois son propre devenir et l'essence de l'âme en soi. Or ce n'est pas pour avoir vu beaucoup d'âmes, dont elle aurait recueilli par voie de similitude une image générique, qu'elle possède l'idée d'âme. Elle a l'intuition de l'inviolable vérité par quoi, autant qu'elle le peut, elle définit parfaitement non pas ce qu'est l'âme de chacun en particulier, mais ce qu'elle doit être de par les raisons éternelles (10).

Quelle est la valeur de ces raisons éternelles? — Si elles valaient moins que notre esprit, loin de

(10) IX. *De Trin.*, VI, 9, 10 & 11 ; V. *Ibid.*, IV, 6. — II. *De Lib. Arb.*, VIII à XIII.

juger d'après elles, nous les jugerions. D'elles, comme des choses qui nous sont inférieures, nous dirions non seulement : elles sont ainsi, mais encore : elles devraient être autrement. Quand on déclare : 7 et 3 font 10, l'éternité est préférable au temps, on affirme qu'il en est ainsi, non qu'il *devrait* en être ainsi. On ne corrige pas, on constate.

A la mesure de notre raison, ces règles seraient autant qu'elle changeantes et diverses. Les intelligences ne voient-elles pas tantôt plus, tantôt moins ? Ne confessent-elles pas par là même leur mutabilité ? La vérité ne varie pas. Intègre et incorruptible, elle éclaire ceux qui lui font confiance, aveugle ceux qui la renient.

Il reste que les raisons éternelles soient supérieures à l'âme et meilleures qu'elles.

Par delà les vérités contingentes et les biens finis, l'homme découvre une sagesse unique, source de tout bien et de toute vérité. Il découvre un ordre rationnel et un ordre moral, qui s'imposent à lui l'un et l'autre au nom d'un seul et même ordre, l'ordre moral n'étant que l'ordre rationnel perçu et saisi en tant que souverain bien. S'il discerne le juste de l'injuste, s'il a conscience d'être commandé par le bien, il en trouve la raison dans les règles de justice inscrites au livre de lumière qui s'appelle la vérité, d'où elles s'impriment en lui comme le sceau dans la cire. Entre son intelligence et sa volonté, entre sa pensée et son action, il n'y a pas divorce mais union, en l'unité radicale d'une même nature, l'esprit, à la poursuite d'une même fin, Dieu (11).

(11) VIII. *De Trin.*, III. — IX. *Ibid.*, VII. — XII. *Ibid.*, III à XV. — XIV. *Ibid.*, XV.

En approfondissant son désir du bonheur, l'homme est amené à dépasser la volupté et la vertu, pour chercher en Dieu la plénitude et l'éternité. Les principes directeurs de sa connaissance et de son action l'obligent à une démarche analogue. Ils lui démontrent que ni son corps ni son âme n'ont droit au titre de souverain bien.

Le souverain bien d'un être c'est, la raison le dit, celui qui met cet être dans l'état le plus parfait. Or de tout ce qui vivifie le corps, rien n'est meilleur ni plus excellent que l'âme. Ce n'est ni la volupté, ni le plaisir, ni l'absence de douleur, ni la force, ni la beauté, ni l'agilité, ni rien de ce que l'on range d'ordinaire parmi les biens corporels, qui constitue le souverain bien du corps. C'est l'âme seule, car c'est elle qui par sa présence communique au corps tous les biens qu'on vient d'énumérer, en particulier le plus important de tous, la vie.

L'âme, serait-elle alors le souverain bien de l'homme ? Si le souverain bien du corps est une puissance supérieure qui lui donne force et vitalité, il doit exister quelque chose de plus noble et de plus éminent que l'âme, qui la mette, quand elle s'y attache, au plus haut degré de perfection dont elle est capable. Tout le monde s'accorde à dire que c'est la vertu.

Mais l'âme peut-elle trouver en soi la vertu ?

Si l'âme tend vers soi-même pour acquérir la vertu, elle tend vers je ne sais quoi d'insensé. Que peut-elle être avant d'être vertueuse ? Et comme le vœu suprême de ceux qui cherchent, est de parvenir à ce qu'ils désirent, ou bien l'âme est incapable de saisir l'objet qu'elle poursuit, et l'on ne peut rien dire de plus absurde ni de

plus pervers, ou bien en se poursuivant elle se trouve, et elle ne fait alors que trouver la folie qu'elle veut éviter. Il faut donc que la vertu subsiste en dehors d'elle (12).

Il y a deux vies en l'homme : la vie du corps et la vie de l'âme. De même que la vie du corps c'est l'âme, la vie de l'âme c'est Dieu (13).

En suivant Dieu, nous sommes vertueux. Nous sommes heureux en l'atteignant (14). C'est en Dieu, suprême félicité qui comble nos désirs et forme suprême selon laquelle nous jugeons que l'homme doit vivre, que s'opère la synthèse des deux ordres de fins qui régissent la nature humaine, le bonheur et la vertu (15).

III

Les deux caractères, obligatoire et désirable, de la loi naturelle sont mis tour à tour en lumière par Saint Augustin. En quoi il se tient à égale distance de l'eudémonisme grec et du stoïcisme romain.

Que la loi naturelle soit un impératif, non un simple optatif, c'est évident. En tant que créateur, Dieu a domaine absolu sur sa créature. Il la gouverne en maître. Sa volonté est la règle de toutes les volontés, qui n'existent que pour faire le bien. Agir contre elle, c'est pire qu'une erreur ou une maladresse, c'est une révolte et une injustice.

(12) I. *De Mor. Eccl.*, III à IX.

(13) II. *Enarr. in Psal.*, LXX, 3. — *De Civ. Dei*, XIX, 26. — *Epist.*, CXX, 18 & 19.

(14) *Deus igitur restat, quem si sequimur, bene, si assequimur non tantum bene sed etiam beate vivimus.* I. *De Mor. Eccl.*, VI, 10.

(15) VIII. *De Trln.*, IV et IX. — *De Civ. Dei*, XII, 1. — *De duobus animabus*, XIII, 20.

Qu'est-ce qu'une loi, sinon un commandement auquel la justice ordonne que nous nous soumettions ? (16). D'ailleurs c'est la supériorité de l'homme sur l'animal d'être capable de recevoir une loi et de s'y conformer volontairement (17).

Mais si la loi est l'expression de la volonté divine, elle n'a rien d'un caprice ou d'une fantaisie. Elle a été définie : *ratio vel voluntas Dei*, parce qu'en Dieu raison et volonté ne font qu'un. *Ratio* néanmoins en tête pour souligner que logiquement le bien est antérieur au commandement. Ce n'est pas parce que Dieu défend une chose qu'elle est mauvaise. C'est parce qu'elle est mauvaise, c'est-à-dire contraire à l'éternelle justice qui se confond avec l'éternelle vérité, que Dieu la défend. Et cette défense n'est pas portée en vain. Par elle, le mal qu'il y a à contrarier l'ordre de la nature se double du mal de la désobéissance et du châtement, comme se double du bien de l'obéissance et de la récompense le bien qu'il y a à respecter l'ordre de la nature (18).

C'est parce que la loi est à la fois un bien en soi et un bien pour nous — et non pas seulement un impératif catégorique — qu'elle nous apparaît désirable, qu'elle peut nous émouvoir et nous mouvoir (19). En tant qu'obligatoire elle se limite

(16) *Quid est lex nisi mandatum? In Ep. Joan., I, 2. — Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. De duabus animabus, XI, 15. — Contempsit Adam præceptum Dei, veluti in potestate sua esse cupiens et nolens subdi voluntate Dei. In Ep. Joan., IV, 3.*

(17) III. *De Lib. Arb., XXIV, 72. — Ep. CXXX, 31. — Ep. CXLV, 3. — Ep. CLXII, 2. — II. Ps. XXXI, 26. — II. Ps. XXXII, 2. — Ps. XXXVI, 8.*

(18) *Contra Mendacium, XV, 31. — Ep. CLVII, 15.*

(19) *Querendum bonum animæ non cui supervolitet judicando sed cui adhaereat amando. VIII. De Trin., III, 4.*

aux préceptes qui maintiennent notre activité dans l'ordre commun. En tant que désirable elle offre un champ infini à notre initiative. L'homme est appelé à la vie parfaite, il n'y est pas obligé. La perfection, c'est l'amour parfait et l'amour parfait ne souffre pas de contrainte. Le don a plus de valeur quand il est libre (20).

Saint Augustin se plaît à dépeindre la beauté des charmes, l'amabilité de la justice divine. Pour la posséder ne serait-ce qu'un seul jour, il serait raisonnable de sacrifier toute une vie de délices et d'abondance (21).

IV

Comment le désir du bonheur et le sentiment du devoir se combinent-ils dans la conscience?

D'abord une remarque sur la notion d'obligation.

Une puissance spirituelle n'a le droit (*jus*) de contraindre une puissance spirituelle même inférieure qu'autant que celle-ci est en son pouvoir. Et celle-ci n'est en son pouvoir que dans la mesure où elle s'y soumet. Tout puissant qu'il est, Dieu respecte les âmes. Il n'exerce pas sur elles de contrainte qui serait la ruine de leur nature et de leur dignité. Même en tant qu'obligatoire, la loi morale n'atteint l'homme qu'en flattant ses désirs et en gagnant sa volonté (22).

(20) I. *De Conjugiis adulterinis*, XIV, 15. — *Multa sunt facienda non jubente lege sed libera caritate. Et ea sunt in officiis nostris gratiora, quæ cum liceret nobis etiam non impendere, tamen causa dilectionis impendimus.* I. *Ibid.*, XVII, 18 ; XVIII, 22 ; XXI, 26 et 27. — *Ep.* CLVII, 36 et 37. — *De Sancta Virginitate*, XIV. — *Ep.* CXXVII, 8.

(21) VIII. *De Trin.*, VI, 9 ; IX, 13. — III. *De Lib. Arb.*, XXV, 77.

(22) *De Immortalitate Animæ*, XIII, 21 et 22. — XII. *De Gen. ad ltt.*, VIII, 44. — *Nolite cogitare invitum trahi. Tra-*

Dans le commentaire du Psaume CXLV, à propos du second verset « O mon âme, loue le Seigneur! » Saint Augustin entreprend l'analyse de la conscience morale. Car la louange de Dieu, c'est-à-dire l'amour de Dieu exprimé par le verbe humain, image du verbe divin, est la fonction la plus haute de notre nature et le parfait épanouissement de notre loi (23).

Lorsque je dis : « O mon âme, loue le Seigneur », ce n'est pas ma chair qui prononce ces paroles. Le corps, fût-il angélique, est inférieur à l'âme. Comment la dirigerait-il? Malheureuse l'âme qui attendrait un conseil du corps! La chair est servante de l'esprit. Il ordonne, elle obéit.

Ne serait-ce pas l'âme qui se parle à soi-même et en quelque sorte se commande et s'exhorte et s'excite? (*An forte ipsa anima sibi dicit et sibi quodam modo imperat et se exhortatur atque excitat*). En proie au trouble et à l'agitation, elle se sent secouée dans sa partie inférieure. Elle veut abandonner son Dieu intime et s'évader dans les choses.

C'est alors qu'elle se rappelle elle-même de l'extérieur à l'intérieur, de l'inférieur au supérieur. Elle se dit : « O mon âme, loue le Seigneur! Qu'est-ce qui te plaît dans le siècle? Que veux-tu louer? Que veux-tu aimer? Si tu admires la création, combien dois-tu admirer le Créateur! Garde-toi de te laisser captiver par les créatures et d'oublier celui qui les a façonnées. Car ces objets qui te séduisent, il les a faits inférieurs à toi, comme

hitur animus et amore. Non necessitas sed voluptas, non obligatio sed delectatio. *In Joann. Ev.*, XXVI, 4.

(23) *In Epist. Joann.*, VIII, 1 et 6. — II. *Ps.* XXXII, 1 et 8 — II. *Ps.* XXXIV, 16.

il t'a faite inférieure à lui. Si tu te lies au supérieur, tu fouleras l'inférieur. Mais si tu t'éloignes du supérieur, les cohées inférieures se tourneront pour toi en supplices. »

Entre le corps qu'elle a pour esclave et Dieu qu'elle a pour maître, l'âme raisonnable a reçu pour loi d'adhérer au supérieur, de régir l'inférieur. (*Rationalis anima legem accepit hoerere superiori, regere inferiorem*). Dans la lumière intelligible, reflet de la pensée divine, elle découvre le dessein éternel de son Créateur sur elle et elle se donne à elle-même le dessein de le réaliser. (*Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui*). Elle lit qu'il y a quelque chose à redouter, à louer, à aimer, à désirer, à atteindre. Eblouie par ce que sa faiblesse ne lui laisse qu'entrevoir, elle se recueille comme à la recherche de sa guérison et elle s'écrie : « O mon âme, loue le Seigneur! » (24).

Il peut arriver que dans sa misère l'âme n'éprouve pas le désir de Dieu et de sa justice. Mais l'esprit souhaite qu'elle l'éprouve, dès qu'il voit combien sont utiles et salutaires les ordonnances divines. Souvent nous connaissons notre devoir et nous ne l'accomplissons pas parce qu'il manque de charme. L'intelligence vole en avant, et lentement suit, quand il suit, l'humain et débile sentiment. Ce n'est que lorsque la volonté se plaît dans le bien comme s'y plaît la raison que la conscience morale communique pleinement à sa loi (25).

(24) *In Psal.* CXLV, 5. — Deus pater est quia condidit, quia vocat, quia jubet, quia regit; mater quia fovet, quia nutrit, quia lactat, quia continet. II. *Psalm.* XXVI, 18.

(25) VIII. *Psalm.* CXVIII, 4 et 5. — VIII. *De Trin.*, LX, 13. — X. *Ibid.*, V, 7.

V

Règle de l'action humaine, la loi naturelle est promulguée par la conscience au premier éveil de la raison. Quiconque use de son intelligence entend et reconnaît cette voix divine. Les criminels eux-mêmes, qui la refoulent au plus profond de leur être, ne parviennent pas à en étouffer l'écho (26).

Soumettre les sens à la raison et la raison à Dieu, tel est le principe fondamental de la loi naturelle. Pour connaître ses prescriptions spéciales, il n'est que d'interroger le monde sur ce que partout et toujours il a regardé comme bien et comme mal.

A toute époque, en toute contrée, il est conforme à la justice d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces et son prochain comme soi-même. Il en résulte, que sont mauvais et interdits les actes qui portent atteinte à l'ordre naturel et à l'ordre social : le mépris et la haine de Dieu, la division dans la famille et dans la cité, la révolte contre les justes lois de la patrie, l'envie du bien d'autrui, le vol, l'outrage, la vengeance, le meurtre, l'adultère, les vices honteux. Ceux qui commettent de tels forfaits violent l'amitié qui doit exister entre eux et Dieu et souillent la nature dont il est l'auteur. Lors même que tous les peuples s'adonneraient de concert au crime, la loi divine, qui n'a pas fait les êtres raisonnables pour qu'ils en agissent ainsi, les jugerait et les condamnerait (27).

(26) *De Civ. Dei.* XXII, 24. — *Ep.* CLVII, 15 ; CLI, 10. — *In Ep. Joann.*, VIII, 6. — *Ep.* XCV, 2.

(27) III. *Conf.*, VIII, 15 et 16. — IV. *Ibid.*, IX, 14. — I. *Retract.*, X, 2 ; XIII, 8.

Mais la loi naturelle ne défend pas seulement le mal, elle commande le bien. Elle ne conçoit pas une justice qui serait toute extérieure et purement légale. Elle la veut vivifiée et dépassée par la justice intérieure, source d'amour et de dévouement à l'égard de Dieu et des hommes (28).

Au demeurant, toutes les obligations morales négatives et positives se résument en deux maximes : Ne pas faire aux autres ce qu'on ne veut pas souffrir soi-même, rendre à chacun ce qui lui est dû. Ces règles ne laissent pas de côté, comme certains l'imaginent, les devoirs à l'égard de Dieu ni les devoirs à l'égard de soi-même. En rendant à chacun ce qui lui est dû, l'homme n'a garde de se compter pour rien ni d'oublier ce qu'il se doit. Il sait que l'ordre juste de sa nature exige que le corps soit soumis à l'âme, le corps et l'âme à Dieu. Il sait encore que, s'il se corrompt, il outrage Dieu dont il est l'image. Il sait enfin qu'il est impossible d'aimer le prochain sans aimer Dieu (29).

Bien que partout et toujours la même en ses principes, la loi naturelle règle les mœurs selon les temps et selon les lieux. Il ne faut pas crier à l'injustice ni taxer d'immoralité les peuples, dès que leur mesure de sagesse semble inférieure à celle que l'on peut voir ailleurs ou à une autre époque. Si la justice est immuable, les êtres qu'elle

(28) *De Civ. Dei*, XIX, 14. — *Justitiæ ordo sic habet ut debitum prius reddamus. Tum deinde cui reddimus, si hoc placet aliquid et donemus. Ipsa quippe dilectio exigit debitum ut, fraternæ caritati servientes, eum, qui se adjuvari recte velit, in quo possumus adjuvemus. Ep. CX, 5.*

(29) *De Civ. Dei*, XIX, 21. — VIII. *De Trin.*, VI, 9 ; VII, 10. — III *De Doctrina Christiana*, XIV, 22. — I. *Ps.* XXXIV, 12.

gouverne vont et changent. C'est ce que l'homme, dont la vie est si brève, a peine à comprendre. Il sait diviser sa journée selon les convenances et organiser sa maison pour le plus grand bien de sa famille. Sa vue est tellement courte qu'il est incapable d'enchaîner dans leurs causes ses expériences personnelles avec les expériences des autres pays et des autres siècles. Dans un poème, chaque strophe a son mètre et sa cadence, chaque pied sa place marquée. Et cette diversité est toute entière comprise sous l'unité de l'art poétique. Combien plus excellente et plus sublime est l'unité de la justice, qui, maîtresse de ses lois, ne les jette pas en bloc mais les distribue judicieusement selon les circonstances et selon les personnes (30)!

La série totale des générations humaines, de la première à la dernière, est comparable à la vie d'un homme qui se développe et passe par tous les âges depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse. Voilà comment il se rencontre dans les mœurs différents degrés de vertu, en attendant le jour où paraîtra la sainteté parfaite. Une moindre justice n'est pas un péché et il fut un temps où tromper ses ennemis n'était pas considéré chose indigne. C'est une vertu très haute et presque divine de ne tromper personne et c'est le comble du vice de tromper tout le monde. Entre les deux il y a une place pour un moyen terme : ne tromper jamais les siens ou les étrangers, tromper parfois ses adversaires. L'amour du prochain a toujours été un devoir, mais le mot prochain n'a pris sa pleine extension que lorsque les hommes ont été capables de comprendre que les ennemis eux-mêmes devaient être

(30) III. *Conf.*, VII, 13 et 14.

aimés. Alors, et alors seulement, la maxime « Aimez votre prochain et haïssez votre ennemi » a été remplacée par cette autre : « Aimez vos ennemis » (31).

Aujourd'hui le mariage est obligatoirement monogamique et indissoluble. Autrefois, il était permis au mari, avec le consentement de son épouse, de prendre une autre femme pour en avoir des enfants. La nécessité d'une rapide propagation de l'espèce humaine autorisait des habitudes qui n'ont plus leur raison d'être maintenant et qui sont dès lors interdites. Quand une coutume est née pour réprimer les excès de la convoitise, on ne saurait la violer sans crime (32).

Parmi l'infinie variété des mœurs et des traditions, la loi naturelle est sauve quand chacun soumet ses passions à sa raison et sa raison à Dieu. Commune à tous les temps et à tous les pays, cette règle fondamentale se retrouve à la base des prescriptions morales les plus diverses du genre humain et proclame l'immutabilité et l'éternité de la Justice divine (33).

Malheur à ceux qui se dérobent à votre conduite, ô sagesse divine, suave lumière de l'âme purifiée! Malheur à ceux qui s'égarent sur vos pas, qui aiment vos vestiges au lieu de vous aimer vous-même, qui oublient ce que vous leur faites entendre! Semblables à des auditeurs qui ne retiendraient d'un discours que l'harmonie des paroles, sans songer aux pensées dont elles sont le

(31) *De 89 quæst.*, LIII, 1 et 4 ; XLIV, XLIX.

(32) *De Bono Conjugali*, XV, 17. — *De Civ. Dei*, XV, 16.

(33) *De Civ. Del.*, IX, 5. — III. *De Doctrina Christiana*, XIV, 22.

symbole, ils vous tournent le dos et s'enfoncent dans les ténèbres. Ce qu'ils trouvent de bonheur dans leurs œuvres charnelles, ils le doivent encore au rayonnement de votre lumière, mais l'ombre qu'ils affectionnent alanguit leurs yeux et les rend incapables de supporter votre vue. La nuit du péché enveloppe peu à peu leur conscience. A force de ne considérer plus comme un mal ce qui les flatte et ce qui les enchaîne, ils en arrivent à ne plus vouloir reconnaître ni la vérité ni le bien (34).

(34) II. *De Lib. Arb.*, XVI, 43.

CHAPITRE III

La Loi temporelle

I

Par nature les hommes sont sociables, plus qu'aucune espèce animale. L'origine de leur solidarité n'est pas un traité de commerce mais leur consanguinité et leur commune participation à la raison. Vérité si exactement traduite par le vers de Térence : « *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* » (1).

Le premier lien naturel est celui du mari et de la femme. Il se double d'une connexion nouvelle à la naissance des enfants. Avec les serviteurs, la famille forme la maison.

La maison est le commencement ou la particule de la cité, multitude associée dans un même intérêt.

L'ensemble des cités composent le genre humain.

Le genre humain en union avec les anges et Dieu constituent le monde (2).

Si chacun réglait ses pensées et ses actions sur les lumières et les prescriptions de la loi éternelle, la paix règnerait dans l'univers. D'homme à hom-

(1) *Ep.* CXXX. 13.

(2) *De Civ. Dei*, XII, 27 ; XIX, 3, 7, 12, 13, 16, 24. — *Ep.* CLV, 14. — *De Bono conj.*, I, 1,

me, il ne pourrait être question de domination orgueilleuse ni brutale, et le pouvoir, nécessaire au maintien de l'unité familiale et politique, serait un service tout de dévouement, de prévoyance et de miséricordieuse condescendance. Malheureusement, à l'amour de la sagesse et de la vertu la plupart préfèrent les voluptés et les richesses, foyers de passions et de haines. Pour le bien des peuples, un joug a dû être imposé à ces misérables amateurs du temps, contempteurs de l'éternité. C'est la loi temporelle, promulguée exclusivement contre les perturbateurs de l'ordre, qui par leur insubordination déchirent le contrat général de la société (3).

Ce n'est pas en vain qu'a été établi le gouvernement royal, le droit de glaive, les ongles de fer du bourreau, les armes du soldat, la discipline du maître, la sévérité même du père de famille. L'effroi qu'inspirent ces institutions permet aux bons de vivre plus tranquillement, et les méchants, empêchés de mal faire, peuvent en arriver à réformer leur volonté. Aussi Saint Paul rappelle-t-il les indisciplinés au respect des faisceaux romains. « Que toute âme, écrit-il, soit soumise aux autorités, car il n'est pas d'autorité qui ne vienne de Dieu et qui ne soit instituée par lui. Celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre de Dieu et mérite condamnation. Le prince est ministre de Dieu pour le bien et il est chargé d'exercer la vengeance divine sur les malfaiteurs. Il est donc nécessaire de lui obéir par devoir plus encore que par crainte. » (Rom. XIII. 1). L'apôtre ne fait

(3) *De Civ. Dei*, XIV, 28 : XIX, 14 et 15. — *Quæstionum Libri*, VII in *Heptateuchum*, I. 153. — III. *Conf.*, VIII, 15.

que commenter les paroles du Christ : « Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu. » (Matt. XXI. 21) (4).

Que César s'appelle Auguste ou Néron, Vespasien ou Domitien, Constantin ou Julien ; que l'empire soit aux mains des Assyriens ou des Perses, des Juifs ou des Romains : le pouvoir vient d'en haut et c'est Dieu qui le distribue aux bons et aux méchants, comme la pluie et le soleil, selon les desseins cachés de sa providence. Il en résulte que l'obéissance est due aux uns et aux autres (5).

Instrument légitime et nécessaire de l'autorité, la loi temporelle maintient la paix sociale en réglant la famille et la cité, la propriété et la liberté, le travail et les arts, la gloire et les honneurs. Comme le bien général ne diffère pas essentiellement du bien particulier, elle doit se conformer aux préceptes ordinaires de la morale. Non que son rôle soit d'appliquer intégralement la loi naturelle. Elle n'intervient que dans les limites d'une juridiction qui connaît des seuls actes extérieurs et qui s'impose exclusivement par contrainte. Pour éviter de plus grands maux, elle en tolère de moindres, laissant à Dieu le soin de venger les injustices qu'elle ne peut réprimer. Mais si elle ne commande pas tout le bien, il ne faut jamais qu'elle ordonne le mal. Une loi inique n'est pas une loi. Où il n'y a pas de vraie justice, il n'y a pas de droit. Ce qui se fait avec droit se fait avec justice, ce qui se fait sans justice se fait sans droit. L'injustice érigée en institution ne saurait devenir un droit, le droit ayant pour fondement la jus-

(4) *Epist.* CLIII, 16.

(5) *De Civ. Dei*, IV, 33 ; V, 1, 19, 21, 26 ; XIX, 17.

tice, non l'intérêt du plus fort. Ce n'est pas que la force soit un mal, mais dans la hiérarchie des valeurs le droit prime la force, qui est servante jamais reine. Quand donc une autorité prescrit l'iniquité, il faut mépriser cette autorité au nom même de l'autorité. S'il est coupable d'obéir au proconsul qui donne des ordres contraires aux lois de l'empereur, il est criminel d'obéir à l'empereur qui donne des ordres contraires aux lois de Dieu (6).

Comme elle règle les choses temporelles, la loi, pour rester juste, doit varier avec les circonstances. Ainsi, quand un peuple est modéré et grave dans ses mœurs, qu'il est le gardien diligent du bien public, qu'il estime beaucoup plus l'intérêt général que l'intérêt particulier, c'est une juste loi que celle qui l'autorise à se choisir lui-même ses magistrats. Mais si, se dépravant peu à peu, il en vient à placer l'intérêt particulier avant l'intérêt général; si, corrompu par les ambitieux, il s'abaisse à vendre ses suffrages et à livrer le gouvernement à des scélérats, il est équitable que l'homme de bien, s'il en reste un seul qui ait de l'influence, lui supprime le droit de conférer les charges et le soumette à l'autorité d'un ou plusieurs citoyens honnêtes. Voilà deux lois qui tour à tour livrent et retirent la puissance au peuple et qui, bien qu'opposées, sont également justes et conformes à la loi éternelle (7).

Seule une législation en accord constant avec la justice peut procurer le bonheur de la société.

(6) *De Civ. Dei*, XIX, 13, 16, 21; XXII, 6. — XIII. *De Trin.*, XIII, 17. — I. *De Lib. Arb.*, V, 12; VI, 15; XV, 32. — IX. *Epist. ad Rom.*, 72.

(7) *De Lib. Arb.*, VI, 14.

Pour s'en convaincre, il suffit d'oublier les mots pompeux de nation, de province, d'empire. Puisque l'individu est l'élément premier de la cité, que l'on imagine deux hommes, l'un injuste et l'autre honnête. Toujours en proie à la crainte, rongé par le chagrin, tourmenté d'insatiables désirs, sans sécurité, sans repos, le premier a peine à faire face aux jalousies et aux querelles qui l'accablent. Sa constante préoccupation est d'augmenter sa fortune, et ses gains ne font que multiplier ses soucis et ses inquiétudes. Le second est propriétaire d'un modeste patrimoine qui suffit à ses besoins. Chéri des siens, il vit en paix avec tous, parents, amis, voisins, satisfait d'avoir en partage la piété, la droiture, la bonté, la santé. Quel est le sort le plus enviable? Ce qui est vrai de ces deux hommes, l'est également de deux peuples, de deux provinces, de deux empires. Aussi est-il à souhaiter que, s'ils ont la science du gouvernement, les gens de bien, amis de Dieu et des bonnes mœurs, règnent longtemps et étendent leurs royaumes : non pas tant pour eux que pour la paix du genre humain. Sans la justice, qu'est-ce qu'un état sinon une entreprise de brigandage en grand? Les brigands se forment aussi en société, sous la direction d'un chef et la garantie d'un contrat. Ils ont une loi qui fixe à chacun sa part de butin. Qu'une telle compagnie s'accroisse, occupe une contrée, conquiert des villes, subjugue des nations, elle n'a plus qu'à prendre officiellement le titre de royauté auquel lui donne droit désormais son impunité. C'est ce qu'exprime élégamment et en toute vérité cette parole rapportée par Cicéron. (Rep. III). Comme Alexandre le Grand demandait à un pirate de quel droit il infestait la mer,

celui-ci lui répondit avec audace : « Mon droit sur ce coin du globe est le même que celui que tu t'arroges sur le monde entier. Seulement j'ai un petit bateau et on me traite de voleur; toi tu as une grande flotte et on t'appelle empereur. »

Dure à tous les citoyens, la tyrannie oppresse plus encore ceux qui l'exercent. Sans frein dans la débauche et l'ambition, le tyran sert lui-même autant de tyrans qu'il compte de vices. C'est bien à lui que s'applique ce mot de l'Écriture : « L'homme est l'esclave de celui qui a pu lui imposer ses chaînes (8). »

Heureux les princes qui font régner la justice et n'ont pas la cruauté de laisser périr les règles de la discipline; qui ne s'enorgueillissent pas des louanges trop serviles et se souviennent qu'ils sont hommes; qui usent avant tout de leur puissance pour dilater le royaume de Dieu et se faire les serviteurs de sa majesté; qui emploient les châtimens dans la mesure nécessaire à la sécurité de l'État et jamais par vengeance; qui savent tempérer la rigueur par la bonté et pardonner non pour que le crime reste impuni mais dans l'espoir que le coupable s'amendera; qui sont d'autant plus retenus dans leurs plaisirs qu'ils ont plus de liberté et qui préfèrent commander à leurs passions plutôt qu'à toutes les nations. Heureux de tels princes! Heureux les peuples qui vivent sous leurs lois (9) !

II

En fait, les meilleures législations humaines ont-elles jamais établi le règne de la justice? Le

(8) II. *Pierre*, II, 19.

(9) *De Civit. Dei*. IV, 3 et 4; V, 24. — *Epist.* CLV, 7.

peuple romain, qui fut par excellence le héraut du droit naturel et du code, répond catégoriquement : non. Rome aima passionnément l'indépendance, la conquête, l'honneur, l'autorité. Elle eut de grands citoyens et des gens de bien qui approchèrent de la parfaite vertu. Mais elle chercha beaucoup plus la justice pour la gloire que la gloire pour la justice. Et que de hontes l'ont remplie depuis sa fondation dans le sang de Rémus ! Luites fratricides entre l'aristocratie et la plèbe, assoiffées de pouvoir ; fureur de la domination et guerres incessantes ; corruption de la jeunesse par le luxe asiatique ; dépravation des mœurs ; grossièreté de la religion et obscénité du culte ; affaïssement progressif de l'esprit public et de l'Etat. Si la justice est la vertu qui rend à chacun le sien, à Dieu, au prochain, à soi-même, qui oserait prétendre que Rome l'ait jamais connue et pratiquée ? Au surplus, qui se préoccupe de sagesse et de droit parmi les païens ? Le puissant travaille chaque jour à augmenter sa fortune pour suffire à ses prodigalités et pour mieux dominer le faible. Les pauvres rampent devant les riches pour avoir du pain ou pour vivre sous leur tutelle dans une tranquille oisiveté. La plèbe applaudit les histrions et méprise ceux qui se dévouent à elle. Les rois ne s'inquiètent pas si les sujets sont bons mais s'ils sont soumis, ils élèvent des palais splendides et laissent les âmes tomber en ruines. Les provinces obéissent à leurs gouverneurs non comme aux gardiens des lois mais comme aux maîtres de leur fortune et aux pourvoyeurs de leurs jouissances. Les magistrats protègent la vigne plus que l'innocence. Les courtisans abondent, les festins, les orgies, les jeux, les danses, les spectacles infâ-

mes, tandis que sont tournées en ridicule les œuvres de charité. Celui qui blâme la vie joyeuse est considéré comme un ennemi public, sa voix est étouffée, il est banni quand il n'est pas mis à mort. Le déchaînement des convoitises enflamme les passions les jalousies, les haines, les dissensions et transforme la société, milieu naturel de l'homme, en un foyer de discorde. Le monde est une mer mauvaise aux ondes amères et aux flots cruels, où les gros poissons mangent les petits et se font dévorer par de plus gros. Qui ne connaît le mot d'un personnage de Térence et qui ne l'approuve : « J'ai épousé une femme, quel souci ! J'ai des enfants, que de préoccupations ! » Et quels ne sont pas, selon le même Térence, les misères de l'amour ? Les injures, les soupçons, les inimitiés, la guerre, et la paix de nouveau. Même dans les affections les plus légitimes et les plus honnêtes, la bonne entente reste toujours un bien précaire, car pour l'entretenir il faudrait connaître les cœurs et chaque jour ils changent ! Aussi cette parole de Cicéron (Contre Verres I) fait-elle gémir. « Il n'y a point de pièges plus secrets que ceux qui se cachent sous la feinte du devoir. Avec un peu de précaution, il est facile d'éviter les embûches d'un adversaire déclaré : mais le danger dissimulé, intime, domestique, écrase avant qu'on ait pu en soupçonner l'existence. » Le Christ n'a-t-il pas dit également : « L'homme a pour ennemis les familiers de sa propre maison ? » (10)

Si le même toit ne met pas à l'abri de telles misères, que dire de la cité ? Plus elle est vaste, et plus les tribunaux sont assiégés par les causes

(10) *Matt.*, X, 36.

civiles et criminelles, plus dangereuses sont les menaces de révolution et de séditions. Les paisibles citoyens ne sont pas même défendus contre les jugements injustes. Comment les juges les plus intègres pourraient-ils déchiffrer les consciences?

Après la maison et la cité, l'univers. Le péril est encore plus redoutable quand les eaux sont abondantes et profondes. Aux autres maux s'ajoute la diversité des langues qui rend l'homme étranger à l'homme. Que deux individus se rencontrent et se trouvent par la nécessité des choses obligés d'habiter ensemble. S'ils ne se comprennent pas, ils auront plus de difficulté à former société que deux animaux muets d'espèce différente. Lorsque la communication des sentiments est impossible, la parfaite similitude de nature est incapable de créer une association. Si bien que l'homme préfère son chien à tout étranger. Mais, dira-t-on, une cité dominatrice a tout fait pour imposer aux peuples vaincus l'empire pacifique de sa langue. Soit. A quel prix a été acheté ce bienfait? Que de guerres cruelles et longues! Que de vies sacrifiées! Que de sang répandu! Et après tant de maux, le résultat obtenu quel est-il? Il y a eu et il y a toujours des nations étrangères que l'on a combattues et que l'on continue de combattre. L'étendue même de l'empire a engendré des guerres encore plus funestes, les guerres sociales et civiles.

Devant tant d'infortunes, comment ne pas s'é-mouvoir, comment ne pas confesser la profonde misère de l'homme? A moins d'avoir perdu tout sentiment humain et d'être le plus misérable des êtres...

La conclusion s'impose d'elle-même. Gardienne légitime et nécessaire de l'ordre social, la loi tem-

porelle est incapable à elle seule de procurer aux hommes la paix et la vertu. De cette insuffisance du droit naturel et positif, Rome, législatrice de l'univers, demeure à jamais le témoin irrécusable (11).

(11) *De Civ. Dei*, II, 17 à 22, 27 à 30 ; V, 12 à 23 ; XV, 5 ; XVIII, 22 ; XIX, 5 à 9, 21 à 25. — *Eptst.* CXXXVIII, 14 et 17.

CHAPITRE IV

La Loi de Grâce

I

Dépouillés de la justice originelle, orgueilleux et corrompus, les hommes auraient volontiers rendu le Créateur responsable des égarements de leur conscience. Mais Dieu proclama sur la montagne de l'alliance ce que refusaient d'entendre en eux-mêmes ces déserteurs de leur propre cœur. A l'approche de la voix d'en haut, ils furent refoulés dans leur intérieur, selon la parole de l'Écriture : « Un interrogatoire se fera dans les pensées de l'impies. » (Sagesse I, 9).

Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi. Honore ton père et ta mère. Tu ne tueras pas. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne feras pas de faux témoignage. Tu ne déroberas pas. Tu ne convoiteras pas. Tu aimeras Dieu de toutes tes forces et ton prochain comme toi-même. Autant de caractères de feu, tracés par le doigt de Dieu, qui creusaient plus avant dans les âmes les préceptes de la loi naturelle.

Mais la lettre tue. Parce qu'il menaçait sans persuader, qu'il éclairait sans améliorer, le Décalogue devait engendrer une obéissance servile, en même temps qu'accroître le nombre et la malice de transgressions désormais sans excuse. C'était obliger

l'humanité à confesser son infirmité et à implorer sa guérison (1).

L'expérience l'instruisait de ce qu'elle valait sans Dieu. Créée bonne, elle était devenue mauvaise volontairement. Comment, séparée de Dieu, aurait-elle recouvré la justice qu'unie à Dieu elle n'avait pas conservée? Vaincue par la chair, captive du démon, perdue, prévaricatrice, malgré les bienfaits de la loi de crainte elle n'avait plus qu'à gémir et à s'écrier : « Malheureuse que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? »

Dieu attendait cet appel. A l'heure fixée par sa providence, il donna son Fils unique au monde pour que là où le péché avait abondé surabondât la grâce. Sagesse de Dieu par qui tout a été créé et sans qui nul n'est justifié, le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. En lui a été réconciliée la race humaine avec Dieu. En son sang a été scellée l'éternelle alliance du ciel et de la terre. A l'humanité que l'injustice terrestre avait éloignée de la justice céleste, il fallait une justice qui tînt à la fois du temps et de l'éternité, qui unît par un lien indissoluble la plénitude d'en haut à la misère d'en bas. Voilà pourquoi le Christ est appelé le Médiateur. Homme et Dieu entre Dieu et l'homme, il a rendu Dieu à l'homme et l'homme à Dieu. Par son incarnation et par sa rédemption, il a mérité aux hommes l'adoption de Dieu. Par sa doctrine et par ses exemples, il leur a frayé le chemin du retour à Dieu. En prenant la forme d'esclave et en s'humiliant jusqu'à la mort de la croix, en même temps qu'il faisait jaillir une source

(1) *In Psalm. LVII, 1. — I. De div. Quæst. ad Simpl., 1, 1 à 17.*

d'eau vive pour l'éternité, le Fils de Dieu enseignait au monde comment on obéit et comment on aime.

L'amour, tel est le message de celui qui est venu non pas détruire la loi mais l'accomplir. Sur le genre humain désespéré, sur ce grand malade gisant par terre de l'orient à l'occident, le divin Médecin s'est penché. Il l'a pris par la main, il lui a murmuré des paroles mystérieuses. « Je suis la voie, la vérité, la vie. Nul ne vient au Père que par moi. » Le bon Samaritain ! Avec quelle délicate prévenance il s'insinue dans l'âme endolorie ! Quel baume il verse sur ses plaies ! Comme il l'aide à réveiller, comme il lui apprend à aimer ce qui sommeille au plus profond d'elle-même ! Régénérée par son esprit saint, embrasée par sa charité, elle ne désire plus s'attacher qu'au bien, elle ne veut avoir d'autre espérance que de participer à la vérité, d'autre joie que de devoir son bonheur à celui qui lui a donné l'être. Voilà l'œuvre de la loi de grâce, voilà comment elle éclaire et vivifie, dirige et persuade, redresse et pardonne, entraîne et sauve (2).

Héritière des paroles sacrées de l'Ancien Testament et des vérités naturelles éparses dans l'humanité, elle les confirme de son autorité, elle les anime et les transfigure à la lumière et au souffle de l'éternité. A son contact, la crainte servile se mue en libre obéissance et s'achève en amour, les vertus s'épurent et s'épanouissent en fleurs de sainteté, la terre promise s'illumine et se transforme en un royaume céleste et immortel.

(2) *De Civ. Dei*, IX, 15 et 17 ; X, 20, 24, 29 ; XI, 2 ; XVII, 11 ; XVIII, 47 ; XXI, 16 ; XXII, 22. — *De Spiritu et Littera*, III, 5 ; XIX, 32 ; XXV, 42, 47 et 48. — *Ps.* VI, 4. — II. *Retract.*, XLII.

Loin de détruire ou de supplanter la nature, elle la répare et la met en œuvre. Elle restaure en l'homme la justice et l'image de Dieu, amoindrie et déformée par le péché. Et quelle abondance elle apporte avec soi! « Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. » Est-il un bien plus grand, une plus parfaite félicité que de vivre de Dieu, et pour Dieu, « source de la vie, lumière où nous verrons la lumière? » (Ps XXXV, 10). C'est de cette vie que parle le Seigneur quand il dit : « La vie éternelle est de vous connaître, vous le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. » (Jean XVIII, 3). C'est elle qu'il promet à ses amis : « Celui qui garde mes commandements, c'est celui-là qui m'aime. Or celui qui m'aime sera aimé de mon Père, je l'aimerai aussi et je me manifesterai à lui. » (Jean XIV, 21). Elle encore dont saint Jean écrit : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant les enfants de Dieu, mais ce que nous serons un jour ne paraît pas encore. Nous savons que lorsque le Seigneur viendra dans sa gloire, nous serons semblables à lui parce que nous le verrons tel qu'il est. » (Jean, III, 2). A mesure que s'accroît l'homme intérieur, en l'âme se modèle et se parfait l'image de Dieu. Mais qu'est-ce que l'ébauche à côté de la réalité? Dans cette connaissance, dans cette vision, dans cette contemplation, tous les désirs de l'intelligence et du cœur seront comblés. Bonheur inexprimable, au delà duquel il ne reste plus rien à convoiter, rien à demander, rien à chercher.

L'amour de Dieu et l'amour du prochain, qui sont la plénitude de la loi, ne trouveront qu'en cette vie bienheureuse leur mesure et leur perfection. S'ils sont commandés dès ici-bas, c'est à la manière

d'un idéal qui alimente la foi, qui tend les ressorts de l'espérance, qui presse la charité d'oublier ce qui est derrière elle pour avancer toujours. Et c'est déjà avoir fait un grand pas que d'avoir reconnu en progressant combien on est loin encore de la justice. Durant son pèlerinage, l'homme assujettit mal les sens à la raison et la raison à Dieu. Sa vertu consiste surtout à combattre le vice et à implorer la miséricorde divine. Au ciel, guérie par l'immortalité et l'incorruption, la nature n'aura plus de mauvais instincts, le corps sera entièrement soumis à l'âme, l'âme sera toute à Dieu. Céleste Jérusalem, où les élus jouiront à jamais de Dieu et les uns des autres en Dieu, où la justice et la paix s'embrasseront dans l'ordre éternel de Dieu (3).

La voilà donc la voie universelle de justification, offerte par la loi de grâce à tous les peuples, voie royale qui seule conduit à une cité libre, pacifique et immortelle. Dès longtemps elle avait été annoncée par les prophètes. « La maison du Seigneur sera fondée sur les hauteurs, elle s'élèvera au-dessus des collines. Des foules innombrables accourront en disant : Allons à la montagne du Dieu de Jacob. Il nous a ouvert la voie et nous y entrerons. Car de Sion sortira la loi, de Jérusalem la parole du Seigneur. » (Isaïe II, 2, 3). Apanage des Juifs durant sa formation, le royaume de Dieu une fois constitué devait échoir en héritage à toutes les nations. C'est l'Eglise, corps mystique du Christ, temple de l'Esprit Saint, qui a reçu mission de répandre à travers les temps et à travers

(3) *Epist.* CXXXVII, 12. — *De Gratia Christi*, I, 14. — *De Spir. et Litt.*, XXI, 36 ; XXIV, 41 ; XXVII, 47 et 48 ; XXII, 37 ; XXIII, 38 ; XXXVI, 64. — *De Civ. Dei*, XXII, 29 et 30 ; XIX, 27.

les espaces l'évangile du salut et la grâce rédemptrice. Elle est l'incarnation de la *Cité de Dieu*, de cette cité voyageuse en marche depuis la création du monde, qui recueille une à une les âmes prédestinées et les porte au trône de Dieu.

Au cours de son pèlerinage sur terre, elle fait appel à tous les peuples pour y trouver des citoyens. Elle ne se met pas en peine de la diversité des mœurs, des lois, des institutions. Dès lors qu'elles ne s'opposent pas à son divin apostolat, elle n'en viole rien, n'en détruit rien. Bien plus elle les observe et s'y conforme. Elle désire et favorise l'accord de tous les hommes, l'ordre temporel étant pour elle le prélude de l'ordre éternel. Mais si elle proclame l'unité de la foi et la fraternité des âmes, où s'efface toute distinction de sexe, de condition, de nationalité, l'Eglise sait que la communion parfaite des intelligences et des volontés ne se réalise qu'au ciel. Insérée dans la société humaine, elle en respecte l'organisation telle qu'elle est établie par Dieu, auteur et maître de la nature et de la grâce (4).

On objecte parfois que sa doctrine est de tous points incompatible avec les mœurs d'un Etat. Ne pas résister au mal, tendre la joue droite après la joue gauche, accorder six à qui demande cinq, laisser le manteau avec la tunique, serait la ruine du droit et de la discipline. Mais alors, comment les Romains, qui aimaient mieux pardonner une injure que de la venger (Salluste, *In Catilina*), ont-ils pu gouverner leur pays et de pauvre qu'il était en faire un riche empire? Pourquoi Cicéron

(4) *De Civ. Dei*, X, 32 ; I, 35 ; XIV, 28 ; XV, 1 ; XVIII, 49 ; XIX, 17.

(Pro Ligario) loue-t-il César de n'oublier jamais rien, hormis les insultes et les outrages? Quand on trouve de la magnanimité chez les païens, on se récrie, on admire. Voilà, dit-on, qui a porté si haut la gloire de Rome et l'a rendue digne de commander à tant de nations. Est-ce l'autorité de Dieu qui fait à tous les hommes un précepte de la miséricorde, on accuse la religion d'être l'ennemie du pouvoir. Si elle était entendue comme elle doit l'être, la loi divine donnerait aux Etats une cohésion et une prospérité inconnue des Romains, même au temps des Romulus, des Numa, des Brutus. Qu'est-ce que la « *respublica* » sinon la chose du peuple, la chose commune, la chose de la cité? Et qu'est-ce que la cité sinon une société d'hommes unis par la concorde? Et quelle meilleure garantie de concorde que la charité prêchée par le Christ? Tendre la joue, donner son manteau, c'est faire tomber l'égoïsme et la haine devant l'amour et le sacrifice. C'est venir à bout non pas seulement du mal extérieur, qui est secondaire, mais du mal intime qui ronge le cœur du méchant. Vaincu par la bonté, comment ne reviendrait-il pas aux sentiments pacifiques si utiles à la communauté? Opposer la malveillance à la malveillance, c'est enfoncer le mal dans l'âme de l'adversaire, c'est l'établir dans la sienne propre, c'est enraciner la discorde. Au surplus, la bienveillance n'exclut pas toujours la rigueur. Il est des circonstances où l'on doit s'armer de sévérité pour corriger, malgré eux, ceux dont on a à consulter les intérêts plus que la volonté : conduite que les Romains ont tant loué dans un de leurs chefs. En châtiant un fils durement un père ne renonce pas à son amour paternel. Il ne frappe que pour guérir. Dans la guerre elle-

même, la charité peut avoir sa place. Rien n'est plus malheureux que la prospérité des scélérats. Elle nourrit le sentiment de l'impunité et fortifie la volonté du crime. Victoire salutaire que celle qui arrache au vaincu le pouvoir de mal faire et lui permet de vivre dans une société pacifiée par la justice et par la piété.

Que ceux donc qui prétendent que la loi du Christ est contraire au bien de l'État donnent à leur pays une armée, des préfets, des maris, des épouses, des parents, des fils, des maîtres, des serviteurs, des rois, des juges, des contribuables, des percepteurs selon l'esprit de l'évangile, et qu'ils osent dire que la doctrine chrétienne est pernicieuse à la chose publique! S'ils sont loyaux, ils devront avouer que le christianisme est au contraire le salut de la société, lui qui porte en soi les trésors de la sagesse humaine et de la sagesse divine. Toutes les vertus sociales exaltées par Cicéron, la frugalité, la continence, la chasteté, la fidélité au lien conjugal, l'honnêteté, la probité dans les mœurs, l'Église catholique, sainte éducatrice des peuples, les enseigne non seulement en paroles mais en actes. Par contre, quelles lois, quelles philosophies peuvent être comparées aux deux préceptes du Christ : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton esprit, de toute ton âme et ton prochain comme toi-même ? » En eux est enfermée la morale, puisque la vie bonne et honnête consiste à aimer ce qui doit l'être et comme il doit l'être, c'est-à-dire à aimer Dieu et les hommes; la physique, puisque toutes les causes naturelles sont en Dieu qui les a créées; la logique, puisque Dieu est la vérité et la lumière de la raison; la politique, puisque les sociétés et les

Etats ne vivent pas sans la concorde, c'est-à-dire sans l'amour du bien commun, dont Dieu est l'origine et la fin en qui et pour qui doivent s'aimer tous les hommes.

Rendons grâces au Seigneur notre Dieu qui, au milieu des maux dont nous sommes accablés, nous a envoyé un puissant secours. Où ne nous entraînerait pas, dans quel abîme ne nous précipiterait pas le fleuve d'iniquité où se plonge le genre humain, si la croix du Christ, comme un môle inébranlable, ne s'élevait au-dessus des flots, si nous ne pouvions la saisir pour résister au torrent du mal prêt à nous engloutir ? Dans ce débordement de mœurs corrompues, il était nécessaire qu'une divine autorité rappelât les hommes à la pauvreté volontaire, à la continence, à la justice, à la concorde, à la vraie piété, aux solides vertus qui sont les lumières de la vie. Et cela non seulement pour qu'ils se conduisent honnêtement ici-bas et maintiennent l'ordre et la paix dans la cité terrestre, mais encore pour qu'ils obtiennent le salut éternel dans la cité céleste dont ils sont citoyens par la foi, l'espérance et la charité. Durant notre pèlerinage, supportons, si nous sommes incapables de les ramener au bien, ceux qui croient que la stabilité de l'Etat est indépendante de la justice. Que les serviteurs de Jésus-Christ, rois, princes, juges, soldats, riches, pauvres, libres, esclaves, subissent le mal qu'ils ne peuvent empêcher. C'est par cette patience qu'ils mériteront un trône brillant dans l'auguste société des anges, dans cette cité de la paix universelle qui ne connaît qu'une loi : la volonté de Dieu (5).

(5) *Ep.* CXXXVIII. 9 à 18 : CXXXVII, 17 : XCI, 3 ; CXXXVIII, 14. — *De Civ. Dei*, II, 19.

DEUXIÈME PARTIE

LA VIE MORALE

CHAPITRE I

La Volonté

I

Les hommes sont inclinés naturellement au bonheur et à la sagesse. Mais chacun vit à sa façon et prétend posséder le secret de la béatitude. L'un choisit le métier des armes, l'autre est agriculteur ou commerçant. Celui-ci méprise la terre et s'adonne à la philosophie, celui-là préfère la politique et se dévoue au service de la société. Quelques-uns unissent la contemplation à l'action. Sans compter l'infinie variété des morales, dont chacune est proclamée par ses tenants la meilleure.

D'où vient cette diversité, s'il est avéré que la conscience est régie par des principes immuables et universels (1) ?

Agir c'est user des choses, c'est donc en dépendre. En ce sens la nécessité est la mère de toutes les actions humaines, des actions honnêtes s'en-

(1) II. *De Lib. Arb.*, IX, 25. — XIII. *De Trin.*, V, 8.

tend, les crimes et forfaits n'ayant pas droit à la qualification d'action humaine (*Omnium actionum humanarum mater necessitas*).

Otez la faim, la soif, la nudité, à quoi bon labourer, semer, planter, naviguer? Qui songerait au barreau et à la médecine dans une cité parfaitement saine et pacifique? Sans pauvre ni infirme, le saint n'aurait personne avec qui partager son pain. Et il n'y aurait aucune raison de discuter ici s'il n'existait des ignorants ou des insoucians. Que l'on passe en revue les différents états de vie, ils sont tous imposés par les circonstances.

La diversité des actions honnêtes résulte de notre condition temporelle. L'éternité nous libérera de la multiplicité et notre activité sera tout entière concentrée en Dieu (2).

Mais il y a un désaccord plus profond entre les hommes. Il porte sur la nature de la béatitude elle-même et sur les moyens d'y parvenir.

Si, comme on le prétend, tout le monde connaissait le souverain bien, les uns penseraient-ils le trouver dans la vertu, les autres dans la volupté, celui-ci dans la volupté et la vertu, celui-là dans ceci ou cela? D'autre part, comment la béatitude peut-elle être universellement convoitée, et avec quelle ardeur, si elle n'est pas universellement connue? Est-il possible d'aimer ce qu'on ignore? Répondre que chacun sait ce qu'est la béatitude sans savoir pour cela où elle est, c'est ne rien dire du tout. Car savoir ce qu'est la béatitude, c'est savoir en même temps où elle est. Lors donc qu'un philosophe affirme : vivre heureux c'est jouir de la volupté du corps, et qu'un second reprend :

(2) *De Civ. Dei*, V, 10. — *In Ps.*, LXXXIII, 8.

vivre heureux c'est posséder la vertu de l'âme, ignorent-ils l'un et l'autre ou l'un ou l'autre ce qu'est la vie heureuse ? Comment peuvent-ils aimer la béatitude et la désirer, puisque sans connaissance il n'y a ni amour ni désir ?

Doit-on en conclure qu'il est faux que tous les hommes veuillent vivre heureux ? Supposer que vivre heureux soit vivre selon la vertu, comment celui qui ne veut pas vivre selon la vertu veut-il vivre heureux ? Ne serait-ce pas plus vrai de dire qu'il ne veut pas vivre heureux, dès lors qu'il ne veut pas vivre selon la vertu, unique moyen de vivre heureux ? Ce n'est donc pas tout le monde qui veut vivre heureux, il n'y a même que très peu de gens qui le veuillent, si ce n'est pas vivre heureux que de ne pas vivre selon la vertu. Car combien veulent ainsi vivre ? Le célèbre académicien Cicéron aurait-il à tort commencé son dialogue d'Hortensius en déclarant universelle la tendance au bonheur ? Loin de nous la pensée de le contredire. Mais comment le soutenir, s'il est vrai à la fois que vivre heureux c'est vivre selon la vertu, et que refuser de vivre selon la vertu n'empêche pas de vouloir vivre heureux ? C'est exprimer sous une autre forme cette proposition : celui qui ne veut pas vivre heureux veut vivre heureux. Qui pourrait supporter une pareille contradiction ? Il faut y venir, s'il est vrai que tout le monde veut vivre heureux mais ne veut pas vivre selon la seule manière possible d'être heureux.

Peut-être sortirait-on de cette impasse en avançant que chacun cherche son bonheur dans ce qui le charme le plus, Epicure dans la volupté, Zénon dans la vertu, les autres en d'autres choses. En ce cas, vivre heureux serait vivre selon son plaisir.

Ainsi il ne serait pas faux que tout le monde veuille être heureux, car il n'est personne qui ne veuille ce qui le charme.

A ce raisonnement Cicéron répond de façon à faire rougir ceux qui le tiennent. « Ce ne sont pas les philosophes, écrit-il, mais des discoureurs irréfléchis qui prétendent qu'il n'est d'heureux que ceux qui vivent au gré de leur volonté. Vouloir ce qui ne convient pas est le comble du malheur. C'est un moindre mal de ne pas atteindre ce qu'on veut que de vouloir atteindre ce qu'il ne faut pas. » Paroles très remarquables et très vraies. Qui oserait proclamer heureux, parce qu'il vit comme il veut, un criminel qui serait applaudi du peuple et qui, fort de son impunité, se livrerait à ses volontés les plus scélérates ? N'est-il pas vrai que misérable en cette situation, il le serait moins s'il ne pouvait avoir ce qu'il n'a pas le droit de vouloir ? La volonté perverse suffit à faire l'homme malheureux. Il est plus malheureux encore quand il a le pouvoir d'accomplir ses mauvais désirs. Celui-là seul est heureux qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mal.

La vie heureuse consiste en ces deux choses connues et aimées de tout : posséder ce que l'on veut, ne vouloir que ce que l'on a le droit de posséder. Pourquoi les hommes, quand ils ne réussissent pas à les allier, préfèrent-ils avoir tout ce qu'ils veulent plutôt que de vouloir ce qu'ils ont le droit d'avoir ? La volonté bonne, son désir serait-il frustré, valant plus que tout, n'est-ce pas dépravation que de choisir ce qui éloigne le plus du bonheur ? Car il approche de la béatitude celui qui veut bien (*bene*) tout ce qu'il veut. Il la possède dès qu'il a obtenu tout ce qu'il veut. Ce n'est

pas le mal, c'est le bien qui fait le bonheur. Et de ce bien l'on tient déjà quelque chose, et quelque chose de prix, lorsqu'on a cette volonté bonne qui met sa joie dans les biens dont la nature humaine est capable, et non dans la recherche ni l'acquisition d'objets inférieurs (3).

Si, nécessairement d'accord sur les règles de la pensée, les hommes ne le sont pas sur la manière de vivre, cela tient d'une part aux conditions temporelles, d'autre part au bon ou mauvais emploi de leur volonté. L'action morale est essentiellement contingente. Elle est la réponse du libre arbitre aux exigences et aux invitations de la loi éternelle (4).

II

Pour être, l'âme n'a rien fait, attendu qu'elle n'était pas encore pour faire qu'elle fût. Pour devenir bonne, elle doit agir par la volonté. Non pas qu'en tant qu'être elle ne soit déjà un certain bien, sinon pourquoi dirait-on qu'elle a plus de valeur que le corps? Mais si elle n'est pas appelée bonne, c'est qu'il lui manque l'action de la volonté qui la rende meilleure. Et cette action ne peut être que de se tourner vers celui par qui elle est bonne en tant qu'être (5).

Il n'est pas permis de douter que les inclinations contraires des bons et des mauvais anges aient eu leur volonté pour origine, puisque Dieu, dont toutes les œuvres sont bonnes, est le créateur des uns et des autres.

(3) XIII. *De Trin.*, IV, 7 ; V, 8 ; VI, 9. — *De Civ. Dei*, XIV, 4.

(4) *De Gen. ad litt. lib. imp.*, I, 3. — *De 88 Quæst.*, XXIV.

(5) VIII, *De Trin.*, III, 4 et 5.

Les bons anges, fidèlement attachés au bien commun qui est Dieu même, sont demeurés en son éternité, en sa vérité, en sa charité. Les mauvais anges, jouissant de leur excellence comme s'ils y trouvaient leur fin, se sont détachés du bien commun suprême. En s'abaissant jusqu'à eux-mêmes, ils ont échangé l'éminente gloire de l'éternité pour un faste trompeur, la certitude de la vérité pour les astuces de la vanité, la charité mutuelle pour la haine et l'envie. La cause de la béatitude des uns est leur adhésion à celui qui est souverainement. La misère des autres vient de leur séparation volontaire d'avec celui qui est souverainement, de leur conversion vers eux-mêmes qui ne sont pas souverainement. Ils n'ont pas voulu confier à Dieu le soin de leur grandeur. Et ceux qui pouvaient avoir plus d'être en restant unis à l'essence souveraine, ont choisi d'en avoir moins en se préférant à Dieu (6). *Diabolus et angeli ejus a luce atque fervore caritatis aversi, et nimis in superbiam invidiamque progressi, velut glaciali duritia torpuerunt* (Ep. CXL., 54).

Toute intelligence créée a des droits personnels et des devoirs envers l'ordre universel. (*Omnis anima partim privati cujusdam juris sui potestatem gerit, partim universitatis legibus regitur*) (7). Le tout étant plus grand que la partie, le droit privé a pour limite le droit public. La sagesse divine est la loi de l'universalité. Se replier sur soi et vouloir son indépendance, c'est déchoir du général au particulier, c'est engendrer le désordre, c'est agir mal, c'est offenser Dieu (8).

(6) *De Civ. Dei*, XII, 1 et 6.

(7) *De 83 Quæst.*, LXXIX, 1.

(8) *Ibid.* — XII. *De Trin.*, IX, 14.

D'où vient la volonté mauvaise ? Il est impossible de lui trouver une cause efficiente. Qui peut faire la mauvaise volonté puisque c'est elle qui fait l'œuvre mauvaise ? La mauvaise volonté est donc la cause efficiente de tout acte mauvais, mais rien n'est cause efficiente de la volonté mauvaise. Car s'il y a une cause de la mauvaise volonté, cette cause a une volonté ou elle n'en a pas.

Si elle a une volonté, cette volonté est bonne ou mauvaise. Qui oserait soutenir qu'elle est bonne ? Ce serait le comble de l'absurdité de dire que la volonté bonne est cause du péché. Si la cause de la mauvaise volonté est elle-même une mauvaise volonté, on demande quelle est la cause de cette autre mauvaise volonté, et pour en finir, quelle est la cause de la première mauvaise volonté. Si l'on répond que la première mauvaise volonté est éternelle, autrement dit qu'elle a toujours été, cette volonté a-t-elle existé dans une nature ? Si non, elle n'a jamais existé. Si elle existait dans une nature, elle la corrompait, la viciait, en un mot la privait du bien. La mauvaise volonté n'existait donc pas dans une mauvaise nature mais dans une bonne, muable toutefois et à laquelle le vice était nuisible. Car si le vice ne nuisait pas, il ne serait plus vice et il n'y aurait lieu de parler de mauvaise volonté. Si au contraire le vice a nui à la nature, c'est par privation ou diminution du bien qui était en elle. Il en résulte qu'il ne peut y avoir éternellement mauvaise volonté où se trouve un bien antérieur auquel puisse nuire cette mauvaise volonté. Cette mauvaise volonté n'étant pas éternelle, qui la faite ?

La mauvaise volonté ne serait-elle pas produite par une cause sans volonté ?

Si oui, cette cause est supérieure, égale ou inférieure à la volonté mauvaise qu'elle produit.

Si elle est supérieure, elle est meilleure. Comment alors ne serait-elle pas une volonté et, qui plus est, une volonté bonne?

Si elle est égale, elle est encore une volonté, mais une volonté de même qualité que son effet, donc sans pouvoir nuisible sur lui.

Il reste que ce soit une chose inférieure, sans aucune volonté, qui soit la cause de la volonté mauvaise.

Mais cette cause, si inférieure soit-elle, quand ce serait la terre, le dernier des éléments, ne laisse pas d'être bonne, puisque c'est une nature et une essence, ayant son mode et sa beauté dans son genre et dans son ordre. Comment une chose bonne peut-elle produire une volonté mauvaise? Comment le bien peut-il être la cause du mal?

Précisément quand la volonté, délaissant ce qui est supérieur, se tourne vers ce qui est inférieur. C'est cette conversion même qui est une perversion. Ce n'est donc pas la chose inférieure qui fait la volonté mauvaise, mais c'est la volonté elle-même qui se fait mauvaise en désirant d'une manière désordonnée la chose inférieure.

Supposé deux créatures spirituelles, de caractères et de tempéraments identiques. Supposé que, placées en face d'une même tentation qui les affecte de la même façon, l'une cède et l'autre pas. Qui produit la volonté mauvaise de celle qui succombe? Quand on réfléchit bien, on ne trouve aucun être à l'origine de la volonté mauvaise.

Il faut dire que celui qui pèche est la cause même de sa volonté mauvaise. Encore doit-on préciser. Car toute nature est bonne, puisqu'elle vient

de Dieu, souverain bien, et ce serait absurde de prétendre qu'une nature bonne puisse être cause d'un mal. L'exacte vérité, c'est que toute nature spirituelle créée peut être cause de la volonté mauvaise, non pas en tant que nature mais en tant que nature tirée du néant (9).

Qu'on ne cherche donc pas la cause efficiente de la volonté mauvaise. Comme la volonté mauvaise n'est pas une efficience mais une déficience, sa cause n'est pas une cause efficiente mais une cause déficiente. (*Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis. Non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio*) (10).

Déchoir de l'être au moins être, c'est commencer d'avoir une volonté mauvaise. Vouloir trouver la cause de cette déchéance serait vouloir entendre le silence ou voir les ténèbres. Par les yeux et les oreilles nous connaissons bien, il est vrai, les ténèbres et le silence. Mais non pas comme des réalités spécifiques ; comme la privation de réalités spécifiques. L'œil ne voit les ténèbres qu'en cessant de voir. L'oreille n'entend le silence que lorsqu'elle n'entend plus rien. Il en est ainsi des espèces intelligibles. L'esprit les perçoit par l'intelligence. Ce qui en elles vient à défaillir, il ne le saisit qu'en l'ignorant. « Qui peut comprendre le péché? » demande le Psalmiste. (Ps. LXXXI 13).

En Dieu aucune déficience n'est possible, car en lui l'être, la connaissance et la volonté coïncident. Dans les créatures spirituelles, l'être est distinct de la connaissance et de la volonté. D'où possibilité

(9) *De Civ. Dei*, XII, 6. — II. *De Lib. Arb.*, XX, 54. — III. *Ibid.*, XVII, 48 et 49. — *De 83 Quaest.*, III et IV.

(10) *De Civ. Dei*, XII, 7.

pour elles de tomber de l'être au moins être (11).

De ce que la volonté mauvaise n'a pas de cause efficiente, il ne faut pas conclure que la volonté bonne est sans cause efficiente, ce qui serait la déclarer incréée et coéternelle à Dieu. Puisque les natures angéliques ont été créées, comment leurs volontés ne l'auraient-elles pas été ? Et comment ces volontés n'auraient-elles pas adhéré à celui qui les avaient faites ? La différence entre les bons anges et les mauvais, c'est que les premiers sont demeurés dans la bonne volonté, et que les autres ont volontairement changé cette bonne volonté en volonté mauvaise.

Mais ne doit-on pas dire que les anges ont fait bonne la volonté qu'ils ont reçue de Dieu ?

Si les anges sont les auteurs de leur bonne volonté, ils l'ont produite avec ou sans volonté.

Sans volonté, aucune production de volonté n'est possible. Il faut une première volonté, bonne ou mauvaise.

D'une volonté mauvaise, il ne sort jamais quelque chose de bon. Si la volonté est bonne, elle n'a plus rien à faire pour devenir bonne.

Loin de nous donc la pensée que les anges aient été les artisans de leur bonne volonté, qu'ils se soient faits meilleurs que ne les avait créés Dieu, dont personne ne peut surpasser les œuvres. Otez leur la bonne volonté, ils étaient méchants. Ou s'ils n'étaient pas méchants, n'ayant pu perdre la bonne volonté qu'ils n'avaient pas encore, ils n'étaient pas aussi bons que lorsqu'ils commencèrent d'avoir la bonne volonté. Cette volonté

(11) *De Civ. Dei*, XII, 7 et 8. — VIII. *De Gen. ad Litt.*, XVI, 34 et 35. — *In Joan. Ev.*, XX, 4 ; XCLIX, 4.

bonne qui les a rendus meilleurs, ils ne l'ont possédée qu'avec le secours du créateur.

Et telle quelle, la bonne volonté qui les détournait d'eux-mêmes, natures déficientes, pour les tourner vers l'être parfait et les faire participer à sa sagesse et à son bonheur, serait restée dans le vide stérile de son désir, si celui qui de rien avait fait une nature bonne, capable de lui, ne l'avait de lui-même rendue meilleure en la remplissant de lui, après avoir excité en elle une plus grande avidité. (*Ostenditur voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse remansuram, nisi ille qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem. Eos cum bona voluntate creavit, simul eis et condens naturam et largiens gratiam*) (12).

La coopération de la volonté infinie et de la volonté finie, encore qu'indubitable, est difficile à comprendre. La pensée s'embarrasse et se tourmente dès qu'elle tente de délimiter la part de chacune. Elle craint en défendant la grâce d'anéantir le libre arbitre et en défendant le libre arbitre d'anéantir la grâce. L'essentiel est de tenir que tout bien vient de Dieu, donc la liberté et son emploi, et que Dieu ne peut se contredire en détruisant la nature par la grâce (13).

III

Ce qui est vrai de l'ange est vrai de l'homme, car la béatitude de l'homme, comme celle de

(12) *De Civ. Dei*, XII, 9.

(13) II. *De Peccatorum meritis et remissione*, XVII, 26 à XX, 34. — *De Gratia et Libero Arbitrio*, passim.

l'ange, est l'adhésion à Dieu, son mal et son malheur la séparation volontaire d'avec Dieu.

Comme l'ange, l'homme fut créé avec une volonté bonne et cette volonté bonne était l'œuvre de Dieu. La première mauvaise volonté qui, en l'homme, précéda toutes ses mauvaises œuvres ne fut pas une œuvre positive, mais plutôt un abandon de l'œuvre de Dieu, une préférence pour ses propres œuvres. Œuvres mauvaises, parce qu'elles sont selon l'homme et non selon Dieu. De même que l'ange de lumière s'est fait démon, en voulant vivre non selon Dieu mais selon l'ange, l'homme se fait semblable au démon et à la bête, en voulant vivre non selon la loi de Dieu mais selon sa propre loi. Par là il s'établit à la fois dans le mensonge et dans l'orgueil. Être créé pour vivre non selon soi-même mais selon son créateur, c'est-à-dire pour faire la volonté de Dieu plutôt que la sienne, et ne pas vivre selon la loi de sa création, voilà le mensonge. Quoi de plus mensonger qu'une volonté qui veut être heureuse en ne vivant pas de manière à l'être ? Et si l'orgueil est l'appétit d'une grandeur perverse, quel orgueil de désertier spontanément le principe auquel l'âme a le devoir d'adhérer, pour devenir et être en quelque sorte son principe à soi-même par complaisance en soi-même !

Le premier homme n'aurait pas commis un crime manifeste de désobéissance à Dieu, il ne se serait pas laissé surprendre par le démon, s'il n'avait commencé par se complaire en soi-même. Il éprouva une grande satisfaction intérieure à entendre cette parole : « Vous serez comme des dieux ». Comme des dieux, Adam et Eve l'auraient été en se tenant par obéissance unis à leur véritable et souverain principe, plutôt qu'en vou-

lant par orgueil devenir eux-mêmes le principe de leur existence. Des dieux créés ne sont pas dieux par eux-mêmes mais par participation au vrai Dieu. En convoitant plus, l'homme s'amoindrit. S'il aime à se suffire, il se défait de celui qui seul lui suffit.

Le mal pour la créature spirituelle de se délecter en soi-même, comme si elle était la lumière, et de se détourner de la lumière qui, si elle l'aimait, la rendrait réellement lumière, est en propre ce qui constitue la volonté mauvaise, le péché (14).

Les philosophes qui cherchent l'origine du vice dans les sens, et prétendent que l'âme pèche à cause de son corps, n'ont pas étudié la nature humaine en son fond. S'il est vrai que le corps corruptible appesantit l'âme, c'est une erreur de croire que tous les maux de l'âme viennent du corps. Virgile se trompe dans les beaux vers de l'Énéide (VI 730) où il semble se faire l'écho de Platon. « D'origine céleste, dit-il, l'âme a la vigueur du feu. Mais elle est affaiblie par un corps pesant et des membres voués à la mort. » Et pour faire bien comprendre que les quatre principales passions de l'âme, le désir, la crainte, la joie, la tristesse, source de tous les péchés, viennent du corps, il ajoute: « C'est parce qu'elles sont enfermées dans les ténèbres d'une aveugle prison, sans pouvoir respirer, que les âmes craignent et désirent, s'attristent et se réjouissent. »

Autre est l'enseignement de la foi. La corrup-

(14) *De Civ. Dei*, XIV, 4 ; 11, 13. — XII. *De Trin.*, VIII, 13 à XII, 17. — *Talis est quisque qualis ejus dilectio est. Terram diligis, terra eris. Deum diligis, Deus eris. In Ep. Joann.*, II, 14.

tion du corps qui appesantit l'âme n'est pas la cause du premier péché. Elle en est la peine. Ce n'est pas la chair corruptible qui a fait l'âme pécheresse. C'est l'âme pécheresse qui a fait la chair corruptible. De cette corruption de la chair résulte, il est vrai, l'attrait du vice et des mauvais désirs. Mais il ne faut pas attribuer à la chair tous les vices d'une vie inique. Ce serait justifier le démon qui n'a pas de corps. On ne peut l'appeler ni fornicateur, ni ivrogne, ni dire qu'il soit sujet à aucun des péchés de la chair, bien qu'il y excite secrètement. Il est au plus haut point un orgueilleux et un envieux (15).

Il serait tout à fait désordonné que l'inférieur régît le supérieur, que l'esprit fût naturellement assujetti à la chair. Le mouvement par lequel l'âme se détourne du créateur pour jouir de la créature lui appartient en propre, et si ce mouvement est coupable, et ce serait ridicule d'en douter, il n'est pas naturel mais volontaire. Semblable, en un sens, au mouvement qui entraîne la pierre en bas, en tant qu'il est un mouvement propre à l'âme comme la chute est un mouvement propre à la pierre, il en diffère en ce que la pierre n'a pas le pouvoir d'arrêter le mouvement qui l'emporte, tandis que rien ne peut faire choir l'âme de sa hauteur sans qu'elle le veuille (16).

Il n'y a donc pas lieu de rejeter le péché sur la chair et de faire injure à Dieu, qui l'a créée bonne en son genre et en son ordre. A la vérité, les platoniciens ne déraisonnent pas autant que les manichéens. Ils ne considèrent pas les corps

(15) *De Civ. Dei*, XIV, 3 ; XXII, 25 à 29. — IV. *Contra Julianum*, XIV, 65 à XVI, 79.

(16) I. *De Mb. Arb.*, X, 20 et 21 ; XVI, 31. — III. *Ibid.*, I, 2.

comme des natures mauvaises qu'il faut haïr, puisqu'ils mettent entre les mains d'un démiurge tous les éléments du monde et leurs qualités. Mais ils pensent que les sens font de telles impressions sur l'âme qu'ils engendrent toutes ses maladies. Ils ne s'en tiennent, d'ailleurs, pas toujours à cette opinion. Lorsqu'Enée, visitant le royaume des ombres; apprend de son père que les âmes retourneront dans leurs corps, il s'écrie tout étonné : « O mon père, est-il croyable que les âmes pures des héros quittent les enfers pour retourner dans des corps mortels ? D'où leur vient ce funeste désir de reparaître à la lumière terrestre ? » (VI, 719).

Ce funeste désir ne vient pas de leurs membres mortels, elles n'en ont plus. Ni de leurs antiques souillures, le poète assure qu'elles sont purifiées des contagions de la chair. Donc, quand serait vraie la vaine révolution des âmes passant éternellement de la pureté à l'iniquité et de l'iniquité à la pureté, on ne saurait raisonnablement avancer que tous les mouvements déréglés ont le corps pour origine. Les platoniciens en font ici l'aveu, ce n'est pas le corps seul qui excite le désir, la crainte, la joie, la tristesse. D'elle-même, l'âme peut se livrer à ces passions (17).

Ce qui importe, c'est la qualité de la volonté. Mauvaise, ses mouvements sont mauvais. Droite, ils sont irrépréhensibles, bien mieux dignes de louange. Car la volonté est en tous ces mouvements. A vrai dire, tous ces mouvements ne sont que des volontés. Qu'est-ce que le désir et la joie, sinon la volonté qui se plaît dans ce qu'elle veut,

(17) *De Civ. Dei*, XIV. 5.

la crainte et la tristesse, la volonté qui répugne à ce qu'elle ne veut pas ? Dans la mesure où les choses sont désirables ou redoutables, la volonté, alléchée ou repoussée, se tourne à tel ou tel de ces mouvements. L'impureté n'est pas un vice du corps mais de l'âme, qui aime d'une manière perverse les voluptés charnelles, au mépris de la tempérance qui unit à des beautés plus pures, parce que spirituelles et incorruptibles. L'avarice est l'amour pervers de la louange humaine, au mépris de la gloire, infiniment préférable à l'or. La vaine gloire est l'amour pervers de la louange humaine, au mépris du témoignage de la conscience. L'orgueil est l'amour désordonné de sa propre puissance, au mépris d'une puissance supérieure et plus juste (18).

La volonté droite est donc un amour bon, la volonté perverse un amour mauvais (*Recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor*) (19). La question n'est pas de savoir si l'âme est en colère mais pourquoi elle est en colère, si elle est triste mais pourquoi elle est triste, si elle craint mais pourquoi elle craint. Qu'on s'irrite contre les pécheurs pour les corriger, qu'on s'afflige avec ceux qui sont dans la peine pour les délivrer, qu'on craigne de voir périr celui qui est dans le danger, il n'est personne qui puisse trouver en cela quelque chose de répréhensible. Les stoïciens ont coutume, il est vrai, de blâmer la compassion. Comme Cicéron exprime des sentiments plus humains, lorsqu'il dit que parmi les vertus il n'en est pas de plus admi-

(18) *De Civ. Dei*, XII, 8 ; XIV, 6.

(19) *De Civ. Dei*, XIV, 7.

rable ni de plus aimable que la miséricorde ! (Oratio II, Pro Ligario). Qu'est-ce que la miséricorde, sinon la compassion du cœur qui pousse à secourir la misère d'autrui ? Quand elle sauvegarde la justice, n'est-elle pas conforme à la raison ? Aussi bien, comme l'enseigne le livre d'Épictète, Zénon et Chrysippe admettent des émotions de ce genre dans l'âme du sage, qu'ils prétendent exempte de toute imperfection. Au fond, platoniciens, péripatéticiens, stoïciens sont d'accord. Leurs controverses, remarque Cicéron, sont des querelles verbales de Grecs, plus avides de discussion que de vérité. (I De Oratore) (20)

Durant leur pèlerinage sur terre, les citoyens de la sainte Cité de Dieu craignent et désirent, s'affligent et se réjouissent. Et parce que leur amour est droit, tous leurs sentiments sont droits. Ils craignent la peine éternelle, ils désirent l'éternelle vie. Ils s'affligent et gémissent dans l'attente de l'adoption divine et de la rédemption de leurs corps. Ils se réjouissent à la pensée que s'accomplira la parole de l'Écriture : « La mort est absorbée par la victoire. » Ils craignent de pécher, ils désirent persévérer. Ils s'affligent de leurs défaillances, ils se réjouissent de leurs bonnes œuvres.

Ce n'est pas seulement pour eux qu'ils éprouvent ces sentiments. C'est encore pour ceux dont ils désirent la délivrance et redoutent la perte, et dont la perte ou la délivrance les peine ou les enchante. Qui ne serait ravi à la vue de Saint Paul se réjouissant avec ceux qui se réjouissent, pleurant avec ceux qui pleurent, ayant à soutenir des

(20) *De Civ. Dei*, IX, 5 ; XIV, 8.

combats au dehors et des craintes au dedans, soupirant après la dissolution de son corps pour être avec le Christ, désirant avec ardeur aller chez les Romains pour les évangéliser comme les autres peuples, témoignant aux Corinthiens un amour de jalousie, qui lui fait redouter que leurs âmes ne se laissent séduire et ne s'éloignent de la chasteté de Jésus-Christ, ressentant une profonde tristesse et de continuelles douleurs pour les Israélites qui ne connaissent pas la justice qui vient de Dieu et veulent établir leur justice propre ?

Si les mouvements qui ont pour cause l'amour du bien et la sainte charité sont des vices, que tous les vices soient des vertus ! Mais puisqu'ils sont raisonnables quand on en use comme il faut, qui oserait les faire passer pour des maladies ou des passions vicieuses ? Le Seigneur lui-même, qui a daigné prendre la forme d'esclave et vivre la vie humaine sans péché, a fait usage du sentiment toutes les fois qu'il l'a jugé nécessaire. Il s'afflige et s'indigne de l'endurcissement des Juifs. Il se réjouit de la foi que ses miracles vont susciter. Il pleure sur la mort de Lazare. Il désire ardemment manger la Pâque avec ses apôtres. Il s'attriste aux approches de sa passion. Tout cela n'est pas pure fiction. De ces mouvements le Christ se sert à son gré, comme il s'est fait homme quand il l'a voulu.

Toutes bonnes qu'elles soient et selon Dieu, les passions sont de la terre, non du ciel. Ici-bas, il nous arrive souvent d'y céder malgré nous. C'est une conséquence de la faiblesse humaine. D'ailleurs vivre sans aucune passion serait vivre mal. L'apôtre blâme et maudit ceux qu'il accuse d'être sans affection. (Rom. I, 31). Le Psalmiste fait entendre une plainte analogue : « J'ai atten-

du quelqu'un qui compatît à ma douleur et personne n'est venu. » (Ps. LXVIII, 21). La parfaite insensibilité est un état, disait Crantor, qu'on ne saurait acheter qu'au prix d'une merveilleuse stupidité d'âme et de corps. Si l'*ἀπάθεια* n'est pas l'impassibilité du corps mais celle de l'âme, qui n'admet en soi aucune passion troublante ni irraisonnable, elle est très avantageuse et désirable. Mais elle n'est pas possible en cette vie. Ce n'est pas quelqu'un d'ordinaire, c'est l'un des hommes les plus remarquables par la piété, la justice et la sainteté qui écrit : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. » (I Jean, 1, 8). L'apathie est réservée à l'âme purifiée. Maintenant c'est assez bien de vivre sans crime. Se croire sans péché est le moyen non pas de s'en exempter mais de se rendre indigne du pardon.

L'apathie consiste-t-elle à n'éprouver dans l'âme aucun sentiment, un pareil engourdissement est pire que tous les vices. Sans doute, on peut affirmer que la béatitude exclut la crainte et la tristesse. Qui serait assez fou pour en bannir l'amour et la joie ?

Droites dans une vie droite, les affections humaines sont perverses dans une vie perverse. La cité des impies, qui professe le culte du mensonge et le mépris de la vérité, qui s'égare loin de Dieu pour se mettre à l'école des hommes ou des démons, est tourmentée par les mauvaises passions comme par des maladies qui répandent partout le désordre. S'il est dans son sein quelques citoyens qui paraissent disposés à modérer ces excès, ils sont tellement bouffis d'orgueil, tellement exaltés par

l'impiété, que leur enflure les empêche de sentir leur mal. Si d'autres, par une vanité d'autant plus barbare qu'elle est plus rare, arrivent à ce que rien ne les puisse émouvoir, toucher, fléchir, ils ont perdu toute l'humanité plutôt que conquis la véritable tranquillité. Car ce qui est dur n'est pas nécessairement droit, ce qui est insensible n'est pas nécessairement sain (21).

Les passions valent ce que vaut la volonté. Il faut ajouter qu'il est très difficile de les maîtriser. Parce que l'homme a méprisé le commandement de Dieu qui l'a créé et créé à son image, il a été abandonné à lui-même. Alors que, s'il était resté fidèle, sa chair se serait spiritualisée, par le péché son esprit est devenu charnel. De sa désobéissance à l'égard de Dieu, il a récolté la désobéissance à l'égard de soi-même. Pour n'avoir pas voulu ce qu'il pouvait, il ne peut plus ce qu'il veut. Au paradis, tout ne lui était pas possible, mais il ne voulait que ce qu'il pouvait, et ainsi il pouvait tout ce qu'il voulait. Maintenant, l'Écriture le déclare, il n'est que vanité. Au lieu de l'indépendance absolu qu'il convoitait, en désaccord avec lui-même, il sert en esclave celui dont il s'est fait le complice. Après avoir volontairement livré son âme à la mort, il voit contre son gré son corps condamné à mourir. Déserteur de la vie éternelle, il est voué à la damnation, si Dieu ne l'en délivre par sa grâce. Qui comptera le nombre de ses impuissances, quand lui-même est en lutte contre lui-même, quand sa volonté résiste à sa volonté, quand son esprit cède à la chair en révolte? Car c'est malgré lui que souvent son cœur se trouble,

(21) *De Civ. Dei*, XIV, 9.

que sa chair vieillit et se corrompt. Et que de choses nous souffrons, que nous ne souffririons pas, si notre nature obéissait de toute manière et en tous points à notre volonté! Mais peut-être les souffrances de la chair sont-elles un obstacle à son obéissance? Qu'importe, puisque cette concupiscence d'une chair autrefois soumise est un effet de la justice du Dieu souverain, à qui nous avons refusé l'obéissance. En désobéissant à Dieu, nous ne lui avons pas fait de mal, nous nous sommes fait du mal à nous-mêmes. Il n'a pas besoin de notre service ; nous, nous avons besoin du service de notre corps (22).

Comme la concupiscence, l'ignorance est la peine et non la cause première du péché. Et nous ne pouvons en être délivrés que par la grâce de Dieu. Elle est un obstacle à la volonté droite, car nous voulons avec d'autant plus de véhémence une chose que nous savons mieux combien elle est bonne. Si, en certains cas, elle atténue notre responsabilité, elle ne nous innocente jamais. Quand la Sainte Ecriture appelle inexcusables tous ceux qui pèchent sciemment ou qui refusent de s'éclairer, elle n'exclut pas ceux qui pourraient prétexter l'ignorance. Le juste jugement de Dieu atteint aussi ceux qui n'ont pas entendu sa parole. « Quiconque aura péché sans la loi périra sans la loi. » (Rom. II, 12). A cet égard, aucune excuse n'est admise par Dieu, qui sait qu'il a créé l'homme droit, qu'il lui a donné le précepte de l'obéissance, que le péché transmis à l'humanité tout entière est un acte de la libre volonté d'Adam. Ce

(22) *De Civ. Dei*, XIV, 15, 19, 20, 27. — I. *De lib. Arb.*, XI, 22.

n'est pas sans raison que le Psalmiste dit à Dieu : « Répandez votre colère sur les nations qui ne vous connaissent pas. » (Ps. LXXVIII, 6). Qu'on ne réponde pas : je n'ai pas su, je n'ai pas entendu, je n'ai pas compris. C'est bien à la volonté humaine que s'adresse l'Esprit Saint : « Ne soyez pas comme le cheval ni comme le mulet qui manquent d'intelligence. » Tout ce qu'on a le droit d'affirmer, c'est que la peine sera d'autant plus rigoureuse qu'on aura péché avec plus de lumière. « Le serviteur qui ne connaît pas la volonté de son maître, et fait des choses dignes de châtement, recevra peu de coups. Mais celui qui la connaît et agit mal recevra beaucoup de coups. » (Luc XII, 47 et 48) (23).

IV

Des analyses précédentes, il résulte que la volonté est le ressort de l'action morale. Être moral, c'est vouloir l'ordre, l'être. Être immoral, c'est vouloir le désordre, le néant. La volonté est bonne quand elle se conforme à la loi éternelle, mauvaise quand elle refuse de s'y conformer.

Comme la loi n'est pas une forme vide, la volonté bonne la veut et pour elle-même et pour le bien qu'elle contient (24). Elle ne sacrifie ni l'honnête à l'utile, ce qui serait immoral, ni l'utile à l'honnête, ce qui serait irrationnel. Elle subordonne l'utile à l'honnête, sans jamais les opposer, sachant que prendre un moyen pour une fin ou une fin pour un moyen est à la fois un abus et une

(23) II. *De Pec. Mer.*, XVII, 26. — *De Gratia et lib. arb.*, III, 5. — *Epist.*, CXCIV, 24 à 31.

(24) *Necesse est ut fiat homo beatus unde fit bonus. Ep.* CXXX, 4.

faute. Elle use de la raison pour connaître Dieu et posséder celui dont elle tient l'être. Elle use des créatures raisonnables pour former société avec elles, des irraisonnables pour les gouverner. Elle use des choses pour son bien physique et moral. De Dieu seul, qui étant supérieur à tout ne peut se rapporter à rien, elle n'use pas, elle jouit (25).

Toute la moralité revient à ordonner sa volonté à une fin très droite, au nom d'une raison certaine (*ad aliquem rectissimum finem certa ratione referatur*), non pas seulement probable (26).

Pour juger de la valeur d'un acte, il ne faut donc jamais l'isoler de la volonté qui le pose. La conscience morale est régie par des principes d'action, des préceptes généraux, valables pour tous les temps et pour tous les lieux. Il lui reste à les faire siens, c'est-à-dire à les adapter aux circonstances concrètes où elle se trouve. Puisque c'est la fin qui importe à la moralité, et que c'est elle qui spécifie la volonté, on comprend que la loi éternelle exige avant tout l'intention droite, quitte à laisser un certain jeu dans l'emploi des moyens, tant qu'ils ne s'opposent pas directement à elle. Toute action est d'abord une parole du cœur, et c'est cette parole, extériorisée ou non, qui est morale ou immorale.

Le mal accompli par les membres du corps est toujours précédé d'une mauvaise pensée, qui souille l'âme immédiatement. Si, parce qu'on n'en a pas le pouvoir, on renonce à tuer, à voler, à fornicer, à mentir, à blasphémer, la volonté n'en

(25) *De 83 Quaest.*, XXX. — X. *De Trin.*, X.

(26) II. *De Mor. Eccl.*, XIII, 28.

(26) III. *Contra Academicos*, XVI, 35.

est pas moins coupable intérieurement d'homicide, de vol, de fornication, de mensonge, de blasphème (27).

Certains conseils de charité donnés par le Christ tendent plus à la préparation intime du cœur qu'à l'action extérieure. Ils ont pour but d'entretenir la bonté au fond de notre âme, et de ne laisser paraître au dehors que ce que nous croyons pouvoir être utile à ceux auxquels nous voulons du bien. Jésus-Christ lui-même nous l'apprend par un exemple admirable de patience, lorsqu'à celui qui venait de le frapper au visage il répondit : « Si j'ai mal parlé, montre en quoi. Si non, pourquoi me frappes-tu? » (Jean, XVIII, 23). A ne considérer que les mots, Jésus-Christ n'a pas suivi son propre précepte. Il n'a pas présenté l'autre joue à celui qui le souffletait. Il a plutôt empêché ce malheureux de recommencer et de parfaire son iniquité. Et cependant le Sauveur était préparé non seulement à recevoir des soufflets mais à mourir sur la croix pour ses bourreaux en priant pour eux : « Père, pardonne leur, ils ne savent ce qu'ils font. » (Luc, VI, 29, (28). L'évangile ne cesse de recommander la pureté intérieure. « Ton œil est la lampe de ton corps. Si ton œil est simple, tout ton corps sera lumineux. Mais si ton œil est mauvais, tout ton corps sera ténébreux. Si donc la lumière qui est en toi n'est que ténèbres, combien grandes seront les ténèbres mêmes. » (Matth., VI, 22 et 23). Cet œil, c'est l'intention qui dirige tous nos actes. Si elle est droite, si elle vise ce qu'elle doit viser,

(27) *De Continentia*, II, 3 et 4.
(28) *Ep.*, CXXXVIII, 13).

c'est-à-dire la charité qui est la plénitude de la loi, toutes nos œuvres qu'elle éclaire seront nécessairement bonnes. Car ces œuvres qui partent de nous, pour tomber dans la société humaine, sont si aléatoires que le Christ les appelle ténèbres. Vous remettez une aumône à un pauvre. Qu'en fera-t-il? Que lui arrivera-t-il? Il s'en servira peut-être pour faire le mal. A cause d'elle, il lui surviendra peut-être quelque accident. Pourtant, ce n'est pas pour cela que vous lui avez donné de l'argent. Votre bonne volonté sanctifie votre action, quelle que soit l'incertitude de ses effets (29).

Il arrive que l'intention peut même changer la valeur des actes extérieurs, de mauvais les rendre bons, de bons les rendre mauvais.

Il est défendu de donner la mort. En cas de légitime défense c'est permis, en temps de guerre c'est commandé. Celui qui tue sans raison légitime, celui-là seul est coupable. Pourquoi? Parce qu'il agit par passion, parce qu'en lui la volonté est dominée par les sens. Là est le mal dans sa racine. La loi éternelle a placé, pour ainsi dire, certains actes entre le bien et le mal, en sorte que prendre sur soi de les faire est blâmable, les accomplir par ordre légitime est digne de louange. (*Tantum interest in ordine naturali quid a quo agatur et sub quo quisque agat*) (30).

D'autre part, une bonne œuvre peut être viciée par une intention mal dirigée. Quand même invoquerait-on Pythagore ou Platon, d'après qui

(29) II. *De Sermone Domini in monte*, XIII, 45 et 46. — Dilige et quod vis fac. *In. Ep. Joann.*, VII, 8.

(30) *Contra Faustum*, XXII, 73 et 78.

seules sont véritables les vertus qu'imprime en l'âme la forme de l'éternelle et divine substance, il faudrait soutenir que là encore n'est pas la vraie justice. Si la justice vient de la nature et de la volonté, non de la foi, le Christ est mort en vain. (*Si per naturam voluntatemque justitia, ergo Christus gratis mortuus est*) (31). Ce n'est pas le devoir accompli mais la fin pour la quelle il est accompli qui distingue la vertu du vice. (*Noveris non officiis sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes*) (32). Le devoir est ce qu'on doit faire. La fin est la raison pour laquelle on doit faire son devoir. Séparer le devoir de la fin et le sanctifier est une absurdité. C'est honorer la tempérance des avares, la continence des athlètes, le courage et la force des tyrans. Telles sont les vertus qu'Epicure fait les servantes de la volupté, quand elles ne doivent servir que Dieu.

Telles sont même les vertus purement naturelles, qui ne peuvent plaire à Dieu sans la foi du Christ. Il est bien sans doute de secourir un homme en danger, surtout s'il est innocent. Mais si celui qui accomplit cette bonne action cherche plutôt la gloire des hommes que celle de Dieu, il ne fait pas bien cette bonne action. Car on n'agit bien qu'avec une volonté bonne. Or, à Dieu ne plaise que nous appellions bonne la volonté qui met sa gloire en elle-même ou dans les autres et non dans le Seigneur. Son fruit ne vaut pas mieux qu'elle. Un mauvais arbre ne produit pas de bons fruits. (Matt. VII, 18). Ce qu'il y a de bon dans cette action vient de celui qui sait tirer le bien du mal

(31) IV. *Contra Julianum*, III, 17.

(32) *Ibid.*, 21.

même. L'amour du monde, qui nous porte à jouir des créatures sans aimer le créateur, est un amour qui ne vient pas de Dieu. Mais l'amour de Dieu, qui nous conduit à Dieu, ne peut venir que de Dieu le Père, par son Fils Jésus-Christ, en l'unité du Saint-Esprit. Avec cet amour du créateur on use bien des créatures, sans cet amour on ne peut qu'en user mal (33).

Est-ce à dire que la fin justifie les moyens? Nullement. Il n'est jamais permis de faire un acte contre nature, même avec une louable intention. Une œuvre manifestement mauvaise ne peut en aucun cas devenir œuvre de charité, car la charité n'opère pas le mal (Rom. XIII, 10). C'est ainsi que sont toujours interdits l'adultère ou le vol, même avec la volonté bonne d'engendrer des élus ou de nourrir les pauvres. L'injuste usurpation d'un tyran n'est pas excusable parce qu'il traite ses sujets avec la clémence d'un roi, pas plus que n'est condamnable le pouvoir royal parce que le roi en use tyranniquement. Penser le contraire, c'est vouloir renverser la société, les mœurs, l'autorité. « Ne vous y trompez pas, écrit l'apôtre, ni les fornicateurs, ni les idolâtres, » ni d'autres qu'il énumère, « ne posséderont le royaume de Dieu. » (I Cor. VI, 11). Que répond le Seigneur à celui qui l'interrogeait sur les moyens d'aller au ciel? « Si tu veux arriver à la vie, garde les commandements. » (Matth. XIX, 17). Il ne dit pas à cet homme de croire comme si c'était le seul chemin qui conduise à Dieu, mais il lui donne des préceptes de morale, sans qu'il soit question de la foi. Non pas que les préceptes suffisent. La foi

(33) IV. *Contra Julianum*, III. — *De Civ. Dei*, V, 20.

et la morale sont liées entre elles, et l'homme ne peut pas aimer Dieu sans aimer le prochain ni aimer le prochain sans aimer Dieu. Sans être incomplète, l'Écriture enseigne tantôt la foi, tantôt la morale, pour montrer que, même séparées, elles sont inséparables. Celui qui croit en Dieu doit faire ce que Dieu commande. Et celui qui fait ce que Dieu commande, parce que c'est Dieu qui le commande, croit nécessairement en Dieu.

Il faut donc détromper les cœurs religieux qui s'imaginent que la foi suffit au salut, quand même on négligerait de bien vivre et de s'engager dans la voie divine des bonnes œuvres. Du temps des apôtres, certains disciples interprétaient à faux un passage obscur de saint Paul et lui prêtaient cette maxime : « Faisons le mal pour qu'il en sorte du bien. » Voici ce qu'il prêchait : « La loi est venue pour faire abonder le péché, mais là où a abondé le péché a surabondé la grâce. » (Rom. III, 8). Rien de plus vrai. Car après avoir reçu la loi, les hommes présumèrent orgueilleusement de leurs forces. Privés du secours de Dieu qu'ils n'imploreraient pas avec une foi droite, ils devinrent prévaricateurs de la loi. Coupables et pris de remords, ils se tournèrent vers la foi pour mériter leur pardon. Il fut nécessaire que la charité se répandît dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, pour qu'ils fissent avec amour ce qui était opposé à l'amour du monde. En affirmant que la foi justifie sans les œuvres de la loi (Rom. V, 1), l'Apôtre ne prétend pas que d'avoir la foi et de la professer suffise au salut, comme si les œuvres de justice étaient inutiles. Il veut nous apprendre que la foi peut justifier, quand même elle n'aurait pas été précédée des œuvres de la loi. On voit

pourquoi Saint Pierre, dans sa seconde épître, exhorte à la sainteté de la vie et des mœurs les fidèles qui aspirent au royaume éternel (34).

Tous nous voulons la béatitude. Nous ne pouvons tous y parvenir, c'est-à-dire nous ne pouvons tous atteindre l'objet de nos aspirations. Celui-là seul arrive au but, qui marche non seulement dans la voie où l'on aspire, mais encore dans celle où l'on aboutit, laissant les autres dans les chemins des désirs sans fin. Courir en dehors de la voie, ce n'est pas progresser, c'est errer. Et plus on court, plus on erre (35).

Pour conclure, si les hommes veulent tous être heureux et sages, ils ne veulent pas tous chercher la béatitude où elle est. La faute en est à la science de l'action. Comme elle relève à la fois de la raison et du libre arbitre, elle est susceptible d'erreur et de défaillance.

On erre, quand par ignorance on cherche en soi, à côté de soi, au-dessous de soi, un bien qui ne se trouve que dans l'universel et l'absolu. Les plaisirs finis n'apaisent ni le cœur ni l'esprit. Un seul chemin conduit à la béatitude, la vérité.

Le connaître n'est pas tout, il faut le suivre. L'erreur égare, l'orgueil et la concupiscence aussi. Pour être heureux, l'homme doit vouloir s'unir à la sagesse. La volonté bonne, qui est l'appétit de l'ordre, est un don divin, préférable mille fois

(34) IV. *Contra Julianum*, VII, 39 ; VIII. 51. — V. *Ibid.*, X, 41. — *Contra Faustum*, XXII, 41. — *De Bono conjugali*, XI, 12 ; XIV, 16. — *Contra Menducium*, VII, 18. — *De Fide et Operibus*, XIII, 20 ; XIV, 21 ; XXII, 40. — *Quod alienum est ab opere, alienum est a conscientia*, II, Ps. XXXIV, 2.

(35) *Ep.*, CIV, 12. — *In Ep. Joan.*, X, 1. — II. *Ps.*, XXXI, 4.

aux voluptés, à l'argent, aux honneurs, aux royaumes. Elle a le pouvoir d'utiliser tout et de s'utiliser soi-même, comme la raison a le pouvoir de tout connaître et de se connaître soi-même. Telle est sa puissance, qu'elle bouleverse l'ordre des natures, et place l'âme humaine au-dessus des mauvais anges, déchus par leur volonté rebelle. En se détournant de son bien propre et en s'attachant au bien commun, elle obtient finalement le bien des biens, Dieu (36).

Comme la volonté bonne est la mesure du bien qu'elle fait, elle est la mesure de la félicité dont elle est récompensée. Comme la volonté mauvaise est la mesure du mal qu'elle commet, elle est la mesure du châtement dont elle est punie. En d'autres termes, les bonnes et les mauvaises actions se mesurant non sur leur durée mais sur la qualité de la volonté qui les pose, le bonheur ou le malheur final qu'elles méritent sont en dehors du temps. Ils sont éternels (37).

(36) II. *Le Lib. Arb.*, XIX, 51, 52, 53. — I. *Retract.*, IX, 6. — *De Civ. Dei*, XI, 16. — *De Agone Christiano*, XIII, 14.

(37) *Ep.*, CII, 26.

CHAPITRE II

La Vertu

I

Les anciens ont défini la vertu : l'art de vivre bien et honnêtement. Le mot latin *ars* viendrait, dit-on, du mot grec ἀρετή, qui signifie vertu. Cicéron dit qu'elle est une habitude conforme à la nature et à la raison. (*De Inventione II*).

La vertu est un art, donc une acquisition, non un don premier de la nature. Elle s'y ajoute par la culture (1).

Avant de pouvoir faire usage de son esprit, l'enfant est régi par ses sensations. Ce qu'il entend, ce qu'il voit, ce qu'il sent, ce qu'il goûte, ce qu'il touche, il s'y complait ou il s'en détourne, suivant que le plaisir flatte ses sens ou que la douleur les blesse. Dès qu'il arrive à l'âge de raison, à ces maîtres impérieux succède un maître meilleur, légitime et intelligent, qui cultive l'âme et la forme pour l'éternité, pour peu qu'elle se laisse façonner par la doctrine et par la discipline.

Les sens n'ont pas mission de guider vers les biens éternels. Ils servent à rechercher ou à fuir les choses temporelles. Mais quand, initiée à la sagesse, la raison commence à prendre la direction

(1) *De Civ. Dei*, IV, 21 ; XIX, 3 et 4.

de la vie, elle sait que son office dépasse le soin exclusif du corps. Elle apporte un élément nouveau, le discernement du juste et de l'injuste, du bien et du mal, avec la haine de l'un et l'amour de l'autre. A partir de ce moment, si l'intelligence ne se met pas à commander à la place des sens, l'erreur domine. Car, aussitôt que l'âme est capable de raison, elle est régie soit par la vérité, soit par l'erreur. Mais l'erreur ne régite pas, elle perd (2).

La vertu est un art, donc aussi une harmonie. Elle réalise l'équilibre de l'âme en la préservant de tout excès. C'est ce qu'exprime une célèbre et noble sentence des sages grecs, reproduite par les Latins : *ne quid nimis*, rien de trop. (Térence. *Andrienne*, Acte I, Sc. I). Maxime très vraie. Elle montre qu'il est utile de ne rien faire de plus qu'il ne faut. Peu est moins qu'il ne faut, trop est plus qu'il ne faut. Entre les deux extrêmes existe une juste mesure qu'on appelle assez. Et c'est la mesure de la vertu (3). Il en résulte que sont vertueux, non pas simplement les hommes de cœur et d'esprit, mais ceux qui ont acquis une connaissance très claire de leur âme et de Dieu, et qui mettent un harmonieux accord entre leurs mœurs et leur raison.

Puisqu'agir vertueusement c'est agir selon la droite raison, on peut dire que la vertu est la droite raison. *Recta ratio est ipsa virtus* (4).

Mais comme la vertu a pour fin la possession du bien, on peut dire que la vertu est la charité par

(2) *In Joan. Ev.*, XV, 21 et 22.

(3) IV. *Ps.* CXVIII, 1.

(4) *De Utilitate credendi*, XII, 27.

laquelle on aime ce qui doit être aimé. *Virtus est caritas qua id quod diligendum est diligitur* (5). En réunissant les deux points de vue, on obtient cette définition exacte : la vertu est l'ordre de l'amour. *Definitio brevis et vera virtutis : ordo est amoris* (6). C'est ce que chante dans le Cantique des Cantiques l'épouse du Christ, la cité de Dieu : « Ordonnez en moi la charité. » (Cant. II. 4).

Et comme l'objet de l'amour est la béatitude et que la béatitude c'est Dieu, la vertu n'est rien autre chose que le souverain amour de Dieu (7).

La Sainte Écriture et les philosophes divisent la vertu en quatre parties : la prudence, la tempérance, la justice et la force.

I. — La prudence est la vertu qui discerne les biens des maux, afin d'éviter toute erreur dans la fuite des uns et dans la poursuite des autres. Elle est la contemplation de la vérité appliquée à la discipline de la vie. On l'appelle prudence de l'esprit parce qu'elle choisit les biens supérieurs, tandis que la prudence de la chair choisit les biens inférieurs (8).

II. — La tempérance est la vertu qui réprime les passions charnelles et qui règle les désirs de l'esprit. Sa première fonction est de modérer la curiosité de savoir. Non pas que la science soit un mal, mais quand elle est séparée de l'amour de Dieu elle rend l'homme orgueilleux (9).

(5) *Ep.* CLXVII, 15.

(6) *De Civ. Dei.* XV, 22.

(7) *I. De Mor. Ecc.*, XV, 25.

(8) *De Civ. Dei.* XIX, 4. — *II. De Gen. contra Man.*, X, 11.

(9) *De Civ. Dei.* XIX, 1. — *I. De Mor. Eccl.*, XXI, 38. — *Quod nescire nos Dominus voluit, libenter nesciamus.* *Ps.* VI, 2.

III. — La justice est la vertu qui distribue à chacun ce qui lui est dû. *Justitia ea virtus est quae sua cuique distribuit* (10).

Au sens large, puisqu'elle est l'ordre et l'équité de l'âme, elle est la vertu tout court, c'est-à-dire la somme de toutes les vertus. Le juste de l'Écriture possède en leur perfection la foi, l'espérance, la charité, et toutes les vertus morales (11).

Au sens précis, elle consiste, dans la société qui est fondée sur le mutuel échange, à donner ce qu'on doit et à pouvoir exiger ce qui est dû (12).

IV. — La force est la vertu qui fait supporter avec patience tous les maux d'ici-bas, et mépriser tous les dommages sur lesquels l'âme est sans prise. C'est elle qui donne à l'action chaleur et agilité. Elle a deux grands combats à livrer : contre le corps, qui est la chaîne la plus lourde de l'homme depuis le péché, et contre la douleur (13).

Bien qu'elles diffèrent et qu'on puisse les séparer par la pensée, les quatre vertus dépendent les unes des autres. C'est ainsi que deux hommes égaux en force d'âme, sont égaux nécessairement en prudence, en tempérance et en justice. Car si l'un des deux l'emportait sur l'autre, par exemple en prudence, il s'en suivrait que la force de l'un serait plus prudente que la force de l'autre, donc que les deux forces ne seraient pas égales. De même pour les autres vertus. Elles ne sont toutes que les

(10) *De Civ. Dei*, XIX, 4.

(11) *De Civ. Dei*, IV, 20. — II. *De Gen. Man.*, X, 14. — *Ep.* CXXVII, 5.

(12) I. *De VII Quæst. ad Simpl.*, II, 16. — *Ep.* CX, 5. — *Ep.* CLIII, 22 à 25. — *Contra Faust.*, XIX, 25. — II. *Ps.* XXXII, 12.

(13) *De Civ. Dei*, XIX, 4. — II. *De Gen. Man.*, X, 14. — I. *De Mor. Eccl.* XXII, 40.

mouvements divers de l'amour. La prudence est l'amour qui sait distinguer ce qui lui est utile de ce qui lui est nuisible. La tempérance est l'amour qui se donne intégralement à ce qu'il aime. La justice est l'amour qui ne sert que ce qu'il aime. La qui domine avec droiture. La force est l'amour qui supporte tout pour ce qu'il aime. Et cet amour n'est pas n'importe quel amour mais l'amour de Dieu, c'est-à-dire du souverain bien et de la souveraine sagesse. La prudence est donc l'amour qui discerne avec rectitude ce qui le conduit à Dieu et ce qui le détourne de lui. La tempérance est l'amour qui se conserve pur et intègre pour Dieu. La justice est l'amour au service de Dieu et commandant comme il convient aux créatures qui lui sont soumises. La force est l'amour qui endure tout pour Dieu (14).

Les quatre vertus, qui sont les moyens essentiels de notre retour à Dieu, subsisteront-elles dans l'éternité?

« S'il nous était donné, écrit Cicéron dans son *Hortensius*, de vivre après la mort une vie perpétuelle dans les îles fortunées, ainsi que le disent les fables, de quel usage pourraient nous être les vertus? Nous n'aurions plus besoin de force puisqu'aurait cessé tout travail et tout péril, de justice puisque nous n'aurions rien à envier aux autres, de tempérance puisque toute passion aurait disparu, de prudence puisqu'il n'y aurait plus de choix à faire entre les biens et les maux. Comme les dieux, nous serions heureux par la connaissance et par la science. »

(14) VI. *De Trin.*, IV, 6. — I. *De Mor. Eccl.*, XV, 25. — *Ep.* CLXVII, 5. — *In Ep. Joan.*, VIII, 1.

Voilà comment le grand orateur latin, brillant interprète des philosophes grecs, ne trouve les quatre vertus nécessaires qu'en cette vie pleine de peines et d'erreurs. Si tant est qu'il y ait un ciel, il consisterait purement et simplement à contempler la nature la meilleure et la plus aimable, c'est-à-dire la nature créatrice et organisatrice de toutes les natures.

A quoi l'on doit répondre que, si le propre de la justice est de se soumettre à la nature qui régit toutes choses, la justice est immortelle. Au lieu de disparaître dans l'autre monde, elle se perfectionnera en nous. Et elle arrivera à un tel point d'achèvement qu'elle ne saurait être plus parfaite. Peut-être en cette félicité y aura-t-il place pour les trois autres vertus : pour la prudence, bien que tout danger d'erreur sera écarté ; pour la force, bien que tous les maux seront supprimés ; pour la tempérance, bien que sera vaincu l'obstacle des passions. La prudence sera de ne préférer et de n'égaliser aucun bien à Dieu, la force d'adhérer très fermement à lui, la tempérance de ne jouir d'aucun plaisir mauvais. Pour ce qui est de la justice qui secourt les malheureux, de la prudence qui évite les embûches, de la force qui supporte les épreuves, de la tempérance qui réprime les passions malsaines, elles ne seront plus là où n'existe aucun mal. Tout ce qui de ces vertus touche à la vie présente et à la foi, passera dans l'éternité au rang des choses qui ont été et ne sont plus (15).

(15) XIV. *De Trin.*, IX, 12.

II

Les stoïciens soutiennent que toutes les vertus se valent, les vices aussi. Il n'y a de degré ni dans les uns ni dans les autres. Une action vertueuse est égale à une autre car toutes deux relèvent de la vertu. Une action vicieuse est égale à une autre car toutes deux relèvent du vice. Raisonnement qui revient à ceci : les rats et les éléphants sont égaux parce qu'ils sont des animaux, les mouches et les aigles sont égaux parce qu'ils ont des ailes. En d'autres termes, il n'y a pas des vertus ou des vices. Il y a le vice et la vertu. On possède l'un ou l'autre. Pas de milieu. Le moindre défaut rend l'âme toute vicieuse. Elle ne tient rien de la vertu tant qu'elle a des progrès à faire. Non pas qu'il faille nier le progrès. Mais l'homme n'est pas sage tant qu'il n'est pas sorti de l'abîme où il est plongé et qu'il n'a pas émergé à l'air libre de la sagesse. Quand on se noie, il importe peu d'avoir au-dessus de la tête mille stades ou un pouce d'eau. Ceux qui tendent à la sagesse peuvent bien progresser et se hausser hors du gouffre où ils étouffent. A moins d'être entièrement dégagés de leur folie, ils n'ont pas la moindre vertu. Dès qu'ils sont libérés, ils possèdent d'un seul coup toute la sagesse, sans qu'il reste en eux trace de folie.

Comparer la folie avec l'eau et la sagesse avec l'air, pour exprimer qu'au contact de la sagesse l'âme est subitement délivrée de la suffocation de la folie, n'est pas conforme aux enseignements de la Sainte Ecriture. Elle préfère, dans la mesure où les choses sensibles peuvent conduire aux choses intelligibles, prendre comme termes de comparaison les ténèbres et la lumière. Ce n'est pas

tout d'un coup que l'on reçoit la pleine inspiration de la sagesse, comme l'air qu'on aspire en remontant à la surface de l'eau. Mais de même qu'on avance des ténèbres vers la lumière, c'est peu à peu qu'en progressant on est illuminé. Jusqu'à ce que cette lumière nous arrive dans sa plénitude, nous ressemblons à un homme qui sort d'une caverne profonde. Plus il se rapproche de l'ouverture, plus il est éclairé. Ce qui brille en lui vient du soleil vers lequel il marche. Ce qui en lui est encore obscur vient des ténèbres dont il s'éloigne.

Voilà pourquoi il est vrai d'affirmer à la fois que « personne n'est juste devant Dieu » (Ps. CXLII 2.) et que « le juste vit de la foi. » (Habac. II 4.). Les saints sont revêtus de justice, plus ou moins. Aucun d'eux ne vit ici-bas sans péchés. Le meilleur est celui qui en commet le moins.

Il en résulte que, lors même que celui qui aurait une vertu les posséderait toutes, et que celui auquel une ferait défaut manquerait de toutes, les vertus ne sont pas égales, les vices non plus. Là où la vertu est nulle, il est évident qu'il n'y a rien de droit. Mais il y a place pour plus ou moins de dépravation. Il en est des affections de l'âme comme des organes du corps. De même que les uns sont éclairés plus, d'autres moins, que d'autres sont plongés dans les ténèbres, de même la lumière de la charité ne répand plus ou moins sur un acte que sur un autre, ou ne s'y répand pas du tout. On dit que quelqu'un a telle vertu et pas telle autre qu'il a plus de celle-ci que de celle-là. On déclare que dans telle action il y a plus de piété que dans telle autre, qu'il y en a dans telle action et pas du tout dans telle autre. Une âme peut avoir plus

de chasteté que de patience et, si elle progresse, en avoir plus aujourd'hui qu'hier. Réciproquement, sans être continente, elle est capable d'être miséricordieuse. La vertu étant l'ordre de la charité, la charité est plus grande chez les uns, moindre ou nulle chez les autres. Elle n'atteint jamais sur terre cette plénitude qui ne peut plus recevoir d'accroissement. Ce qui lui manque vient du vice et c'est pourquoi il n'est pas de saint qui ne pèche. Celui qui voit clair sait d'où et quand et où il doit espérer la perfection à laquelle il ne reste rien à ajouter.

Comment interpréter saint Jacques (II 10) : « Quiconque viole la loi en un seul point est coupable comme s'il l'avait violée tout entière? »

Il suffit de se rappeler que la plénitude de la loi est la charité. (Rom. XIII 10). En transgressant un commandement, on pèche contre la charité dont tout dépend. On pèche donc contre la loi tout entière enfermée dans la charité. C'est en ce sens qu'en commettant un seul péché on devient coupable de tous les autres. Mais cela ne signifie pas que tous les péchés soient égaux. La culpabilité est en proportion de la gravité et du nombre des fautes. Elles sont d'autant plus graves qu'elles nous éloignent davantage de l'amour de Dieu et du prochain. Plus on est vide de charité, plus on est plein d'iniquité. La perfection est à son plus haut degré quand la charité a expulsé les derniers restes de l'iniquité (16).

La charité qui commence c'est la justice qui commence, la charité qui croît c'est la justice qui

(16) *Ep. CIV*, 14 et 15. — *Ep. CLXVII*, 3 à 20 — *I. Retract.*, XIX, 1 à 5.

croît, la charité qui est grande c'est la justice qui est grande, la charité parfaite c'est la justice parfaite (17). Ici-bas, elle reste un saint désir que Dieu excite et fait attendre. Car en désirant l'âme se dilate et devient de plus en plus capable de Dieu (18). (*Tota vita boni Christiani sanctum desiderium est. Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem*) (18).

III

Le monde est pour tous les fidèles ce qu'était le désert pour les Israélites. Ils erraient et cherchaient la patrie. Sous la conduite de Dieu, ils marchèrent pendant quarante ans, à travers des régions stériles et desséchées. Leur entrée dans la terre promise était retardée, non pas que Dieu les abandonnait, mais parce qu'il voulait les exercer.

Les travaux et les tentations ont pour but de nous éprouver et de nous instruire. Si nous tenons à ne pas mourir de soif dans le désert de la vie, il faut nous abreuver de charité. (*Si non vultis in isto eremo siti mori, bibite caritatem*, (19). C'est une source divine qui soutient durant les fatigues du voyage. Elle se changera en torrents d'eau dans la patrie.

Quelle haute idée saint Jean nous donne de la charité ! « Elle est de Dieu » écrit-il. Et il ajoute : « Celui qui aime est né de Dieu et il connaît Dieu. Celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu. » Pourquoi ? « Parce que Dieu est amour. » (I *Joan.* IV, 7 et 8). Lors même que toutes les pages de l'Écri-

(17) *De Natura et Gratia*, LXX, 84.

(18) *In Ep. Joan.*, IV, 6. — *In Joan. Ev.*, XL, 10.

(19) *In Ep. Joan.*, VII, 1.

ture ne ferait pas d'autre éloge de la charité et que l'Esprit saint ne prononcerait que cette parole « parce que Dieu est amour », nous ne devrions rien demander de plus. Agir contre la charité c'est agir contre Dieu même.

« Dieu est amour et quiconque demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui. » (*Ibid.* 16). Ils habitent mutuellement l'un dans l'autre, celui qui contient et celui qui est contenu (20). A quoi bon s'élever dans les cieux, fouiller les entrailles de la terre, à la recherche de celui qui est chez nous si nous voulons être chez lui ?

Qu'on ne dise pas : je ne sais ce que c'est que d'aimer. Si on aime son frère, on aime la charité, car on connaît mieux la charité par laquelle on aime son frère que le frère qu'on aime. Dieu peut être mieux connu que l'homme le plus proche, parce qu'il est plus présent, plus intérieur, plus certain. Embrasser la charité qui est Dieu c'est par la charité embrasser Dieu (21).

L'âme est l'image de Dieu non parce qu'elle se comprend et s'aime, mais parce qu'elle peut comprendre et aimer celui qui l'a faite. En adhérant à Dieu elle retrouve sa jeunesse, sa beauté, son allégresse (22). Don de Dieu, au-dessus duquel il n'y a rien, le seul qui établisse une radicale séparation entre les élus et les réprouvés, la charité est répandue en nos âmes par le Saint-Esprit. Par elle la Trinité tout entière prend possession de nous. C'est la réalisation de la promesse du Christ : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, de ses entrailles jail-

(20) *Ibid.*, VII, 4 ; VIII, 14.

(21) VIII. *De Trin.*, VIII, 12.

(22) XIV. *De Trin.*, XII, 15.

lira l'eau vive. » (Joan. VII 37). Parole reprise par saint Paul : « Et tous, nous avons bu un même esprit. » (I. Cor. X 4) (23).

La charité unit l'homme à Dieu par un double mouvement, l'action et la contemplation.

L'action fait marcher, la contemplation fait parvenir. L'action travaille à purifier le cœur pour qu'il voie Dieu, la contemplation se repose et voit Dieu. L'action s'applique aux préceptes de la vie temporelle, la contemplation à la doctrine de la vie éternelle. L'action consiste dans les œuvres d'une vie bonne, la contemplation surtout dans la foi, et pour un très petit nombre dans quelque image obscure ou vision de l'immuable vérité (24).

Créé à l'image de Dieu, par le péché l'homme est devenu une image informe et décolorée. Toute sa vertu consiste à réparer en son âme l'image divine. Ce renouvellement ne s'accomplit pas à l'instant même de sa conversion, comme se fait la rénovation subite du baptême. Autre chose est de ne plus avoir la fièvre ou d'avoir extrait du corps le trait qui y était enfoncé, autre chose d'être remis de la faiblesse qui suit la fièvre ou d'être entièrement guéri de sa blessure (25).

La vertu est un combat avant d'être une victoire. « J'ai vaillamment combattu, écrit l'apôtre Paul, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Je n'ai plus qu'à attendre la couronne de justice. » (II *Tim.* IV 7 et 8). L'ennemi que nous avons à

(23) XV. *Ibid.*, XVIII, 32 ; XIX, 33.

(24) I. *De Consensu Evangelistarum*, V, 8. — XI^e. *De Trin.*, XII, 17. — *In Joan. Ev.*, CXXIV, 5. — I. *De Mor. Eccl.*, XXXI, 65 et 66.

(25) XIV. *De Trin.*, XVI, 22 ; XVII, 23.

vaincre est celui dont Notre-Seigneur a triomphé le premier, afin que, demeurant dans le Christ, nous soyons victorieux à notre tour. Jésus déclare lui-même : « Maintenant le prince du monde a été chassé. » (Jean XII 31). Chassé non pas du monde, mais du cœur de ceux qui sont sincèrement attachés à la parole de Dieu et qui n'aiment pas le monde.

On est vainqueur des puissances invisibles quand on maîtrise définitivement ses mauvaises passions. « Lorsque je combats, s'écrie l'Apôtre, je ne frappe pas vainement l'air. Je châtie mon corps et je le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres je ne sois moi-même réprouvé. » (I. Cor. IX 26 et 27). « Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ. » (*Ibid.* XI 1) (26).

La lutte entre la loi des membres et la loi de l'esprit peut être âpre et longue. Il arrive que l'âme « goûte combien le Seigneur est doux » (Ps. XXXIII 39). Elle désire approcher la source de vie, se baigner dans ses eaux salutaires, « comme l'arbre planté près du courant, qui donne du fruit en son temps et dont le feuillage ne se flétrit jamais. » (Ps. I 3). Mais si son vouloir est ligoté par l'ennemi, quelle difficulté pour avancer d'un pas ! Car une fois pervertie, la volonté devient passion. L'asservissement à la passion engendre l'habitude. L'habitude adoptée se change en nécessité. De tous ces anneaux entrelacés se forme une chaîne qui soumet la liberté à un dur esclavage. La volonté nouvelle, qui commence à se former avec le désir de rendre à Dieu un culte désintéressé, est encore trop faible pour renverser la volonté mauvaise

(26) *De Agone Christianno*, I, II, VI.

fortifiée par l'habitude. Deux volontés, l'une charnelle, l'autre spirituelle, s'acharnent l'une contre l'autre et déchirent l'âme. La contemplation qui tente de s'élever jusqu'à Dieu ressemble à l'effort de ceux qui veulent s'éveiller, mais qui vaincus par le sommeil retombent dans un profond assoupissement. L'esprit commande au corps et il est obéi sur-le-champ. Il se commande à lui-même et il trouve de la résistance. C'est qu'il ne veut qu'à demi et par là même il ne commande qu'à demi. En tant qu'il veut il commande, en tant qu'il ne veut pas il ne fait pas ce qu'il commande. Si la volonté bonne existait dans sa plénitude, elle n'aurait pas à se commander d'être puisqu'elle serait. Ce partage n'est pas un prodige. C'est une maladie de l'âme qui, soulevée par la vérité en même temps qu'accablée sous le poids de ses habitudes, ne peut se hausser tout entière jusqu'à Dieu. Elle est à la fois celle qui veut et celle qui ne veut pas, celle qui ne veut pas pleinement et celle qui n'est pas pleinement opposée. Elle est sur le point d'agir et elle n'agit pas. Elle va atteindre le but, le toucher, le tenir. Elle n'atteint rien, ne touche rien, ne tient rien. Elle hésite. Elle demeure en suspens. Elle désire, et ne désire pas, mourir à la mort et vivre à la vie.

La vieille habitude du mal garde sur elle plus d'empire que n'en prend le bien encore nouveau. Plus elle voit approcher le moment de la conversion, plus elle se remplit de trouble et de frayeur. Car les mauvaises suggestions ont beau perdre de leur violence, elles continuent longtemps de murmurer à la dérobée, et la voix divine qui se fait de plus en plus pressante ne suffit pas encore à étouf-

fer les appels désespérés du « vieil homme. » (27)

Pour aller et pour parvenir à Dieu, il n'y a qu'à le vouloir, le vouloir fortement, pleinement, non pas de cette volonté infirme et languissante qui flotte incertaine de tous côtés et qui se divise contre soi-même. Tout se réduit à ne plus vouloir ce que l'on veut et à vouloir ce que Dieu veut. Lorsqu'avec le prophète l'âme peut enfin s'écrier : « Seigneur, vous avez brisé mes liens, je vous offrirai un sacrifice de louange. » (Ps. CXV 7 et 8), quelles douceurs soudaines elle éprouve à renoncer aux vanités du monde et à ses délices ! Elle craignait de les perdre, sa joie est maintenant de les quitter. Elle sent pénétrer en elle l'exquise suavité du Christ Jésus, plus douce que toutes les voluptés, plus rayonnante et plus chaude que toutes les lumières, plus bienfaisante que tous les remèdes ! Quelle impureté peut être guérie, si elle ne l'est pas par la pureté du Fils de Dieu ? Quelle avarice peut être guérie, si elle n'est pas guérie par la pauvreté du Fils de Dieu ? Quelle colère peut être guérie, si elle n'est pas guérie par la patience du Fils de Dieu ? Quelle impiété peut être guérie, si elle n'est pas guérie par la charité du Fils de Dieu ? (28)

Quand le chrétien a vaincu le monde, il récolte les fruits de l'esprit. Saint Paul en compte douze : la charité, la joie, la paix, la patience, la bénignité, la bonté, la longanimité, la douceur, la foi, la modestie, la continence, la chasteté. (*Gal. V 22*). Pour que règnent en lui ces vertus, il suffit que leur attrait soit assez puissant pour empêcher

(27) VIII. *Conf.*, V, 10, 11, 12 ; IX, 21 ; XI, 25, 26. — *De Ag. Chr.*, IX.

(28) VIII. *Conf.*, VIII, 19. — IX. *Ibid.*, I, 1. — *De Ag. Chr.*, XI, 12.

l'âme de consentir au péché. Car nous agissons nécessairement selon ce qui nous charme le plus. (*Quod amplius nos delectat secundum id operemur necesse est*) (29). Quand la beauté intime et sincère de la chasteté exerce sur nous une séduction plus vive que la plus belle des femmes, avec la grâce du Christ nous la prenons pour maîtresse de notre vie et de nos actions. Le mal cesse de dominer en nous et de nous asservir. Il cède l'empire à la justice, qui règne par la charité, et qui nous fait accomplir avec une délectation extrême tout ce qu'elle nous apprend à connaître de la volonté de Dieu. Et ce qui est vrai de la chasteté l'est de toutes les vertus (30).

Dans cette lutte que soutient le chrétien et où aidé de Dieu il combat avec courage, il ne faut pas croire que les plus braves et les plus ardents à mortifier et à anéantir les œuvres de la chair soient à l'abri des blessures. Pour les guérir, ils ont soin de répéter chaque jour : « Pardonnez-nous nos offenses. » (*Matth. VI, 12*). Fortifiés par cette prière, ils n'en sont que plus actifs à guerroyer contre Satan, le roi du vice, à empêcher que ses séductions mortelles, après les avoir conquis, ne les amènent à excuser leurs fautes plutôt qu'à les confesser. Désordre suprême que de ne vouloir pas se reconnaître coupable, que d'excuser son péché au lieu de l'avouer en toute humilité (31) !

Si nous repoussons les mauvais désirs notre vie est exempte de mal. Mais par cela seul que nous les portons en nous, nous ne faisons pas encore le bien. L'apôtre Paul explique clairement qu'ils

(29) *Epistolæ ad Galatas expositio*, 49.

(30) *Ibid.*

(31) *De Continentia*, VI, 13.

tiennent l'âme en suspens entre le bien et le mal. « Je trouve en moi la volonté mais non le pouvoir de faire le bien. » (*Rom.* VII, 18). Nous avons des aspirations malsaines lorsque nous aimerions pécher. Elles restent sans effet tant que, soumis à la loi de Dieu, nous résistons. Nous sommes vertueux dès que la tentation qui nous plâirait est vaincue par la délectation du bien. La victoire décisive est impossible, tant que la chair soumise à la loi du péché excite en nous, malgré nous, les mouvements de la concupiscence. Nous ne pourrons atteindre à toute la perfection du bien que lorsque le mal sera détruit. L'anéantissement de l'un sera le triomphe de l'autre (32).

L'esprit de l'homme, qui adhère à l'esprit de Dieu, réprime toutes les convoitises qui sont de l'homme et s'attache à tous les désirs qui sont de Dieu. Il dit avec saint Paul : « Je vis mais ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi. » (*Gal.* II 20). Il reçoit avec joie les conseils de l'apôtre : « Si vous êtes ressuscités avec Jésus-Christ, recherchez ce qui est dans le ciel où Jésus-Christ est assis à la droite de Dieu. N'ayez de goût que pour les choses du ciel et non pour celles de la terre. Car vous êtes morts et votre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ. Mais lorsque Jésus-Christ qui est votre vie viendra à paraître, vous aussi vous paraîtrez avec lui dans la gloire. » (*Col.* III, 1) (33).

S'il est vrai que la sagesse soit le culte de Dieu, et que l'acte religieux par excellence soit le sacrifice, comment ne pas considérer comme le véritable sacrifice le don que nous faisons à Dieu de

(32) *Ibid.*, VIII, 20.

(33) *De Cont.*, VIII, 20 ; XIII, 29.

nous-mêmes et de nos œuvres, pour nous unir à lui en une sainte et intime société ? Le chrétien, consacré par son nom à Dieu et voué à son service, en tant qu'il meurt au monde et vit pour Dieu, est un sacrifice. (*Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo votus, inquantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est*) (34). « Mes frères, s'écrie saint Paul, par la miséricorde de Dieu je vous conjure de faire de vos corps une hostie vivante, sainte et agréable à Dieu. Que votre culte soit spirituel. » (*Rom. XII, 1*). Rapporté à Dieu, le bon et droit usage du corps, dont l'âme se sert comme d'un instrument, est un sacrifice. A plus forte raison l'âme elle-même, quand elle s'offre à Dieu pour consumer dans les flammes de son amour la concupiscence du siècle et se réformer avec docilité sur son divin modèle, devient-elle un sacrifice d'autant mieux agréé de Dieu qu'elle tient de Dieu toute sa beauté.

La cité de Dieu est offerte tout entière à Dieu, comme un sacrifice universel, par le grand-prêtre qui dans sa passion s'est offert lui-même pour nous, afin que nous devenions les membres du corps dont il est la tête. L'Eglise célèbre ce sacrifice dans le sacrement de l'autel. Chaque jour, dans l'oblation qu'elle offre à Dieu, elle apprend à s'offrir elle-même par son chef. Mystère d'amour, qui est le symbole de l'unité et le lien de la charité.

Qu'il s'approche celui qui veut triompher du vice et de la mort, qu'il croie, qu'il soit incorporé, qu'il ne fuie pas l'étroite union avec les membres ! Qu'il vive de Dieu et pour Dieu ! « Je suis le pain vivant descendu du ciel. Si quelqu'un mange de

(34) *De Civ. Dei*, X, 6.

ce pain, il demeure en moi, et moi en lui. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle. » (*Jean*, VI, 51, 55, 57) (35).

IV

Du berceau à la tombe, ils sont nombreux ceux qui ne vivent que d'une vie extérieure et sensuelle. Mais il en est aussi qui, d'abord assujettis à cette vie par laquelle il faut nécessairement commencer, renaissent ensuite intérieurement, détruisent et anéantissent en eux le péché, s'astreignent aux lois célestes, jusqu'à ce qu'enfin, après la mort temporelle, ils soient entièrement renouvelés (36).

Dans cette ascension de l'homme, des plus humbles manifestations de la vie végétative au plein épanouissement de la vie divine, qui pourrait expliquer la puissance de l'âme sur le corps, sur elle-même, sur Dieu, qu'elle approche de si près quand elle est pure et en qui elle trouve son bien suprême et absolu ?

Sa première fonction est de vivifier le corps terrestre et mortel. Elle organise l'unité de ses parties, les empêche de se désunir et de se dissoudre. Elle distribue les aliments dans tous les membres de manière que chacun reçoive ce qui lui convient. Elle n'est pas seulement ouvrière d'harmonie et de beauté. Elle préside aux lois de la croissance et de la génération.

Au second degré, l'âme est principe de mouvement et de sensation. Elle s'applique au toucher. Par lui elle sent et discerne le chaud et le froid, le dur et le mou, le doux et le rêche. Elle juge avec

(35) *In Joan. Ev.*, XXVI, 13. — *De Civ. Dei*, X, 6, 20 ; XIX, 23.

(36) *De Vera Religione*, XXVI, 49.

le goût, l'odorat, l'ouïe, la vue, l'innombrable variété des saveurs, des odeurs, des sons, des formes, parmi quoi elle recherche et s'approprie ce qui est convenable à sa nature, rejette ce qui lui est contraire. A certains moments, elle se retire des sens et leur donne congé. Elle repasse, retourne, groupe en elle-même les images des choses qu'elle a recueillies par leur intermédiaire. C'est le sommeil et les songes. Souvent, par contre, elle éprouve la joie exubérante de l'activité facile et heureuse. Elle désire la vie en société, l'amour conjugal, paternel et maternel. Par l'habitude, elle se lie au milieu où le corps agit et se meut. Elle s'en sépare avec peine comme d'un membre. Mais l'intervalle de lieu ni de temps n'arrive à rompre la force de sa mémoire.

Au troisième degré, l'âme acquiert par l'observation et retient par des signes une multitude infinie de connaissance théoriques et pratiques. C'est ainsi qu'elle a inventé tous les arts mécaniques, la culture des champs, la construction des villes, les merveilles de l'architecture, de la peinture, de la sculpture, les gestes, la parole, l'écriture, les langues. Ajoutez à cela le nombre incalculable de livres et de monuments de tout genre, qui conservent le souvenir des faits et les transmettent à la postérité ; les hiérarchies d'offices, de pouvoir, d'honneurs, de dignités, soit dans les familles, soit dans l'État pour la paix et pour la guerre, soit dans les cérémonies profanes ou sacrées ; les œuvres puissantes du raisonnement et de la pensée, l'éloquence, les formes variées de la poésie, de la comédie, de la musique, les règles précises des calculs et des mesures, les conjectures sur le passé et sur l'avenir !

Toutes choses grandes et proprement humaines. Mais communes aux savants et aux ignorants, aux méchants et aux bons.

C'est seulement au quatrième degré que commence la vertu et tout ce qui mérite louange. Ici, l'âme ose se préférer non seulement à son propre corps mais à l'univers matériel. Elle apprend à ne plus regarder les biens du corps comme ses biens à elle, elle les voit sous leur vrai jour, elle les compare à sa beauté et à sa puissance, elle les méprise. Plus elle jouit de sa valeur spirituelle, plus elle cherche à éviter la moindre souillure, à effacer ses plus petites taches, à s'embellir, à se parer, à se rendre forte contre tous les obstacles opposés à ses desseins. Elle se prend d'une haute estime pour la société humaine et ne veut pas pour autrui ce qu'elle ne veut pas pour elle-même. Elle se soumet à l'autorité et aux préceptes des sages accrédités par Dieu. Noble tâche mais laborieuse, car elle est dure la résistance au monde, à ses adversités et à ses séductions ! A mesure qu'elle progresse, l'âme prend une conscience plus vive de l'abîme qui sépare le cœur pur du cœur impur, et elle redoute que Dieu ne soit plus sévère qu'elle pour ses imperfections. Malgré tout, elle se confie à lui avec une intense piété et une complète sécurité, pour qu'il l'aide jusqu'au bout dans l'œuvre si difficile de sa sanctification.

Lorsqu'elle a achevé ce travail, c'est-à-dire qu'elle est débarrassée de toute corruption et lavée de toutes ses fautes, elle s'épanouit dans la joie intérieure qui rejette toute crainte et elle y demeure. Autre chose est de se purifier, autre chose de se maintenir dans la pureté, autre chose d'effacer ses souillures, autre chose de ne plus y re-

tomber. C'est le cinquième degré. Arrivée là, l'âme conçoit pleinement ce qu'elle vaut. Alors, animée d'une confiance immense et invraisemblable, elle s'avance vers Dieu, c'est-à-dire vers la contemplation même de la vérité, sublime et mystérieuse récompense de son persévérant labeur.

Cet appétit de comprendre le vrai absolu est la suprême activité de l'âme, la meilleure, la plus parfaite, la plus droite. C'est le sixième degré. Ceux qui veulent se livrer à la contemplation sans la pureté requise, sont tellement éblouis par la lumière de la vérité, qu'elle leur échappe et qu'ils n'y voient que du mal. Ils l'appellent mensonge et, maudissant le remède, ils retournent avec volupté et passion aux ténèbres, si bien adaptées à leur maladie. Aussi, divinement inspiré, le prophète s'écrie-t-il : « Seigneur, crée en moi un cœur pur et renouvelle en moi l'esprit de droiture. » (Ps. L. 12). L'esprit est droit, quand il empêche l'âme de dévier et d'errer dans la recherche de la vérité. Ce qui est impossible, si le cœur n'est pas pur, c'est-à-dire si la pensée elle-même ne s'est pas dé faite de tout désir, lavée de toute souillure des choses mortelles.

La vue et la contemplation de la vérité forment le septième et dernier degré. A proprement parler ce n'est pas un degré, c'est la demeure où aboutissent les degrés. Comment exprimer les joies du souverain bien ? Des âmes grandes et incomparables, autant qu'elles ont jugé devoir le faire, ont parlé de ce bonheur après l'avoir expérimenté. Ce qu'il faut affirmer, c'est que si nous suivons avec une grande constance la voie que Dieu nous a tracée et où nous sommes entrés, par la vertu et la sagesse de Dieu nous parviendrons à cette pre-

mière cause, à ce premier auteur, à ce premier principe de l'univers. Quand notre intelligence l'aura saisi, nous verrons vraiment que tout est vanité sous le soleil. (*Eccl.* I, 2). Nous reconnâtrons combien est vrai ce qu'il nous était commandé de croire, combien salutaire et excellente la nourriture que nous distribuait l'Eglise notre mère, combien utile ce lait que l'apôtre Paul nous déclare avoir donné à boire aux enfants. (*I Cor.* III 2).

Le retour à Dieu s'opère plus ou moins rapidement selon que les âmes ont plus ou moins d'amour et de mérites. Quelles que soient leurs dispositions, Dieu agit toujours à leur égard avec une justice, une modération, une bonté parfaite (37).

Celui qui, divinement aidé, se renouvelle de jour en jour, en progressant dans la connaissance de Dieu, dans la vraie justice et dans la vraie charité, transfère son amour des choses temporelles aux choses éternelles, des choses visibles aux choses intelligibles, des choses charnelles aux choses spirituelles. Il enchaîne la cupidité à la charité. Au dernier instant de sa vie, il est reçu par les saints anges et conduit à Dieu pour être parfait par lui, en attendant de retrouver un corps incorruptible à la fin des siècles. Au ciel, il perçoit la vérité sans aucune difficulté, il jouit de sa lumineuse clarté et de sa certitude évidente. Il ne raisonne plus. Il contemple (38).

(37) *De Quantitate Animæ*, XXXIII, 70 à 77 ; XXXVI, 80. — II. *De Doct. Chr.*, VII, 9 à 12. — I. *De Serm. Dom.*, III, 10 ; IV, 11.

(38) XIV. *De Trin.*, XVII, 23 ; XIX, 25. — XV. *Ib.*, XXV, 45. — Cum accepta fuerit illa ineffabilis lætitia, perit quodammodo humana mens et fit divina, et inebriatur ab ubertate domus Dei. *Ps.* XXXV, 11. — *Ps.* XXXVI, 12.

TROISIÈME PARTIE

PROBLEMES DE MORALE SOCIALE

La loi fournit des principes généraux d'action. La conscience morale les applique aux faits particuliers. D'où des difficultés, des problèmes. Saint Augustin n'a pas écrit d'éthique. Mais ses fonctions de pasteur et d'évêque l'ont amené à approfondir quelques-unes des questions que se pose en tout temps la société humaine : le mensonge, la guerre, le suicide, le mariage, la virginité, la propriété.

CHAPITRE I

Le Mensonge

Saint Augustin a composé deux petits traités sur le mensonge, le premier en 394-395, *De Mendacio*, le second, vingt-cinq ans plus tard, *Contra Mendacium ad Consentium*.

Voici ce qu'il en dit au livre I de ses *Rétractions*, *XXVII* : « J'ai écrit un livre intitulé *De Mendacio*. Il est assez difficile à comprendre mais propre à exercer l'esprit et à inspirer l'amour de la vérité dans les mœurs. Le trouvant trop obscur, trop embarrassé, trop épineux, je ne

l'avais pas publié. J'avais même résolu de le faire disparaître de mes opuscules. Plus tard, lorsque j'eus composé un autre livre intitulé *Contra Mendacium*, je fus plus décidé encore à supprimer le *De Mendacio*. J'en donnai l'ordre. Il ne fut pas exécuté. C'est en poursuivant la révision de mes ouvrages que je le retrouvai intact. Je me déterminai à le publier après l'avoir quelque peu corrigé. Ce qui me l'a fait épargner, c'est qu'il renferme des choses indispensables, qui manquent dans le *Contra Mendacium*. Celui-ci est une attaque ouverte contre le mensonge, une réplique au *Libra* (balance) du priscillianiste Dictinius, défenseur du mensonge. Le *De Mendacio* est surtout fait de recherches et de discussions. Néanmoins l'un et l'autre ont le même but » (1).

Dans l'exposé de la doctrine de saint Augustin, on a utilisé surtout le *De Mendacio*, sans négliger le *Contra Mendacium*, ni certains passages d'autres œuvres qui peuvent le compléter.

I

Le mensonge est une grave question. Elle nous trouble souvent, même dans nos actions quotidiennes, soit que nous risquions d'appeler témérairement mensonge ce qui n'est pas mensonge, soit que nous nous imaginions qu'il est bon parfois de mentir.

Il faut aborder le sujet avec circonspection, sans aucune affirmation hasardée, chercher avec ceux qui cherchent et laisser au lecteur le soin de décider si l'on a trouvé juste. Car, dans un problème

(1) *Contra Mendacium*, XVII, 35 ; XXI, 41.

aussi obscur, la solution se joue du chercheur, qui la poursuit comme à travers les anfractuosités d'une caverne. On croit la tenir, elle échappe des mains, pour se montrer à nouveau et se cacher encore. Il n'est jamais plus sûr de se tromper que de se tromper par un amour excessif de la vérité (2).

La première chose, c'est de définir le mensonge.

Il importe de ne pas le confondre :

I. Avec la plaisanterie. — Le ton qui accompagne la plaisanterie, la manière de la dire, prouvé avec une évidence parfaite que, tout en parlant contre la vérité, on n'a pas l'intention de tromper. Ce jeu convient-il aux âmes parfaites ? C'est une autre question. Quoiqu'il en soit, la première règle est de ne pas appeler mensonge ce qui ne l'est pas (3).

II. Avec le silence. — Cacher la vérité n'est pas proférer un mensonge. Le Seigneur ne mentait pas lorsqu'il disait à ses disciples : « J'aurais encore beaucoup à vous apprendre, mais vous n'êtes pas en état d'en savoir plus. » (*Jean*, XVI, 12.) Il aurait pu se taire complètement, sans même donner la raison de son silence. Ne pas énoncer toute la vérité n'est pas nécessairement témoigner contre la vérité.

III. Avec les figures de rhétorique, métaphores, symboles, allégories. — L'Écriture ne ment pas en appelant le Christ un lion (*Apoc.*, V, 5.) Seul pourrait qualifier de mensonges ces manières de parler, celui qui prendrait les mots au sens littéral,

(2) *De Mend.*, I, 1.

(3) *De Mend.*, I, 2.

au lieu de les entendre comme celui qui les emploie (4).

IV. Avec les fictions. — La fiction n'est pas un mensonge, quand elle a pour but d'exprimer quelque chose de vrai. Les paraboles de Notre-Seigneur, certains de ses actes, comme lorsqu'après avoir rencontré les disciples d'Emmaüs il feignit d'aller plus loin (*Luc*, XXIV, 28), les fables d'Esopé, les comédies, les tragédies, les mimes, tout cela ne relève pas du mensonge. Roscius sur la scène était volontairement une fausse Hécube ou un faux Priam. Il n'était pas un menteur (5).

Qu'est-ce donc qu'un menteur ? Est-ce celui qui affirme quelque chose de faux ? Pas nécessairement, s'il se croit dans le vrai. Auquel cas il parle comme il pense. Il ne ment pas, il se trompe. Il peut être coupable d'erreur, soit par présomption, imaginant savoir ce qu'il ignore, soit par imprudence, tenant l'inconnu pour le connu. Il n'est pas coupable de mensonge. Celui-là ment qui pense une chose, et en exprime une autre par parole ou par action. Le menteur a le cœur double, une double pensée :

I. — Une pensée qu'il sait ou croit vraie et qu'il ne dit pas.

II. — Une pensée qu'il sait ou croit fausse et qu'il dit à la place de l'autre.

Il en résulte que l'on peut dire une chose fausse sans mentir, dès lors qu'on pense comme on parle ; que l'on peut mentir en disant la vérité, dès lors qu'on ne pense pas comme on parle. Ce qui fait que quelqu'un ment ou ne ment pas, c'est son

(4) *Cont. Mend.*, X, 23, 24.

(5) *Cont. Mend.*, XIII, 28. — II. *Soll.*, X, 18.

intention, ce n'est pas la vérité ou la fausseté des choses. Le péché du menteur réside en ce mauvais désir de tromper les autres sur le contenu de sa pensée : qu'il arrive ou non à faire croire ce qui est faux ; qu'en voulant tromper il énonce une vérité et arrive ou non à faire croire ce qui est vrai (6).

Mais il faut examiner avec soin si mentir consiste à vouloir tromper ou à parler contre sa pensée.

Soit un homme qui dit une chose fausse, sachant qu'elle est fausse, et qui la dit néanmoins pour faire admettre la contre-partie, qui est vraie, à un ami qui le prend pour un menteur. Si le mensonge consiste à parler contre sa pensée, cet homme ment quoiqu'il n'ait pas le désir de tromper. Si le mensonge consiste à parler pour tromper, cet homme ne ment pas en disant une chose fausse. Il sait ou croit bien qu'il ne dit pas vrai. Mais il prévoit que la personne qu'il trompe ne sera pas dupe, par là même qu'elle n'ajoutera pas foi à ses paroles. Il peut donc arriver qu'on parle contre la vérité pour empêcher quelqu'un d'être trompé.

Le contraire est possible aussi : parler selon la vérité pour tromper. Celui qui dit la vérité parce qu'il pense qu'on ne le croira pas, dit la vérité pour tromper. Quel est le plus menteur des deux, celui qui dit faux pour ne pas tromper ou celui qui dit vrai pour tromper ?

Un homme sait que la route est infestée par les brigands. Il craint que son ami ne s'y engage. Pour l'en empêcher, certain d'avance que cet ami croira d'autant plus qu'il y a des voleurs qu'il

(6) *De Mend.*, III, 3.

lui assurera qu'il n'y en a pas, il lui affirme que la route est sûre, qu'il n'y a point de voleurs.

Un autre homme dit à un voisin, qui n'a pas confiance en sa parole, qu'il y a des voleurs dans le chemin. Il sait que c'est la vérité. Mais son dessein est que ce voisin, qui ne le croit pas, prenne le chemin et tombe aux mains des brigands, par suite du faux renseignement qu'il pense avoir reçu.

Lequel de ces deux hommes a menti ? Est-ce celui qui a mieux aimé dire faux pour ne pas tromper ou celui qui a mieux aimé dire vrai pour tromper ? A première vue, il semble que celui-là a péché qui, en disant la vérité, a jeté le voyageur entre les mains des brigands, tandis que celui qui, en disant faux, a sauvé le voyageur a agi comme il faut.

Il n'est pas question ici de savoir qui a péché mais qui a menti. Si mentir c'est parler pour énoncer le faux, celui-là a menti qui a voulu dire faux, quoique avec l'intention de ne pas tromper. Si mentir c'est parler pour tromper, celui-là a menti qui a dit vrai en voulant tromper. Si mentir c'est parler avec l'intention de faire tort à la vérité, les deux ont menti : le premier en énonçant réellement une chose fausse, le second en voulant faire croire une chose fausse au moyen de la vérité. Si mentir c'est énoncer le faux pour tromper, ni l'un ni l'autre n'a menti : le premier ayant eu la volonté en énonçant le faux de persuader le vrai, le second ayant eu la volonté pour persuader le faux d'énoncer le vrai.

De ces quatre hypothèses, la troisième fournit une règle immédiatement évidente : est certainement à l'abri du mensonge quiconque énonce ce

qu'il croit vrai, avec la volonté de persuader ce qu'il énonce; est certainement menteur quiconque énonce ce qu'il croit faux, avec la volonté de persuader ce qu'il énonce.

Mais les deux cas cités ne rentrent pas dans cette hypothèse. Le doute subsiste.

D'abord l'homme qui ment pour rendre service. Est-il permis de mentir pour être utile ?

Ceux qui répondent affirmativement apportent:

I. — Des témoignages scripturaires. Jacob se fait passer pour Esaü auprès d'Isaac (*Gen.*, XVII, 19), les sages-femmes d'Egypte sont approuvées par Dieu pour leurs mensonges salutaires (*Ex.*, I, 19).

II. — Des témoignages d'expérience. Si quelqu'un se réfugie dans votre maison et que vous ne puissiez le sauver de la mort que par un mensonge, ne mentirez-vous pas ? Si un malade vous demande ce qu'il serait dangereux de lui dire, et si votre silence même devait l'affecter d'une manière fâcheuse, oseriez-vous lui avouer la vérité au risque de le faire mourir ?

Ceux qui condamnent toute espèce de mensonge ont aussi leurs textes scripturaires. « Tu ne porteras pas de faux témoignage. » (*Ex.*, XX, 16.) Ce qui comprend n'importe quel mensonge, toute dénonciation étant un témoignage de l'âme. « La bouche qui ment tue l'âme. » (*Sag.*, I, 11.) « Vous perdez tous ceux qui mentent. » (*Ps.*, V, 7.) « Que votre parole soit oui, oui, non, non. Tout ce qui se dit de plus vient du mauvais. » (*Matt.*, IV, 37.) Quant aux exemples tirés de l'Ancien Testament, il suffit d'interpréter les faits, quoique réels, en un sens figuré. En outre, il faut tenir grand compte des circonstances qui

accompagnent un acte moral. Autre est une action louable en elle-même, autre une action que l'on préfère à une pire. Il y a une nuance entre féliciter un homme qui se porte bien et féliciter un malade qui va mieux. Supposé quelqu'un qui ait l'habitude de mentir pour nuire à son prochain. N'a-t-il pas beaucoup progressé quand il ne ment plus que pour lui rendre service ? L'Écriture affirme que Sodome sera justifiée en comparaison des crimes d'Israël (*Ezech.*, XVI, 52.) Les mensonges rapportés dans les saints livres, ou bien ne sont pas choses répréhensibles de la part d'âmes qui progressent, ou bien ne sont pas des mensonges à cause de leur signification mystérieuse (7).

Les exemples pris de la vie commune ne servent pas mieux les défenseurs du mensonge officieux. Sauver la vie d'un homme par un mensonge, c'est déclarer que la vie du corps est préférable à la vie de l'âme, que tue le mensonge. N'est-ce pas folie de sacrifier son âme au corps du prochain ? L'amour du prochain se mesure à l'amour de chacun pour soi-même. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Sacrifier sa vie temporelle au bien temporel d'autrui, c'est déjà dépasser les limites d'une saine doctrine. Un chrétien n'hésitera pas à donner sa vie temporelle pour le salut éternel du prochain. Jamais il ne donnera son salut éternel pour la vie temporelle de qui que ce soit. Demander si pour sauver la vie d'un autre il est permis de mentir, c'est demander s'il est quelquefois permis d'être injuste. Si pour le bien on peut

(7) *De Mend.*, V, 5, 6, 7. — *Cont. Mend.*, XV, 32. — *De 83 Quæst.*, XXX, XXXI, XXXII.

mentir, pour le bien on peut voler, commettre l'adultère. Non, serait-ce pour conserver la pudeur du corps, il n'est jamais bon de corrompre la vérité qui est la chasteté de l'esprit (*mentis castitas veritas*). La violence involontairement subie ne corrompt pas l'âme, le mensonge la corrompt toujours (8).

Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler que la parole a été donnée à l'homme pour exprimer son âme. De même que Dieu en engendrant son Verbe engendre un autre lui-même, de même, à bien considérer l'appétit de notre volonté, quand nous parlons selon la vérité c'est notre âme que nous voulons verser dans l'âme d'autrui, pour qu'il la connaisse et qu'il la voie. On dirait en quelque sorte que notre âme produit une autre âme pour se révéler aux autres. En réalité, ne pouvant faire sortir notre âme de nous-mêmes, nous avons reçu de Dieu la parole, la physionomie, le geste, pour dévoiler aux autres les profondeurs de notre conscience (9). Rien n'est informe ni indécent comme une parole qui n'est pas en accord avec la vérité. Rien de beau et de convenable comme la parole qui dit oui quand c'est oui, non quand c'est non (*Matt.*, V. 37). La nature raisonnable a horreur de la fausseté, si bien que les menteurs sont les premiers à ne vouloir pas être trompés. Faire usage de la parole pour tromper, c'est la détourner de la fin pour laquelle elle a été instituée, c'est pécher (10).

(8) *De Mend.*, VI, 9 ; VII, 10. — *Cont. Mend.*, XIX, 38. — *Ép.* XXVIII, 3, 4, 5 ; LXXXII, 21 et 22.

(9) *De Fide et Symbolo*, III, 4.

(10) *Ench. ad Laur.*, XVII, 5, à XXIII, 8. — *Cont. Mend.*, IV, 7.

On ne saurait donc fournir aucune raison qui autorise le mensonge (*Cont. Mend.*, IV, 7). A moins de prouver qu'il ne serve en certains cas à obtenir quelque bien éternel. Mais puisqu'on s'éloigne de l'éternité dans la mesure où l'on s'éloigne de la vérité, ce serait absurde de dire qu'en s'éloignant de la vérité on puisse parvenir à quelque chose de bon. Ou alors, s'il existe quelque bien en dehors de la vérité, il n'est pas vrai. S'il n'est pas vrai, il n'est pas bon. De même que sont opposées la lumière et les ténèbres, la piété et l'impiété, la justice et l'iniquité, la santé et la maladie, la vie et la mort, de même la vérité et le mensonge sont à jamais inconciliables. La vérité est au-dessus de l'âme comme l'âme est au-dessus du corps. L'âme doit aimer la vérité non seulement plus que le corps mais plus qu'elle-même. C'est la condition essentielle de son intégrité et de sa chasteté (11).

II

Le mensonge est toujours défendu. Mais tous les mensonges n'ont pas la même importance. Il convient de les classer par ordre de gravité.

La première espèce, mensonge capital qu'il faut abhorrer, c'est le mensonge religieux. Il consiste à cacher sa foi, soit pour pénétrer chez les hérétiques, éventer leur doctrine et les convertir, soit pour éviter le martyre sous prétexte d'empêcher un crime.

Il n'y a qu'une arme pour éviter, combattre, ruiner l'erreur, c'est la vérité. S'il faut mentir

(11) *De Mend.*, VII, 10. — *Cont. Mend.*, III, 4 ; XV, 31.

pour les éclairer, il vaut mieux laisser les hérétiques dans les ténèbres et ne pas tomber dans le blasphème comme dans un précipice.

Quant à feindre de renier sa foi pour éviter un meurtre au persécuteur, c'est un mensonge odieux et indéfendable. Il est évident qu'on n'est pas responsable d'un crime qu'on ne peut empêcher que par un péché. Ou alors, si l'on doit triompher des plus gros péchés par les moindres, toute digue est rompue, l'iniquité n'a plus qu'à déborder et à régner en souveraine. Quand on aura établi comme règle qu'on peut se permettre quelque faute légère pour préserver les autres d'un mal plus grand, il faudra voler pour qu'un autre ne commette pas d'adultère, commettre l'adultère pour sauver celui-ci de l'inceste, se souiller de l'inceste pour arracher celui-là à l'impiété. C'est de la pure démence (12).

Le deuxième espèce de mensonge est celui qui nuit injustement à quelqu'un sans profiter à personne.

La troisième espèce est celui qui nuit injustement à quelqu'un tout en profitant à un autre, sans souillure corporelle.

La quatrième espèce est celui qu'on fait pour le plaisir de mentir et de tromper. C'est le mensonge dans toute sa pureté.

La cinquième espèce est celui qui a pour but d'agrémenter la conversation.

La sixième espèce est celui qui rend service à quelqu'un sans nuire à personne.

La septième espèce est celui qui est destiné à

(12) *De Mend.*, VIII, 11 ; XXI, 42 ; XIV, 25. — *Cont. Mend.*, I, 1 ; II, 3 ; III, 4 ; XI, 35 ; VI, 13 et 14 ; IX, 20.

sauver la vie de quelqu'un, d'un coupable même, dans l'espoir qu'il s'amendera, excepté dans une action judiciaire.

La huitième espèce est celui qui, ne faisant tort à personne, préserve une personne de l'impureté corporelle (13).

Dans ces huit espèces de mensonges, le péché est d'autant plus grave qu'il se rapproche davantage de la première, d'autant moins qu'il s'en éloigne. Mais se figurer qu'il existe un mensonge innocent, c'est se tromper grossièrement soi-même en croyant qu'on peut être un honnête trompeur (14). On a beau objecter que la vérité n'est pas due à tout le monde. Tout au plus ceci amène-t-il à distinguer le mensonge du faux témoignage.

Témoigner, c'est parler devant les hommes qui ont intérêt et droit à connaître la vérité. Tel est le juge qui ne doit pas errer dans ses jugements. Tel est le néophyte qu'on instruit de la doctrine chrétienne, qu'il ne faut pas exposer à des erreurs sur la foi ni à des doutes sur l'autorité de celui qui enseigne. Celui donc qui vous interroge ou qui veut savoir quelque chose de vous, sans avoir mission pour le faire et sans que cette chose le regarde, ce n'est pas un témoin qu'il cherche mais un traître. Néanmoins si vous lui mentez, peut-être êtes-vous à l'abri du faux témoignage. Vous n'êtes pas à l'abri du mensonge (15).

Tout ce que l'on peut dire, c'est que le péché de mensonge est d'autant moins grave qu'il est compensé par un plus grand bien (*compensativa peccata*).

(13) *De Mend.*, XIV, 25.

(14) *De Mend.*, XXI, 42.

(15) *Cont. Mend.*, XVII, 36.

Si Dieu, comme il est écrit, récompensa les sages-femmes des Hébreux et Raab la courtisane de Jéricho, ce n'est pas parce qu'elles avaient menti. C'est parce qu'elles avaient été miséricordieuses envers les hommes de Dieu. De même qu'il serait admirable mais non absurde que Dieu leur ait remis des fautes antérieures en considération de leurs vertus actuelles, de même n'y aurait-il rien de surprenant que, voyant en même temps dans une seule cause et la miséricorde de ces femmes et leur supercherie, Dieu ait regardé seulement la bonne action et fermé, à cause d'elle, les yeux sur la mauvaise. Le péché commis avec la volonté de nuire est beaucoup plus perfide que celui où nous conduit le désir de secourir les autres. Si le premier est effacé par l'œuvre de miséricorde qui le suit, pourquoi le second qui est plus léger ne le serait-il pas par la miséricorde qui le précède, qui le cause, qui l'accompagne?

Mais Raab et les sages-femmes auraient-elles mieux fait de renoncer à leur acte de charité que de mentir? Sans aucun doute, si elles avaient été convaincues qu'il n'est jamais permis de mentir.

On les aurait fait mourir? Voyez ce qui s'en serait suivi. Elles seraient mortes, mais au lieu de ces maisons qu'elles se sont bâties sur la terre, elles posséderaient dans les cieux une demeure incomparablement plus grande et plus belle. Elles seraient mortes, mais la mort qu'elles auraient soufferte pour la vérité leur aurait procuré dans la vie future une éternelle félicité (16).

Comme nous sommes hommes et que nous vivons parmi les hommes, il est malgré tout difficile

(16) *Cont. Mend.*, IX, 20 ; XV, 32 ; XVII, 34.

d'être du nombre de ceux que ne troublent pas les péchés « compensatifs ». Souvent dans les choses humaines le sentiment humain l'emporte (*saepe me in rebus humanis vincit sensus humanus*). Qui pourrait y résister si l'on venait lui dire : voici un homme dangereusement malade. Il va vous demander des nouvelles de son fils. Vous savez qu'il est mort et que son père ne survivra pas s'il apprend la catastrophe. Qu'allez-vous répondre ? Trois réponses sont possibles : il est mort, il vit, je ne sais pas. Il y a même une quatrième attitude, garder le silence. Mais elle équivaut à avouer la vérité car le malade comprendra tout de suite. Des trois réponses, deux sont fausses : votre fils vit, je l'ignore. Une seule est vraie : il est mort. Si vous la faites, la mort du père s'en suivra inévitablement et vous serez accusé de l'avoir tué par votre imprudence. On se récriera que mieux aurait valu un mensonge salutaire que cet homicide par amour de la vérité.

Il faut reconnaître que, peut-être sans raison, ces oppositions sont infiniment troublantes. L'on peut bien, par tous les yeux du cœur, contempler la beauté intelligible dont les lèvres sont pures de tout mensonge, l'infirmité humaine palpiter et se cabrer au moment d'agir. Pendant qu'elle se livre à la contemplation, l'âme s'enflamme pour la vérité et refoule tout ce qui tient à l'humanité. Elle n'est pas émue de ce qu'on appelle la vérité homicide, et pour rien au monde elle ne voudrait sauver la vie de qui que ce soit par un mensonge. Mais comme il est difficile que cette insensibilité persévère et produise son effet à l'heure de la tentation !

L'apôtre écrit (II. Cor., II, 15 et 16) : « Nous

sommes partout la bonne odeur du Christ, aux uns une odeur de mort qui les fait mourir, aux autres une odeur de vie qui les fait vivre. » Toutefois, comme nous sommes hommes, comme dans les contradictions le sens humain, la plupart du temps, nous éprouve et prend le dessus, saint Paul ajoute aussitôt : « Mais qui est propre à un tel ministère ? » (17).

(17) *Cont. Mend.*, XVIII, 36.

CHAPITRE II

La Guerre

Au chapitre de la loi temporelle, il a été dit que la cité peut et doit employer la force contre quiconque s'oppose illégitimement à elle. En ce cas, celui qui donne la mort ne tue pas par passion mais par obéissance aux lois. Il est donc en règle avec le « *non occides* » du Décalogue, qui ne vise que l'homicide par vengeance personnelle.

La guerre tire sa légitimité de la saine application de ce principe (1).

I

La guerre a des adversaires implacables. Ils la considèrent comme une chose odieuse et immorale.

De quoi est-elle coupable? Est-ce parce qu'il y meurt des hommes, voués d'ailleurs un jour à la mort, pour que vivent en paix ceux qui survivent? Un tel reproche s'inspire de la pusillanimité plus que de la religion.

Le vrai mal de la guerre, c'est la volonté mauvaise de nuire, la passion de dominer, la haine féroce, la furieuse vengeance. Et c'est justement pour punir, au nom du droit, de pareils excès que

(1) *Ep.* XLVII, 5. — *Ep.* CLIII, 17. — II. *In VII Heptateuchum*, LXXI, 5. — *De Civ. Dei*, I, 21 et 26.

les gens de bien doivent entreprendre des guerres contre la violence des rebelles, soit sur le commandement de Dieu, comme dans l'Ancien Testament, soit sur le commandement d'un gouvernement légitime. Ils se trouvent placés dans un tel ordre de circonstances, que l'ordre même les contraint de prescrire la guerre ou d'obéir à ceux qui la prescrivent.

C'est la doctrine évangélique. Sinon, aux soldats qui venaient à lui pour être baptisés et lui demander ce qu'ils avaient à faire, Jean-Baptiste aurait répondu : « Renoncez au métier des armes, quittez votre profession, ne blessez, ne frappez personne. » Au contraire, comme le précurseur savait qu'ils n'étaient ni meurtriers ni vengeurs d'injures personnelles, mais ministres de la loi et défenseurs du salut public, il leur dit : « N'usez de violence envers personne et contentez-vous de votre solde. » (*Luc*, III, 14).

S'il en est qui ne veulent pas retenir le témoignage de Jean, qu'ils écoutent le Seigneur lui-même : « Rendez à César ce qui est à César. » (*Matt.*, XXII, 21). Le tribut n'est-il pas payé pour fournir la paie des armées nécessaires à la guerre? Quand le centurion fit son humble prière au Maître et ajouta : « Quoique je ne sois qu'un homme soumis à d'autres hommes, j'ai néanmoins sous moi des soldats et je dis à l'un : va et il va, viens et il vient, fais cela et il le fait. » (*Luc*, VII, 8). Jésus loua sa foi mais ne lui ordonna pas de désertier la milice (2).

(2) *Cont. Faust.*, XXII, 74. — *Ep.*, CXXXIX, 4. — *Ep.* CXXXVIII, 5.

II

Deux questions se posent : I. Qui a le droit d'entreprendre la guerre? — II. Pour quelles raisons a-t-on le droit d'entreprendre la guerre?

I. — L'ordre naturel, qui veut la paix entre les hommes, demande que le pouvoir de déclarer et de conduire la guerre appartienne au Prince. Les soldats doivent obéir aux consignes de guerre qui leur sont imposées pour la paix de la cité et pour le salut commun, serait-ce par un roi sacrilège. Ils ne sont pas dispensés de l'obéissance même s'ils ont des doutes sur la légitimité de la guerre. L'iniquité de l'ordre incomberait au roi mais laisserait innocent le soldat qui l'exécuterait. Il n'y a qu'un cas où il est interdit de coopérer à une guerre, c'est quand on sait d'une manière certaine qu'elle est contraire à la loi de Dieu (3).

II. — Pour quelles raisons a-t-on le droit d'entreprendre la guerre ?

D'abord quand Dieu le commande, comme dans l'histoire sainte, car il se sert de la guerre pour éprouver les justes et pour effrayer, subjuguier, anéantir l'orgueil des impies. Ensuite quand la guerre est l'unique moyen pour la cité de conserver la paix injustement troublée, de revendiquer ses droits, de détruire les vices. Le triomphe des méchants est un malheur et un scandale. Comme un ennemi intérieur, l'impunité accroît leur volonté mauvaise. Une guerre contre eux, si elle est victorieuse et conduite avec bienveillance, peut leur rendre service en leur enlevant la liberté du

(3) *Cont. Faust.*, XXII, 75.

mal et en les ramenant à la piété et à la justice (4).

La force déployée à la guerre est un don de Dieu qu'on ne doit pas tourner contre Dieu. La guerre est injuste si elle a un autre but que la paix. Nous avons le devoir de vouloir la paix, de ne faire la guerre que contraints par une véritable nécessité, pour que Dieu nous délivre de cette nécessité et nous rende la paix. On ne cherche pas la paix pour fomenter la guerre, on fait la guerre pour assurer la paix. C'est la paix qu'on poursuit en combattant, la paix pour soi et la paix pour ceux même que l'on combat. Si la victoire revient à la plus juste cause, qui ne s'en réjouirait? Vrai bien et grâce de Dieu, de qui dépend la guerre et la victoire (5).

Au troisième livre de la République, Cicéron déclare qu'une cité parfaite n'entreprend jamais la guerre que pour la foi jurée ou pour son propre salut. « Souvent, écrit-il, des individus se donnent la mort pour se soustraire à la pauvreté, à l'exil, aux fers, aux coups. Pour les cités, la mort n'est pas une délivrance, c'est l'épreuve suprême. Car la cité doit être constituée pour être éternelle. La mort ne lui est pas naturelle comme à l'homme, pour qui elle est inévitable et quelquefois désirable. Qu'une cité disparaisse ou soit détruite, c'est pour elle comme si le monde entier s'écroulait et tombait en ruines. » Ce que Cicéron n'a pas dit, c'est la conduite à tenir au cas où le salut de la cité ne pourrait être assuré que par le sacrifice de la foi jurée. Et c'est à juste titre qu'il

(4) *De Civ. Dei*, I, 1. — VI. *In VII Hept.*, X. — IV. *Ibid.* XLIV. — *Ep.* CXXXVIII, 14.

(5) *Ep.* CLXXXIX, 6. — *De Civ. Dei*. IV, 17 ; V, 22 ; XV, 4 ; XVIII, 2 ; XIX, 12.

est permis de se demander si Sagonte a bien fait de préférer mourir que manquer à son serment (6).

Quoiqu'il en soit, la raison de salut et d'indépendance enferme toutes les causes légitimes de guerre. C'est dire que la passion de la conquête est condamnable. Il n'est d'ailleurs pas prouvé que la puissance d'un état se mesure à l'étendue de son territoire. La cité est comme un corps bien proportionné, qui est toujours en meilleure santé qu'un corps géant. C'est la fureur de la domination qui agite le genre humain et l'écrase de maux innombrables. Quel bonheur peuvent goûter des hommes qui vivent sans cesse au milieu des horreurs de la guerre, couverts de sang, en proie à de sombres terreurs et à d'insatiables convoitises?

Justin, disciple de Trogue-Pompée, commence ainsi son histoire grecque : « Aux origines des temps, l'empire des nations était aux mains des rois, qui parvenaient à cette haute dignité non par la faveur populaire mais par l'estime que leur attiraient leurs vertus. Les peuples n'avaient pas de lois, les décisions de leurs princes leur en tenaient lieu. La coutume était de protéger ses frontières plutôt que de les étendre. Chaque prince limitait sa puissance à sa propre patrie. C'est Ninus, roi d'Assyrie, qui, par une passion de dominer inconnue jusqu'à lui, changea l'antique usage des cités. Le premier, il porta la guerre chez ses voisins, incapables de résister, et les soumit tous jusqu'aux confins de la Lybie. Ninus affermit sa puissance par de nouvelles conquêtes. Vainqueur des peuples les plus rapprochés, il adjoignit leurs forces aux siennes pour de nouvelles

(6) *De Civ. Dei*, XXII, 6.

guerres. Chacun de ses succès devenant l'instrument d'un plus grand, il soumit l'Orient tout entier. »

Quelle que soit l'exactitude historique de ce récit, il est évident que porter la guerre chez ses voisins et au-delà, écraser et dompter des peuples inoffensifs pour le seul plaisir de régner, n'est rien autre chose qu'un immense brigandage (7).

On ne voit d'ailleurs pas du tout ce qui résulte de ces victoires et de ces défaites pour les mœurs et la dignité humaine. Il n'y a que le vain faste qui y trouve son compte, et c'est là toute la récompense des passionnés de gloire qui entreprennent des guerres furieuses.

Est-ce que leurs terres ne payent plus d'impôts? Acquièrent-ils une science que les autres n'ont pas? Otez la vanité, que sont tous les hommes sinon des hommes comme les autres? Et qu'est-ce que l'honneur humain sinon une fumée sans poids?

On ne voit pas non plus quel terme assigner à ces guerres de conquête une fois déchaînées. Ce que l'on voit, ce sont les maux lamentables et cruels qu'elles engendrent (8).

III

Conclusion : la guerre est parfois nécessaire pour assurer le triomphe de la justice. Elle peut être appelée chose heureuse, si on la compare au malheur du règne des méchants. La crainte de la guerre préserve les peuples de la corruption et des guerres civiles. C'était, et l'expérience a démontré

(7) *De Civ. Dei*, III, 10 et 14 ; IV, 3, 6, 14, 15.

(8) *De Civ. Dei*, V, 17 ; XIX, 7.

sa valeur, l'argument de Scipion Nasica contre le *delenda Carthago* de Caton. Enfin, malgré les maux effroyables qu'elle porte avec soi, la guerre, même injuste, n'est pas un désastre irrémédiable, les vaincus ne devant pas éternellement demeurer sous la domination des vainqueurs et les justes n'ayant qu'à gagner sous la discipline paternelle du Dieu des armées (9).

Il n'en reste pas moins que la guerre est une nécessité douloureuse, parce qu'elle engendre d'horribles détresses et des souffrances sans nom, parce que surtout, même juste, elle est la conséquence d'une injustice de l'ennemi : mal déplorable, la guerre ne s'ensuivrait-elle pas (10).

Ce serait un grand bonheur pour l'humanité si tous les royaumes étaient petits et vivaient en paix comme de bons voisins. Il y aurait dans le monde un ensemble de nations, comme il y a dans la cité un ensemble de familles (11).

Glorieux et grands sont les soldats courageux, plus encore les soldats fidèles qui, confiants en la protection du Seigneur et respectueux des lois de la guerre, triomphent de l'ennemi révolté, surmontent les difficultés et les périls, assurent à l'état le repos et la paix.

Mais il est une gloire supérieure à celle de tuer les hommes par le fer, c'est de tuer la guerre par la parole, c'est d'obtenir la paix non par la guerre mais par la paix (12).

(9) *De Civ. Dei*, I, 30 ; IV, 15 ; XV, 4. — *Cont. Faust.*, XXI, 75.

(10) *De Civ. Dei*, XIX, 7.

(11) *De Civ. Dei*, IV, 15.

(12) *Ep.* CLXXXIX, 6. — *Ep.* CCXXIX, 2. — *De Civ. Dei*, I, 1 et 24.

Dans le Psaume XLV, 13, il est écrit : « Le Seigneur détruit la guerre jusqu'aux extrémités du monde. » Nous ne voyons pas encore l'accomplissement de cette parole. Il y a encore des guerres entre les nations pour la domination, entre les sectes, entre les juifs, les païens, les chrétiens, les hérétiques. Il y a des guerres, les guerres se multiplient. La prophétie n'est pas réalisée. Peut-être le sera-t-elle un jour. Mais en un sens ne l'est-elle pas déjà? Au moins en partie. De quelle guerre s'agit-il sinon de la guerre contre Dieu, c'est-à-dire de l'impiété. Or le Christ est venu apporter le feu sur la terre (*Luc*, XII, 49) et sous son action dévorante toutes les armes de l'impiété sont consumées. Elles sont remplacées par les armes évangéliques de la vérité, de la continence, du salut, de la foi, de l'espérance et de la charité (13).

(13) *In Ps.*, XLV, 13.

CHAPITRE III

Le Suicide

Il y a une raison évidente pour interdire l'homicide. Tuer un homme, c'est ou bien l'empêcher d'acquérir la sagesse et la vertu, ou bien, s'il les possède, en priver la société.

C'est un instinct naturel de fuir la mort par tous les moyens possibles. Le sage supporte la vie avec patience. Quoiqu'en pensent les stoïciens, il ne doit en aucun cas attenter à ses jours. C'est l'avis de Platon. Jamais il n'est permis de tuer de sa propre autorité même un scélérat. Aucune loi ne le tolère. Celui qui se suicide commet un homicide. Il est d'autant plus coupable qu'est moins valable la cause pour laquelle il se donne la mort. A juste titre nous détestons l'acte désespéré de Judas. En se pendant, il n'a pas expié son infâme trahison, il l'a aggravée. Son funeste repentir, sans foi en la miséricorde de Dieu, rendait impossible une salutaire pénitence. Malgré tout, Judas par son suicide atteint un criminel. S'il n'en meurt pas moins coupable et de la mort du Christ et de la sienne propre, que dire d'un suicide qui n'a même pas l'apparence d'une expiation? En concevoir le projet, c'est déjà succomber à une suggestion diabolique, c'est laisser triom-

pher en soi une volonté mauvaise, digne de la mort éternelle (1).

Quelles sont les circonstances qui, d'après certains, légitimeraient le suicide?

I. — La souffrance. Job supporte héroïquement d'atroces douleurs physiques et morales. Il n'a pas recours au suicide. Il savait qu'il aurait échangé un mal contre un pire. Sa femme lui dit : « Tu persévères dans ton intégrité! Maudis Dieu et meurs! » Il lui répond : « Nous recevons de Dieu le bien, pourquoi n'en recevrons-nous pas aussi le mal? » (*Job*, II, 9 et 10) (2).

II. — La crainte de tomber aux mains de l'ennemi. Elle a provoqué de nombreux suicides qu'on cite avec éloge, mais qui demeurent condamnables aux yeux de la saine raison (3).

III. — La menace du martyre. Quelle serait la justice de Dieu, s'il ne faisait pas de différence entre celui qui endure pour lui les pires tourments et celui qui se tue pour n'avoir pas à les supporter? (4).

IV. — Le déshonneur. Le véritable honneur c'est le témoignage de la conscience. Il vaut mieux subir l'injure des soupçons humains que d'agir contre l'autorité divine. Le suicide de Lucrece, cette matrone romaine si vantée des anciens parce qu'elle ne voulut pas survivre à l'outrage, est une action qu'il est impossible d'approuver (5).

(1) II. *De Mor. Eccl.*, XVII, 55. — *De Civ. Dei*, I, 17, 20, 21, 22; XIX, 4. — I. *Cont. Gaud.*, XIII, 14; XXXVI, 49. — *In Joan. Ev.*, LI, 10. — *Ep.*, CLV, 2; CLXXXV, 12; CCIV, 5; CLXXII.

(2) *De Civ. Dei*, I, 24. — *Ep.*, CLXXIII, 4. — *De Patientia*, XI, 9.

(3) *De Civ. Dei*, I, 22.

(4) *De Patientia*, XI, 10.

(5) *De Civ. Dei*, I, 19.

V. — Le désir de l'immortalité immédiate. Si la peur de manquer son salut autorise à fuir le péché par la mort, il n'y a plus qu'à exhorter les hommes à se tuer lorsqu'ils viennent de recevoir dans le sacrement de la régénération le pardon de toutes leurs fautes. Le passé étant effacé, c'est vraiment le moment de se mettre en garde contre les iniquités à venir ! (6).

VI. — La violence. La pureté n'est pas une vertu du corps mais de l'âme. Elle a pour compagne la force, qui la dispose à supporter toutes sortes de maux plutôt que de consentir au mal. Nul, si constant et chaste qu'il soit, ne peut répondre des violences qu'on fait à son corps. Il est maître seulement de son consentement intérieur ou de son refus. Qui serait assez insensé pour croire qu'on perd la chasteté malgré soi? Ou bien alors la chasteté n'est plus une vertu de l'âme. Elle n'est plus au nombre des biens qui constituent une vie bonne. Elle doit prendre place parmi les avantages corporels, comme la vigueur, la santé, la beauté, dont la perte importe peu à la vertu. Mais si la chasteté n'est rien autre chose, à quoi bon vouloir la conserver même au péril de sa vie? Si donc il est interdit de se suicider après que violence vous a été faite, à plus forte raison avant. Ce serait commettre un homicide certain pour prévenir le crime encore incertain d'un autre (7).

Mais, insiste-t-on, n'est-il pas à craindre que l'impureté corporelle ne s'accompagne de l'impureté volontaire? Il ne s'agit pas de faire obstacle

(6) *De Civ. Dei*, I, 27.

(7) *De Civ. Dei*, I, 18.

au péché d'autrui. Il n'est question que de se préserver soi-même.

Pour une âme soumise à Dieu, cette défaite n'est pas à redouter. D'ailleurs, s'il est évident que le suicide est un acte détestable et damnable, le permettre pour éviter l'adultère revient à dire: péchons maintenant pour ne pas pécher plus tard, tuons pour ne pas forniquer. L'iniquité aurait-elle un pareil empire, qu'il faille choisir non plus entre l'innocence et le crime mais entre deux forfaits, ne vaut-il pas mieux préférer un adultère incertain et à venir à un homicide actuel et certain? Ne vaut-il pas mieux commettre un péché que la pénitence peut expier que d'en commettre un qui exclut le repentir?

Cependant de saintes femmes ne se sont-elles pas noyées pour échapper au déshonneur, et l'Eglise ne célèbre-t-elle pas leur martyre avec solennité ?

Celles qui en des circonstances analogues ont refusé de se tuer ont agi sagement. Quant aux autres, un cœur humain refuserait-il de leur pardonner? Elles ont d'ailleurs suivi peut-être une inspiration de Dieu, comme Samson dont il n'est pas possible d'expliquer l'acte autrement. Celui qui sait qu'il est défendu de s'ôter la vie, peut se tuer pour obéir à celui dont il n'est pas permis de mépriser le commandement. Mais qu'il s'assure de la réalité de l'ordre divin! N'atteignant les consciences que par le dehors, n'usurpons pas le jugement des choses cachées. « Personne, écrit saint Paul (I. *Cor.*, II, 16.), ne sait ce qui se passe dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui. »

Ce qu'il faut dire, affirmer, attester, c'est que

nul n'a le droit de se donner spontanément la mort : ni pour échapper aux misères de ce monde qu'on échangeerait pour des misères sans fin, ni pour empêcher les péchés d'autrui, car innocent du crime des autres on se chargerait soi-même d'un très grand crime, ni à cause de ses péchés, car au contraire on a besoin de vivre pour les expier par la pénitence, ni par désir d'une vie meilleure, car cette vie meilleure qui suit la mort n'est pas faite pour ceux qui se sont ôté eux-mêmes la vie.

Que chez ceux qui se tuent on trouve de la grandeur d'âme, peut-être. Mais qu'on ne loue par leur sagesse. D'autant que si l'on consulte plus attentivement la raison, on ne découvre pas de vraie grandeur d'âme dans un individu qui se tue parce qu'il n'est pas capable d'endurer les peines de l'existence ou les iniquités d'autrui. N'est-ce pas faiblesse d'âme que de ne pouvoir tolérer la servitude du corps ou la stupide opinion du vulgaire? Elle est autrement grande l'âme qui, au lieu de se dérober aux misères d'ici-bas, les supporte et qui, forte de la lumière et de la pureté de sa conscience, méprise les jugements humains, surtout ceux de la foule, si souvent enveloppés dans l'obscurité de l'erreur (8).

Les partisans du suicide prétendent que l'Écriture loue Razias de s'être donné la mort. (II. *Mach.*, XIV, 37). Elle dit, il est vrai, que Razias a voulu mourir noblement et courageusement. Elle ne dit pas sagement. Noblement pour ne pas perdre sa liberté ni tomber dans l'esclavage, courageusement parce qu'il montra une grande force

(8. *De Civ. Dei*, I. 17. 22, 25, 26.

de caractère. N'ayant réussi à mourir en se perçant de son glaive, il se précipita du haut d'un mur. Encore en vie, il courut vers un rocher élevé et, tout sanglant, il s'arracha les entrailles qu'il jeta sur la foule. Alors, épuisé, il succomba.

Cette action est grande si l'on veut, elle n'est pas bonne. Car il n'est pas vrai que tout ce qui est grand soit bon, puisqu'il y a même des crimes qui ont leur grandeur (9).

Ni les patriarches, ni les prophètes, ni les apôtres n'ont attenté à leur vie. Jésus-Christ, qui leur ordonne de fuir de ville en ville pour éviter la persécution (*Matt.*, X, 23), ne pouvait-il pas aussi leur commander de se donner la mort afin de ne pas tomber au pouvoir de leurs persécuteurs? S'il n'a même pas conseillé cette manière de quitter la vie à ses disciples, auxquels était préparée une demeure éternelle au sortir de ce monde, il est manifeste que le suicide est interdit aux adorateurs du seul vrai Dieu (10).

(9) *Ep.*, CCIV, 6.

(10) *De Civ. Dei*, I, 22. — *Ep.*, CLXXIII, 5.

CHAPITRE IV

Le Mariage

En dehors des ouvrages où il n'en parle qu'en passant, saint Augustin a composé trois traités sur le mariage. Le premier, en l'année 400, *de Bono conjugali*, combat l'hérésie de Jovinien, qui mettait le mariage au niveau de la virginité et accusait les catholiques de condamner le mariage. Le second, *de Nuptiis et Concupiscentia* (410), s'attaque à Pélage, qui renouvelait les accusations de Jovinien. Le troisième, *de Conjugiis adulterinis* (419), cherche à résoudre dans le sens des Ecritures le problème des mariages adultères. A quoi il est bon d'ajouter le *de Bono Viduitatis* (414).

Près de clore ses discussions sur le mariage, saint Augustin écrit : « Quoique je l'aie examinée et discutée de mon mieux, je n'ignore pas que la question du mariage est très obscure et très compliquée. Je ne me flatte pas d'en avoir éclairci toutes les difficultés, ni de les éclaircir si l'on m'en pressait » (1).

L'homme est attaché à l'humanité comme la partie au tout. Sa nature éminemment sociale trouve son bien propre dans l'amitié. Si Dieu a voulu créer tous les hommes d'un seul homme,

(1) *De conjugii adulterinis*. XXV. 32.

c'est pour renforcer du lien de la parenté leur solidarité naturelle.

L'union conjugale est la première forme de la société. Etant donné notre condition mortelle, elle est un bien.

Cette confédération est tellement sacrée, que l'Écriture interdit au mari ou à la femme délaissée de se remarier, tant que la mort de l'un n'a pas rendu à l'autre sa liberté. La séparation seule est permise en cas d'adultère de l'un ou de l'autre.

Notre-Seigneur confirme la sainteté du mariage, en prohibant le divorce plus sévèrement encore que Moïse, et en se rendant à des noces auxquelles il avait été invité (2).

Quelles sont les fins du mariage ?

Si l'on consulte la loi éternelle, qui ordonne de conserver l'ordre naturel et défend de le troubler, on ne trouve d'autre cause au commerce charnel que la propagation de l'espèce, commerce qui veut être socialement réglé par le mariage, afin que ne soit pas rompu le lien de la paix (3).

Le mariage a donc un double but : propager la race, réaliser la société naturelle de l'homme et la femme (4).

A ces fins essentielles, il faut en ajouter d'autres.

Le mariage est un remède. Il ordonne l'continence au bien honnête de la génération. La pensée et le désir qu'ont les époux de devenir

(2) *De Bono conj.*, I, 1 ; III, 3. — I. *De conj. adult.*, I, 1. — *De Civ. Dei.* XIV, 22.

(3) *Cont. Faust.*, XXII, 61.

(4) *De Bono conj.*, III, 3. — *De Nuptiis et Concupiscentia*, IV, 5.

père et mère imposent à la concupiscence un caractère de gravité qui la tempère.

Un autre bien du mariage est la foi échangée. L'apôtre lui accorde un tel droit qu'il l'appelle puissance. « Le corps de la femme n'est pas en sa puissance mais en celle du mari. Le corps du mari n'est pas en sa puissance mais en celle de sa femme. » (I Cor. VII 4). La violation de la fidélité conjugale, qu'elle vienne d'un mouvement propre ou du consentement aux désirs d'un autre, s'appelle adultère. Par lui est brisée la foi jurée, ce bien si grand, même dans les plus humbles choses. Car, qu'il s'agisse d'un brin de paille ou d'un monceau d'or, la foi légitimement donnée et strictement gardée est d'une inestimable valeur. Elle rend le mariage indissoluble, même en cas de stérilité. Ce qui pouvait être permis autrefois pour des raisons sociales ne l'est plus aujourd'hui (5).

A ces biens, communs à tous les hommes, s'ajoute chez le peuple de Dieu la sainteté du sacrement. Tant que la mort n'a pas rompu l'alliance, il est aussi indélébile que le sacrement de l'ordination chez un clerc. Il est la figure du grand sacrement qui unit le Christ à son Eglise. Pour les chrétiens, le mariage comporte essentiellement trois choses : *fides, proles, sacramentum* (6).

Les fins du mariage imposent des obligations.

Les époux se doivent l'un à l'autre, non seulement pour la procréation mais encore *propter infirmitatem carnis*. De sorte que si l'un des deux

(5) *De Bono conj.*, III, 3 ; IV, 4 ; V, 5. — I. *De Nupt. et Conc.*, XIV, 16.

(6) *De Bono Conj.*, XXIV, 32. — I. *De Nupt. et Conc.*, XVII, 19. — II. *Ibid.*, XXXII, 54. — IX. *De Gen., ad ltt.*, V, 9 à XII, 20.

voulait garder la continence perpétuelle, il ne le pourrait qu'avec le consentement de l'autre. Sinon ce serait s'exposer à des liaisons coupables.

Le devoir conjugal en vue de la génération est exempt de faute. *Propter infirmitatem carnis*, il est véniellement coupable. Mais l'adultère et la fornication sont des péchés mortels. L'usage contre nature du plaisir des sens est exécration avec une femme publique, plus exécration encore avec une épouse. Et il est plus honteux à une épouse de se prêter à ce crime que de le laisser commettre avec une autre femme.

Car la procréation est la cause première et naturelle et légitime du mariage. C'est une action abominable d'empêcher la naissance des enfants, même avec une épouse légitime. L'ordonnance du Créateur et l'ordre de la créature a une telle valeur, que de dépasser la mesure dans les choses permises, même souvent, est infiniment plus tolérable que de faire une chose contre nature, ne serait-ce qu'une fois.

Quand d'unions illicites naissent des enfants, pourvu qu'ils n'imitent pas les vices de leurs parents et qu'ils servent Dieu avec fidélité, ils seront honnêtes à ses yeux et ils seront sauvés. Mais l'enfant vertueux adultérin ne justifie pas plus l'adultère que ne condamne le mariage l'enfant vicieux légitime (7).

Pour ce qui regarde les fidèles, leur devoir est d'engendrer de futurs régénérés qui, nés d'eux fils du siècle, renaîtront, par le baptême, fils de Dieu.

(7) *De Bono conj.*, VI, 6 ; VIII, 8 ; XI, 12 ; XVI, 18. — I. *De Conj. adult.*, I, 1 ; II, 2 ; IV, 4. — II. *Ibid.*, XII, 12. — II. *De Nupt. et Conc.*, XX, 35.

Ceux qui dans l'œuvre de la génération n'ont pas l'intention, la volonté, de transférer leurs enfants du corps d'Adam au corps du Christ, quand même ils observeraient les lois matrimoniales, ne possèdent pas en eux la vraie chasteté conjugale. Puisque toutes les vertus, même celles qui opèrent par le corps, ont leur siège dans l'âme, quelle raison aurait-on de dire que le corps est chaste quand l'âme est adultère à l'égard du Dieu vivant? C'est de cette fornication que parle le saint prophète quand il s'écrie : « Seigneur, ceux qui s'établissent loin de toi périront. Car tu perds quiconque t'abandonne et fornique. » (Ps. LXXII 27). Il n'y a de véritable chasteté dans le mariage que celle qui est soumise à la vraie foi (8).

Honorable en lui-même, il n'en reste pas moins que le mariage n'atteint pas sa fin propre sans la concupiscence qui, loin d'être la servante docile de la volonté, en est l'implacable bourreau. Fille et mère du péché, tous ceux qui naissent d'elle sont marqués par la tache originelle, jusqu'à ce qu'ils soient régénérés en celui qu'une vierge a conçu sans concupiscence (9).

Est-ce à dire qu'en donnant aux hommes la vie, la nourriture, le soleil, Dieu travaille pour le démon? Question ridicule. En les créant, Dieu leur accorde le bien de la nature humaine. Il le développe quand il les nourrit et les élève. En tant que créatures, ce sont des êtres naturellement bons dont Dieu est l'auteur. En tant que pécheurs par naissance, voués à la perdition s'ils ne sont pas

(8) *De Nupt. et Conc.*, IV, 5 ; VII, 9 ; X, 11. — *De Civ. Dei*, XV, 23.

(9) I. *De Nupt. et Conc.*, XXIV, 27 ; XXXI, 36 ; XXXV, 40. — *De Civ. Dei*, XIV, 18 à 27.

régénérés, ils appartiennent à la race maudite dès le commencement par suite de l'antique désobéissance (Sagesse XII, 11). Et cependant, celui qui a fait les vases de colère sait encore s'en servir pour manifester les richesses de sa gloire envers les vases de miséricorde (Rom. IX 23), afin que personne, s'il est délivré, ne l'attribue à ses mérites ni ne se glorifie sinon dans le Seigneur. (II, Cor. X 17) (10).

Le mariage fidèle est un si grand bien, que ceux qui vivent en cet état sont les membres du Christ. Mais parce que la continence est un bien supérieur, la veuve catholique possède parmi les fidèles un rang plus élevé que la femme mariée. Quoique moins honorées, les secondes noces ne sont pas condamnées, comme le veut l'hérésie novatienne, célébrée par Tertullien à coups de trompette plus sonores que sages. Car il ne craignit pas d'attaquer avec aigreur ce que l'apôtre avec son esprit modéré avait déclaré licite. Et si les secondes noces sont licites, le sont également celles qui pourraient les suivre (11).

(10) II. *De Nupt. et Concup.*, XXIX, 32.

(11) *De Bono Viduitatis*, III, 4 ; IV, 6 ; XII, 15.

CHAPITRE V

La Virginité

De droit divin, le premier rang revient à la chaste virginité, consacrée à Dieu. Elle est le partage des anges, et dans une chair corruptible le prélude de l'éternelle incorruptibilité. Aussi l'apôtre écrit-il : « Celui qui marie sa fille fait bien, celui qui ne la marie pas fait mieux. » (I Cor. VII 38). C'est la confirmation des paroles de Notre-Seigneur et de la Sainte Ecriture, qui promettent une place de choix dans la maison de Dieu à tous ceux qui auront gardé la virginité.

Le Christ est né de la Vierge Marie. Il est fiancé spirituellement à une vierge, l'Eglise, et par elle à toutes les âmes vierges.

Ce qui a rendu Marie si agréable à Dieu, c'est qu'elle lui avait consacré sa virginité avant même d'avoir connu ses desseins sur elle. Pour être digne de la mission qui l'attendait, elle aurait pu recevoir l'ordre de demeurer vierge. Spontanément, elle s'est vouée à Dieu, pour être la preuve que la virginité n'était pas exclusivement réservée à la mère du Sauveur, et pour devenir le modèle des vierges saintes qui fleuriraient dans le jardin de l'Eglise. Elle montrait que l'imitation de la vie céleste dans un corps terrestre ne s'impose pas nécessairement à l'obéissance, mais se propose librement à l'amour.

Que les vierges du Seigneur ne s'affligent pas de n'être pas mères. Le bonheur de Marie est bien plus grand d'avoir reçu la foi de Jésus-Christ que d'avoir enfanté le Rédempteur. « Heureuses les entrailles qui vous ont porté ! — Plus heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent ! » (*Luc.*, XI, 27). Les vierges sont avec Marie les mères du Christ, si elles font la volonté de son Père. « Quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère, ma sœur, ma mère. » (*Matth.*, XII, 50). Ce n'est pas par elle-même mais dans la mesure où elle est consacrée à Dieu que la virginité est digne d'être honorée (1).

Marchez avec persévérance dans la voie où vous êtes engagés, vous les saints et saintes de Dieu, jeunes gens et jeunes filles, hommes et femmes. Demeurez purs. Louez le Seigneur avec d'autant plus de douceur que votre âme est plus remplie de lui. Espérez en lui avec d'autant plus d'allégresse que vous le servez avec plus de constance. Aimez-le avec d'autant plus d'ardeur que vous êtes plus attentifs à lui plaire. Ceignez vos reins, allumez vos lampes, soyez prêts à recevoir le Seigneur. (*Luc.* XII, 35). C'est vous qui aux noces de l'Agneau entonnerez sur vos instruments à cordes le cantique nouveau, non comme le chante toute la terre (*Ps.* XCV, 1), mais comme aucune voix autre que la vôtre ne peut le faire entendre. C'est vous qu'a vus dans son Apocalypse le préféré de l'Agneau, celui qui avait coutume de reposer sur sa poitrine et qui, après y avoir puisé de merveilleux secrets sur le Verbe de Dieu, les répandit par sa parole. (*Apoc.* XIV, 3). Oui, c'est vous qu'il a contem-

(1) *De sanctate Virginitate*, I à IX.

plés dans ce cortège des cent quarante-quatre mille joueurs de cithare, possédant intacte dans leur corps la virginité, et la vérité dans leur cœur. Où va cet Agneau que seuls vous osez et pouvez suivre? Dans quels bois? Dans quelles prairies? Sans doute là où sont les joies ineffables, non pas celles de la terre, qui ne sont que vanités, folies et mensonges, non pas même celles que goûteront dans le royaume de Dieu ceux qui ne sont pas vierges. Joies auxquelles aucune autre ne saurait être comparée, joie de la vierge du Christ dans le Christ, avec le Christ, par le Christ, pour le Christ (2).

Que les autres fidèles, qui ont perdu leur innocence, suivent l'Agneau jusqu'où ils en ont le pouvoir, c'est-à-dire jusqu'à la virginité exclusivement. « Bienheureux vous les pauvres en esprit » (*Matth.* V, 3) : vous suivez « celui qui de riche qu'il était s'est fait pauvre pour vous » (*II Cor.* VIII, 9). « Bienheureux vous les doux » (*Matth.* V, 4) : vous suivez celui qui a dit : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. » (*Matth.* XI, 29). « Bienheureux vous qui pleurez » (*Matth.* V, 5) : vous suivez celui qui a pleuré sur le sort de Jérusalem. « Bienheureux vous qui avez faim et soif de la justice » (*Matth.*, V, 6) : vous suivez celui qui a déclaré : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé. » (*Jean*, IV, 34). « Bienheureux vous les miséricordieux » (*Matth.* V, 7) : vous suivez celui qui a secouru l'homme blessé par les voleurs, étendu sur le chemin, à demi mort et abandonné de tous. » (*Luc.*, X, 33). « Bienheureux vous qui avez le cœur pur »

(2) *Ibid.*, XXVII.

(*Matth.*, V, 8) : vous suivez celui qui n'a commis aucun péché et dont « la bouche ne proféra jamais de paroles trompeuses » (*I. Petr.*, II, 22). « Bienheureux vous qui aimez la paix » (*Matth.*, V, 9) : vous suivez celui qui a prié pour ses persécuteurs en disant : « Père, pardonnez-leur, ils ne savent ce qu'ils font. » (*Luc.*, XXIII, 34). « Bienheureux vous qui souffrez persécution pour la justice » (*Matth.*, V, 10) : vous suivez « celui qui a enduré pour vous sa passion et vous a laissé son exemple à imiter. » (*I. Petr.* II, 21).

Mais voici que l'Agneau s'avance dans le sentier de la virginité. Comment ceux qui l'ont perdue et sont incapables de la retrouver marcheraient-ils à sa suite? C'est vous, vierges, c'est vous seulement qui pouvez l'accompagner dans ce chemin. Par tous les autres passent, s'ils le veulent, les gens mariés, sauf par celui-ci qui leur est irrémédiablement fermé. Vierges, gardez précieusement ce don de Dieu, qu'une fois aliéné vous ne sauriez recouvrer. La troupe des fidèles, qui doit renoncer à suivre l'Agneau dans cette voie, vous regardera sans jalousie marcher sur ses traces. Elle prendra part à votre joie, en retrouvant en vous ce qu'elle n'a plus en elle-même. Elle ne chantera pas ce cantique nouveau qui vous est propre, mais elle pourra l'entendre et se réjouir du bien excellent qui vous a été départi. Car l'Agneau n'abandonnera aucun de ses élus puisque « Dieu sera tout en tous. » (*I. Cor.*, XV, 28) (3).

Si la virginité est grande, il faut avertir les vierges du Christ de n'avoir pas à s'enorgueillir

(3) *Ibid.*, XXVIII et XXIX.

du don qu'elles ont reçu du Seigneur. Parce que la continence est supérieure au mariage, elles ne doivent pas mépriser les pères et mères qui donnent naissance au peuple de Dieu (4). Chacun a intérêt à prendre la mesure de son humilité sur celle de sa grandeur, qui est d'autant plus exposée au danger de l'orgueil et aux écueils qui en sont la suite qu'elle est plus élevée et plus éclatante. Or l'envie est compagne de l'orgueil et ces deux vices appartiennent en propre au démon. Voilà pourquoi c'est avant tout contre l'orgueil, mère de l'envie, que combat toute la discipline chrétienne, en nous enseignant l'humilité, mère et gardienne de la charité. Ici encore le modèle c'est le Christ, qui est par excellence le docteur de l'humilité (*Doctor humilitatis Christus*) (5).

Que dire de mieux à ceux qui gardent la continence que de leur répéter les paroles du divin Maître : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ? » (*Matth.*, XI 29). Après avoir fait allusion à son élévation, pour montrer combien de grand qu'il est il s'est fait petit pour nous, il dit : « O Père, je te rends grâce d'avoir caché ces choses aux sages et aux prudents et de les avoir révélées aux petits. » (*Matth.*, XI, 25) (6).

Une vierge doit sans cesse observer l'humilité, pour ne pas violer la charité qui l'emporte sur tous les autres dons. Sinon, quelques vertus qu'elle possède, son mérite serait nul. Quoique son bien soit de beaucoup supérieur à celui du mariage, elle ignore si elle aurait la force de supporter pour Jésus-Christ ce qu'une femme mariée aurait le

(4) *Ibid.*, I.

(5) *Ibid.*, XXXI, XXXII, XXXIII.

(6) *Ibid.*, XXXV.

courage de souffrir, et si ce n'est pas uniquement pour épargner sa faiblesse que Dieu ne lui a pas envoyé l'épreuve de la tentation. Pensée qui l'aidera à mettre en pratique ces conseils de l'apôtre : « Prévenez-vous les uns les autres par des témoignages d'honneur et de déférence, et que chacun regarde l'autre comme étant au-dessus de lui-même. » (*Rom.* XIII, 10 ; *Phil.* II, 13) (7). Nul ne peut garder le bien de la virginité si Dieu qui le lui a accordé ne lui en fait la grâce. Or Dieu est charité (I Jean IV, 8). C'est donc la charité qui est gardienne de la virginité, et sa tour de garde c'est l'humilité. Conclusion : ceux qui sont mariés et qui sont humbles suivent plus facilement l'Agneau — sinon partout où il va, du moins autant qu'ils le peuvent — que les vierges orgueilleuses (8).

(7) *Ibid.*, XLVII.

(8) *Ibid.*, LII.

CHAPITRE IV

La Propriété

La question du droit de propriété aux premiers siècles de l'Eglise est épineuse. Elle soulève d'innombrables controverses. St Augustin est le Père sur lequel la critique aime le mieux à s'exercer, parce qu'il est le plus représentatif de la tradition chrétienne. Au xiv^e siècle, Wicief découvre que saint Augustin est communiste (1). Au xviii^e siècle, Barbeyrac, le traducteur en français du *De jure naturae et gentium* de Puffendorf, ajoute que saint Augustin pose un principe abominable, en vertu duquel, de droit divin, tout est aux justes et rien n'appartient légitimement aux infidèles (2). Dans sa *Philosophie de saint Augustin*, Nourrisson reprend le même thème et essaie de rétorquer les arguments apologétiques de Dom Cellier (3). Sa conclusion est que saint Augustin est un communiste théocratique (4). A son tour Paul Janet écrit : « Pour saint Augustin, la propriété n'est que de droit positif et non de droit naturel. Elle ne repose que sur l'autorité civile. » (5). Dans le *Socialisme*

(1) *De civili dominio*, I, 5.

(2) P. 297.

(3) *Apologie de la Morale des Pères de l'Eglise contre les injustes accusations du sieur Jean Barbeyrac*, p. 419.

(4) Tome II, p. 402.

(5) *Histoire de la Science politique*, Alcan 1913. T. I, p. 301.

catholique, Nitti (6) déclare : « Les doctrines des Pères de l'Eglise sur le caractère de la propriété privée sont parfaitement uniformes. Ils admettent tous que la richesse est le produit d'une usurpation. Considérant le riche comme détenteur du bien des pauvres, ils veulent que la richesse serve seulement à secourir ceux qui sont dans le besoin. Refuser aux pauvres est, par conséquent, bien plus coupable que de voler aux riches. Selon les Pères, dans le principe tout était commun. La distinction entre le mien et le tien, c'est-à-dire la propriété individuelle, a été l'œuvre de l'Esprit malin. Saint Augustin dit que la propriété n'est pas de droit naturel mais de droit positif, et qu'elle repose simplement sur l'autorité civile. De pareilles théories pouvaient être reçues par l'Eglise lorsqu'elle n'était que le refuge des classes pauvres. Ce n'est qu'au XIII^e siècle, alors qu'elle est extrêmement riche, que l'on voit des auteurs ecclésiastiques soutenir ouvertement le droit de propriété. Ainsi saint Thomas s'efforce de mettre d'accord la doctrine conservatrice d'Aristote sur la propriété avec l'enseignement tout opposé de l'Evangile et des Pères de l'Eglise des II^e, III^e et IV^e siècles. » (7).

I

Pour éclaircir les idées de saint Augustin sur la propriété, il faut les replacer dans leur milieu doctrinal, historique et religieux.

Et d'abord que reçoit saint Augustin des deux grandes traditions, la tradition judéo-chrétienne

(6) Traduction française. Paris, Guillaumin 1894, pp. 66 et suiv.

(7) De même REUTER. *Augustinische Studien*, p. 383.

et la tradition grecque, auxquelles il ne cesse de se référer ?

Dans la Bible, Ancien et Nouveau Testament, Dieu apparaît comme le Créateur et le Maître de toutes choses. Tout ce que les hommes possèdent est un don de Dieu. Ils ont l'u-age des biens dont Dieu est le seul propriétaire. Leur droit de propriété est purement relatif, dérivé, conditionnel. Il relève de la souveraineté de Dieu, qui a tout produit et qui continue de produire par deux agents subordonnés, la nature et l'humanité. Nul n'a de droit absolu ni imprescriptible sur la terre. Celui qui est possesseur est l'intendant de Dieu, avec les droits et les devoirs qui découlent de cette charge.

Et cette règle s'applique aux nations aussi bien qu'aux individus. Elles tiennent de Dieu leur territoire, et elles doivent l'administrer pour le plus grand bien de tous ceux qui l'habitent.

Comme dans l'ordre divin l'ordre supérieur contient et dépasse l'ordre inférieur, le bien national est antérieur au bien individuel et le détermine. Le droit de propriété national est donc antérieur au droit de propriété individuel et le détermine.

Puisque Dieu est propriétaire de la terre et de ses fruits, et qu'il en donne l'usage à tous les hommes en commun, il s'ensuit que si la propriété est de droit naturel, ainsi que le fait entendre le commandement qui défend non seulement de dérober mais de convoiter les biens du prochain, elle est fondée sur ce principe égalitaire que tous les hommes sont au même titre usufruitiers des biens de Dieu. C'est ainsi que dans le Lévitique (XXV, 23) on voit le Seigneur, en vertu de son droit souverain, distribuer à son peuple le pays des Chananéens. Il en prescrit le partage suivant certaines règles.

A chaque tribu, à chaque famille, est attribué un lot inaliénable. Ce lot devait primitivement se tirer au sort et être proportionné au nombre des membres de la famille (8). Des précautions étaient prises pour que ce lot ne sortît pas de la tribu ni de la famille et pour qu'en cas d'aliénation il revînt à la famille au moins l'année jubilaire. Au delà des propriétés privées, un territoire plus ou moins étendu servait en commun au pâturage. Enfin, entre ces territoires qui appartenaient aux villes et aux villages, il y avait des espaces libres incultes ou improductifs que personne ne revendiquait. Durant l'année sabbatique, la propriété devenait collective, au moins quant à l'usage (9). A la même idée de propriété commune se rattachent les droits de glanage et de grapillage (10). En pratique, cette règle n'empêcha pas certains Israélites de s'enrichir dans la suite, surtout au temps des rois qui eurent eux-mêmes de très nombreuses propriétés et d'immenses troupeaux. D'ailleurs, les lois relativement égalitaires de la propriété foncière ne s'appliquaient pas à la possession par excellence des Israélites, aux troupeaux.

Les violentes attaques des prophètes contre la richesse ont pour origine le bouleversement économique survenu à la suite des invasions. Il avait supprimé l'égalité relative de la propriété foncière, développé le commerce et mis les pauvres à la merci des riches. Isaïe (V, 8 et 9) et Michée (II, 2) tonnent contre l'accaparement, qui ne pouvait se produire qu'au mépris de la loi sur l'inaliénabilité des

(8) *Nombres*, XXXIII, 54.

(9) *Exode*, XXIII, 11. — *Lévitique*, 6 et 7.

(10) *Lév.* XIX, 9 et 10 : XXIII, 22. — *Deut.*, XXIV, 19, 21 ; XXIII, 24 et 25.

héritages familiaux. Le lien sacré entre la terre et la famille, destiné à sauvegarder l'égalité, était rompu. Une classe grandissait sans terre et dépendante, à la veille de devenir l'esclave d'une autre classe. C'était la négation virtuelle de la fraternité israélite devant Dieu. Voilà pourquoi les prophètes soutenaient avec tant de force que la justice sociale était dans l'essence même de la vraie religion, que l'inégale distribution des biens, dont Dieu est seul propriétaire et qu'il donne pour le bien-être de tout son peuple, était une oppression injustifiable, doublée d'une jouissance sacrilège.

Même avec les prophètes plus récents, Jérémie et Ezéchiel, chez qui s'individualise et s'intériorise la justice, précisément parce que la légalité et les conditions économiques ne peuvent plus établir une égalité relative, le vieux principe *Dieu seul propriétaire* est maintenu. L'attitude du croyant est exactement le contraire de celle d'un homme qui ferait valoir son droit de propriété avec l'idée qu'il est libre d'user de son bien propre comme il l'entend. Pour lui, ce qu'il possède vient de Dieu, relève du droit et du contrôle de Dieu.

Dans la dernière période post-exilienne, il est évident que l'antique idéal de justice sociale reste pour un grand nombre d'Israélites le critérium essentiel de la piété, et le Messianisme apparaît comme devant être, en même temps que la restauration d'Israël, une grande intervention de Dieu pour réaliser dans la société la justice sociale et l'humilité.

Dans le Nouveau Testament, le Christ renforce la doctrine judaïque en prêchant le détachement radical et en déclarant propriété de Dieu tous les

biens matériels et spirituels mis à la disposition des hommes.

S'il accepte l'institution de la propriété privée comme une condition de la vie sociale, le Christianisme change toute la perspective de la pensée humaine sur elle, en enseignant l'incomparable valeur de l'âme. Dans la lumière de l'idée d'humanité conçue par le Christ, la propriété subit une transformation totale. Le sabbat, d'institution divine, a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat, à combien plus forte raison la propriété ! La propriété n'a pas de droits indépendants de cette grande loi de la vie humaine, que toute chose est bonne dans la mesure où elle facilite ou du moins n'empêche pas le salut de l'âme. Devent cette fin des fins, tout le reste prend valeur de moyen. Mettre tout en commun sera pour les premiers chrétiens non pas un essai de solution du problème de la propriété mais un moyen de réaliser la charité commandée par le Christ. En pratique, il y eut une grande variété dans la manière d'entendre la parole du Maître. Mais deux points étaient acquis. D'abord l'incontestable supériorité de la personne humaine sur la propriété. Ensuite le caractère purement relatif du droit humain de propriété, comparé d'une part avec les droits absolus de Dieu, seul véritable producteur et propriétaire des choses et des personnes, d'autre part avec les droits de l'État ou de la Société, qui personnifie le bien commun.

Pour les premiers chrétiens, le riche est celui qui a reçu davantage de Dieu que les autres, à charge de venir en aide aux déshérités. Son superflu est le nécessaire du pauvre. On ne trouve aucune idée d'un droit individuel absolu rendant facultatif

l'usage chrétien de la propriété. « Quiconque, écrit saint Irénée, peut être bon pour son prochain et ne l'est pas, est étranger à l'amour de Dieu. » C'est le riche considéré comme l'intendant de Dieu qui fait le fond de la thèse de Clément d'Alexandrie dans le *Quis dives salvetur ?* » (11).

II

L'autre tradition recueillie par saint Augustin est celle de la morale grecque communément enseignée sous l'empire, c'est-à-dire le stoïcisme. Saint Augustin la reçoit, d'une part de certains Pères de l'Eglise, d'autre part de Cicéron et de Sénèque.

Au III^e siècle, Lactance (*Divinae Institutiones*) déclare que l'équité est la source de toute vertu, le lien de la société. Il évoque l'âge d'or où les hommes accomplissaient la volonté de Dieu et usaient de tout en commun. Ce qui a bouleversé cet ordre, c'est la cupidité. On ne partage plus son superflu, on saisit la propriété d'autrui. Chacun tire tout à soi comme un gain particulier. La justice disparaît avec l'humanité, l'équité, la pitié. Elle est remplacée par une inégalité toute d'orgueil et d'ambition. Et pourtant l'équité, que Cicéron appelle *aequalitas* proclame qu'un homme en vaut un autre. Dieu nous a faits tous semblables, avec la même condition de vie, la même sagesse, la même promesse d'immortalité. Devant lui personne n'est esclave ni maître. Pour tous il est le même Père et nous avons un droit égal à être nom-

(11) BURTLET, *The biblical and early christian idea of property*, London 1913. — BUHL, *La société israélite d'après l'A. T.* Trad. Cintré, Paris, 1904.

més ses enfants. Romains et Grecs sont étrangers à la justice, parce que chez eux existe une trop grande inégalité du pauvre au riche, de l'humble au puissant. L'inégalité exclut à la fois la justice et l'humanité.

D'après saint Ambroise, le maître aimé de saint Augustin, les philosophes ont admis comme principe de justice que chacun regarde les biens publics comme biens communs, ses biens particuliers comme siens. Cela n'est pas selon la nature. La nature produit toutes choses pour l'usage commun de tous les hommes. Dieu a ordonné l'univers de manière que la nourriture soit commune à tous et que la terre soit la possession de tous. La nature a donc engendré le droit commun de propriété, l'usurpation a fait le droit privé (*Natura igitur jus commune generavit, usurpatio fecit privatum*). Cela sous l'impulsion de l'avarice. Malgré quoi, la propriété demeure une institution légitime, vu la corruption humaine (12).

Chez Lactance et saint Ambroise, dont la hardiesse paraît à certains presque révolutionnaire, on reconnaît, mêlée et adaptée à la pensée chrétienne, l'influence de deux honnêtes conservateurs : Cicéron et Sénèque.

Pour Cicéron, interprète des stoïciens, la propriété privée n'est pas naturelle (*Sunt privata nulla natura*). Toute propriété dérive ou de l'antique occupation d'une terre inoccupée, ou d'une guerre victorieuse, ou d'une loi, d'un pacte, d'une clause, d'un sort. Il en est de même des possessions particulières. Dès lors que chacun a le sien de ce

(12) *De Officiis Ministrorum*, I, 132. — *Comm. in Ps. CXVIII*, 8, 22. — *Ep. I.XIII*, 92.

que la nature avait mis en commun, qu'il garde ce qui lui est échu en partage. Mais qu'il ne s'attribue pas davantage. Il violerait le droit de la société humaine. (*Eo si quis sibi plus appetit, violabit jus humanae societatis*). Toutefois, ainsi que l'a admirablement écrit Platon et les stoïciens, comme nous ne sommes pas nés pour nous seuls, que la patrie et nos amis ont des droits sur nous, que tout ce que la nature produit est fait à l'usage des hommes, que les hommes eux-mêmes sont faits les uns pour les autres, il nous faut prendre la nature pour guide, mettre tous nos avantages en commun par un échange mutuel de services, nous garder de la cupidité et de l'avarice, mère de toute injustice (13).

Même tradition chez Sénèque. Il déclare qu'à l'origine les hommes vivaient en frères. Cette fraternité demeura intacte jusqu'au moment où l'avarice, rompant l'union, rendit pauvres ceux-là même qu'elle avait le plus enrichis. Car on cessa de tout posséder quand on posséda en propre. S'il arrivait que Dieu permît à quelqu'un de refaire le monde et de régler la condition des peuples, il ne ferait pas mieux que ce qu'on raconte de ces temps primitifs où l'on jouissait en commun des biens de la nature qui, semblable à une mère, assurait à tous la sécurité et la tranquille possession des richesses publiques. Le genre humain ne fut jamais plus riche puisqu'il ne renfermait aucun pauvre. Il a fallu que la cupidité vînt troubler ce bel ordre. En voulant soustraire et s'approprier quelque chose, elle mit tout en la puissance d'autrui. Réduite à l'étroit, après avoir possédé immensément,

(13) *De Officiis*, 1, 7 et 8.

elle a introduit la pauvreté dans le monde, et en convoitant beaucoup elle a tout perdu. Le mieux qui puisse nous arriver, c'est de posséder beaucoup. Jadis nous possédions tout. Ce que la nature produisait de bon, on n'avait pas plus de plaisir à le trouver qu'à le montrer aux autres. On n'avait jamais ni trop ni trop peu. On avait autant de soin d'autrui que de soi-même (14).

Aujourd'hui, seul le sage possède tout et n'a pas de peine à tout garder. Il voit le genre humain entier à ses pieds, lui le plus vertueux et le plus puissant des hommes. Après avoir parcouru en esprit l'Orient et l'Occident, après avoir pénétré à travers les déserts jusqu'aux lieux les plus reculés, après avoir contemplé toutes les richesses de la nature, il peut s'écrier avec les dieux : « Tout cela m'appartient ». Et cette propriété universelle du sage n'enlève rien à la propriété individuelle de chacun. D'après le droit civil, tout appartient au souverain. Mais ses biens sont partagés entre différents maîtres, de sorte que chaque objet a son possesseur particulier. Ainsi, nous pouvons offrir au roi une maison, un esclave, de l'argent, sans qu'on dise que nous lui donnons ce qui est à lui. Tout le territoire appartient à l'Etat, chaque portion a ensuite son propriétaire. Nous avons le pouvoir de faire cadeau de nos champs à la république, parce qu'ils lui appartiennent d'une autre façon qu'à nous. Ainsi le sage possède tout en esprit et effectivement les biens particuliers que le droit met en son domaine. (*Sic sapiens universa animo possidet, jure ac dominio suo*) (15).

(14) Ep. XC.

(15) *De Beneficiis*, VII, 3 à 13.

Pour Sénèque, comme pour Cicéron, la propriété privée est de droit humain. C'est le *jus societatis humanae* (ou *jus gentium*) qui la règle et la protège.

Si l'on veut connaître le sens exact de ces deux mots « *jus gentium* », il suffit de consulter le Droit romain. D'après les titres I et II des Institutes de Justinien, le droit civil est le droit particulier à une cité ou à un Etat, le droit des gens est le droit commun à tous les peuples, le droit naturel est le droit commun à tous les êtres animés. Ainsi, l'union de l'homme et de la femme pour la propagation de l'espèce est de droit naturel, car cette sorte d'union existe chez tous les vivants. Le mariage, inconnu aux animaux, est une institution du droit des gens parce qu'on le trouve chez tous les peuples. Les lois particulières qui le régissent ici ou là sont des institutions propres à chaque cité ou à chaque nation et relèvent du droit civil. Il est évident d'après cette définition que la propriété privée n'est pas commune à tous les vivants. De plus, par nature, « tous les hommes naissent libres et égaux » (16). La propriété privée qui est spéciale au genre humain et qui supprime l'égalité est une institution du droit des gens, elle n'est pas de droit naturel, au sens de droit commun aux hommes et aux animaux.

III

Les idées de saint Augustin sur la propriété se rattachent intimement aux principes de sa morale, qui est une adaptation de la pensée néo-platoni-

(16) *Digeste*, I, 5.

cienne et stoïcienne à la pensée judéo-chrétienne. Mais elles n'ont rien d'une construction purement déductive. Elles se sont développées au milieu d'influences doctrinales et historiques dont elles portent la marque.

Au temps de saint Augustin, outre les attaques des manichéens contre la richesse (17), circulait une littérature pélagienne sur la propriété, dont on trouve l'essentiel dans un opuscule *De divitiis*, écrit sans doute par un dénommé Agricola, pélagien de Sicile, entre 418 et 427 (18). Il s'agit de démontrer que pour aller au ciel, le riche doit se dépouiller de toute sa fortune. Le communisme est de rigueur. Les exemples et les enseignements de Jésus-Christ en font foi. Le Maître ne possédait rien en propre. Il commande la pauvreté à tous. « Vendez tout. Malheur à vous, riches (pas seulement : mauvais riches). Il est plus difficile à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille. »

Les premiers chrétiens, d'après les Actes des Apôtres, n'avaient qu'un seul cœur et une seule âme. Ils mettaient en commun tous leurs biens. Les Pélagiens prétendent que ces exemples et ces enseignements sont valables pour tous les temps. Ils s'appuient aussi sur les idées de justice et d'équité inscrites dans le droit naturel et qui déclarent condamnable l'inégalité entre le riche et le pauvre. Dieu, qui est juste, distribue également aux hommes l'air, la lumière, les biens surnaturels. Il veut une pareille égalité dans le partage

(17) *Cont. Faust.*, V, 10 et 11.

(18) Otto SCHILLING, *Die Staats = und Soziallehre des hl. Augustinus*. Freiburg im Breisgau, 1910, p. 202.

des biens naturels. L'inégalité dominatrice ne vient pas de Dieu mais de l'injustice et de l'usurpation. La richesse est tout ce qui dépasse le nécessaire. La pauvreté est le manque du nécessaire. La suffisance c'est juste le nécessaire, ni plus ni moins. Qu'on supprime le riche en donnant au pauvre ses richesses et il n'y aura plus de pauvres. Que personne ne possède plus que le nécessaire et tous auront le nécessaire. Ce sont quelques riches qui sont la cause de beaucoup de pauvres. Qu'on les fasse rentrer dans le rang et adieu la pauvreté et le devoir de l'aumône, recommandée dans l'Ancien Testament non comme un bien définitif, mais comme un acheminement pédagogique vers la parfaite égalité, que Dieu ne pouvait imposer d'un seul coup à son peuple trop habitué à l'injustice et à l'inégalité.

Non seulement l'acquisition des richesses est étroitement lié au péché, mais encore leur simple possession, sur laquelle rejaillit l'injustice du premier acquéreur, car on ne s'enrichit qu'en appauvrissant le voisin. Engendrée par la cupidité, l'affluence de la richesse développe l'avarice, mère des soucis et de l'indifférence morale et religieuse. Elle est l'étoffe de tous les vices et rend impossible la pratique de la loi chrétienne. Quand bien même, ce qui est à peine concevable, un chrétien posséderait innocemment des richesses et qu'il les emploierait uniquement au soulagement des pauvres, il ne serait pas sans péché. Car tous ceux qui le sauraient riche, sans connaître l'origine de sa fortune, ni l'usage qu'il en fait, seraient incités à s'enrichir *per fas et nefas*, et ainsi cette richesse chrétienne serait la cause de leur perte.

L'auteur du *De divitiis* va plus loin. Il ne se

contente pas de montrer dans la richesse une source de damnation, il attaque jusqu'en ses fondements le droit de propriété et l'ordre social. Au nom du Christianisme et du droit naturel, il met l'égalité à la base de la propriété et il déclare illusoire le droit de propriété privée qui dépasse le nécessaire. Pour appuyer sa thèse, il se sert des Pères, en particulier de saint Basile, qu'au temps de saint Thomas les communistes invoqueront encore (19).

IV

Saint Augustin n'a pas que des principes communistes à combattre. Il a à défendre son église d'Hippone contre les incursions à main armée des donatistes. Pendant trente années, il a dépensé le meilleur de son activité pastorale, politique, oratoire, littéraire, à vaincre le redoutable schisme de Donat. C'est une véritable guerre religieuse et sociale à laquelle se mêle le pouvoir civil, car l'unité de l'Afrique est en jeu. Dans toutes les parties du diocèse d'Hippone, l'Eglise dissidente avait organisé des paroisses rurales, que dirigeaient des prêtres et des diacres. Elle avait gagné la majorité des habitants dans la plupart des bourgs. En plusieurs localités elle régnait sans partage et avait établi un évêque. Elle avait conquis avec la connivence des propriétaires presque tous les colons des grands domaines de la région. Enfin, dans toute la banlieue d'Hippone, les campagnes étaient à la merci des bandes de Circoncellions ou soldats du Christ, commandés par des clercs qui vivaient de pillage, attaquaient les fermes, met-

(19) *Secunda Secundæ*, q. LXVI, a. 1 et 2.

taient le feu aux églises catholiques, tuaient ou martyrisaient tous ceux qui ne se ralliaient pas au parti de Donat. Saint Augustin manqua lui-même d'être assassiné. Au début de son ministère, l'évêque d'Hippone avait espéré gagner les schismatiques par des moyens pacifiques, sermons, discussions, conférences publiques. Ce n'est que lorsqu'il eût épuisé toutes les ressources de la dialectique, et sans résultat appréciable, qu'il se décida à faire appel au bras séculier, sans lequel la restauration de l'unité chrétienne en Afrique était impossible. Comme tous ses contemporains, il admettait sans hésitation que le gouvernement avait le droit d'intervenir dans le règlement des affaires religieuses. Personne n'avait alors l'idée d'une séparation complète entre l'Église et l'État. Dans toutes les sociétés antiques, la religion faisait partie intégrante de la cité. Si le christianisme avait nettement distingué le pouvoir ecclésiastique du pouvoir civil, il n'avait pas songé à rompre entre eux tout rapport. Les confiscations légales des biens donatistes au profit des églises catholiques furent des mesures de représailles contre des brigands, des pillards et des assassins. Il importera de s'en souvenir lors de la discussion de certains textes choisis dans la littérature anti-donatiste de saint Augustin, et auxquels se réfèrent volontiers ceux qui voient dans l'évêque d'Hippone un communiste théocratique (20).

Ces textes eux-mêmes demandent à être replacés dans le contexte et dans l'œuvre littéraire d'où ils sont extraits. Si on les lit comme un article de la *Somme* de saint Thomas, on s'expose aux pires

20) *Epist.*, CXI.

mécomptes. Avec les Donatistes, saint Augustin a entrepris une polémique redoutable, dont l'enjeu est l'Afrique chrétienne. Dans le feu de la discussion, il a recours à toutes sortes d'arguments, honnêtes et loyaux toujours, pas toujours exempts d'une subtilité de mauvais goût qui rappelle un peu trop le rhéteur de Carthage. « Augustin ne dissertait pas ici pour le plaisir de dissertar ou d'élaborer de beaux systèmes. Il luttait pour son Eglise contre des adversaires tenaces et redoutables, avec la passion, la fougue et parfois l'emportement d'un polémiste qui veut vaincre à tout prix. C'est ce qu'ont oublié trop souvent ses commentateurs ou certains théologiens, qui confondaient la doctrine avec la polémique et qui parcouraient surtout ces œuvres de controverse pour y chercher des arguments à l'appui de leurs thèses » (21).

V

Comme tous les Pères de l'Eglise, plus qu'eux encore à cause du manichéisme qui mettait les biens temporels sous la domination de la puissance des ténèbres, saint Augustin affirme qu'en tant que créateur Dieu a domaine absolu sur toutes choses. Seul il peut en disposer en maître souverain. Dans son commentaire du Psaume XLIX, à propos du verset: « A moi sont toutes les bêtes de la forêt », saint Augustin fait remarquer que Dieu ne prétend pas se réserver seulement la propriété de ce qui n'appartient à personne. « Ce que vous ne possédez pas est à moi, à moi aussi tout ce que vous possédez. Si vous êtes mes serviteurs,

(21) PAUL MONCEAUX, *Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne*. Tome VII, *Saint Augustin et le Donatisme*, Paris, Leroux. 1923, p. 126 et passim,

comment tout ce que vous possédez ne m'appartiendrait-il pas ? La propriété que l'esclave acquiert lui-même appartiendrait à son maître et les propriétés que le Seigneur a créées pour ses esclaves ne seraient pas les propriétés du Seigneur ? Les bêtes sauvages que vous n'avez pas réduites en captivité sont à moi, à moi vos troupeaux qui paissent sur les montagnes et les bœufs attachés à vos râteliers. Tout est à moi car j'ai tout créé » (22).

Il en résulte que Dieu distribue ses biens comme il lui plaît, aux bons et aux méchants. Avec les richesses, les premiers reçoivent un moyen de subvenir aux besoins d'autrui, les seconds un instrument de châtement dont ils usent contre eux-mêmes en s'y attachant par la cupidité. Lors donc que Dieu donne aux hommes l'or et l'argent, il veut que nous les considérions bons dans leur nature et dans leur genre. Il ne veut pas que nous y cherchions notre suprême béatitude. Dans sa pensée, l'or et l'argent doivent nous porter à louer le Créateur de l'univers. Nous n'avons pas à nous enorgueillir quand ils nous viennent en abondance, ni à nous attrister quand ils nous manquent. Lorsque le Seigneur dans l'Évangile parle des richesses d'iniquité, il tient à nous persuader qu'au-dessus des biens communs aux bons et aux méchants, et que seuls les méchants appellent des richesses, il existe de vraies richesses de justice qui sont l'ornement de l'homme intérieur. Ce sont des richesses de justice, parce qu'elles sont la récompense de la vertu et des œuvres de justice ; de vraies richesses, parce qu'elles affranchissent

de tout besoin celui qui les possède. Quant aux autres, on les nomme richesses d'injustice, non qu'il y ait de l'injustice dans l'or et dans l'argent, mais parce qu'il n'est pas juste de donner le nom de richesses à ce qui ne préserve pas de la pauvreté. N'est-ce pas le riche qui est tourmenté par les besoins les plus nombreux et les plus impérieux ? (23). Il y a longtemps que Cicéron a dit qu'on ne devait pas désirer les richesses et que, si on les a en partage, il faut en user avec sagesse et prudence. Si Dieu les a rendues communes aux uns et aux autres, c'est pour qu'on ne désire pas avec trop d'avidité des biens que possèdent aussi les méchants (24).

A Dieu donc appartiennent les richesses. C'est lui qui les distribue à son gré, selon les desseins de sa justice et de sa miséricorde, avec la volonté que chacun s'en serve comme d'un bien utile et que personne ne les convoite comme un bien honnête. On voit ce qu'il faut penser de ceux qui croient maîtres de la terre les démons et les puissances des ténèbres. Au nom de ce principe, ils abandonnent Dieu et essayent de se procurer la fortune par des sortilèges, d'exécrables sacrifices, de stupides recettes d'astrologues. Il est évident que l'Ancien Testament avec ses promesses matérielles et le Nouveau Testament avec ses promesses spirituelles montrent que Dieu est à la fois créateur et propriétaire des biens temporels et spirituels. En vain les demande-t-on aux démons ou même aux anges et aux hommes. Ce que nous recevons des hommes vient de Dieu à qui tout

(23) *Serm.*, L. 3 à 9. — *De Civ. Dei*, 1. 8 ; XV, 22 ; XIX, 17 ; XX, 2.

(24) *I. Sol.*, X, 17. — *De Civ. Dei*, I, 8.

est soumis. Il importe que celui qui en raison de ses besoins ou de quelque infirmité désire les biens terrestres s'adresse à Dieu, source, créateur et conservateur de toutes choses (25).

Car toute âme faible en cette vie se cherche quelque bien terrestre où elle puisse trouver le repos. Il est difficile de tendre perpétuellement vers Dieu son effort et son esprit. Les méchants tentent d'apaiser leurs convoitises dans les théâtres, les cirques, l'amphithéâtre, le jeu, la luxure, l'adultère, le vol, la ruse, le brigandage. Mais le juste se repose dans sa famille, sa femme, ses enfants, sa pauvreté, son petit champ, la jeune vigne plantée de ses mains, l'habitation construite par son travail. Plaisirs innocents, auxquels Dieu mêle quelque amertume pour nous apprendre à n'avoir d'amour que pour la vie éternelle. Que l'homme ne se plaigne pas si, dans les choses qu'il possède innocemment, il a parfois à souffrir. L'amertume des biens inférieurs le tourne vers les biens supérieurs de peur que, voyageur sur le chemin de la patrie, il ne préfère l'hôtellerie à sa propre maison. Celui qui utilise mal les richesses s'attache à elles, s'y embarrasse, devient l'esclave de ce qu'il devrait gouverner, constitue comme son bien des choses dont lui-même devrait être le bien en les ordonnant et en usant comme il faut. Par sa conduite, le juste montre que toutes les créatures sont des biens mais non pas pour lui. Elles ne le rendent ni bon ni meilleur, tandis que ce n'est que par lui qu'elles peuvent servir au bien. Il n'en fait pas

(25) Ps. XXXIV, 7. — Ps. LXVI, 2. — II. Ps. XXV, 1, 19. — Ps. XXXV, 7. — Ps. LXXII, 6. — Ps. CXX, 9. — II. Ps. XXVI, 19. — *De Civ. Dei*, V, 26; XIX, 17. — *In Joan. Ev.*, LXXIX, 2.

les membres de son âme. Il se met au-dessus d'elles, prêt à les posséder et à les gouverner quand il en est besoin, prêt aussi à ne pas les posséder et à les perdre. Il sait que la prospérité vient de Dieu, la santé, l'abondance des revenus, la sécurité. Il sait que le bonheur terrestre, qui n'est pas nécessaire au bonheur éternel, est en raison de ce que l'on possède et de ce que l'on peut faire. Comme Job, il loue Dieu pour ce que Dieu lui donne et pour ce qu'il lui refuse (26).

VI

Le droit de propriété découle de la loi naturelle, dont le principe est évident : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qui vous soit fait. » Vérité que personne n'a jamais été libre d'ignorer, même avant la loi révélée. Qui nous a enseigné à ne vouloir pas être volé ? Nous jugeons qu'il y a du mal dans les choses que nous refusons de souffrir. Le vol est-il un bien ? Non. Est-il bien de convoiter la chose du prochain ? Non, répond la voix de tous, c'est-à-dire la loi intérieure gravée dans tous les cœurs, c'est une iniquité (27). Celui qui ravit quelque chose sur quoi il n'a aucun droit commet une injustice (28). Il est obligé en conscience de le restituer. Sinon c'est la ruine de l'or-

(26) Ps. XL, 5. — I. *De Lib. Arb.*, XV, 33. — II. Ps. XXXII, 5. — Ps. LXXXIII, 8 ; LXXX, 21 ; LXXXIV, 8 ; CXXII, 12 ; CXLIII, 18. — III. Ps. XXXII, 18. — *Serm.* XXXVIII, XXXIX. CVII, CLXIV. — *De Civ. Dei*, V, 18 ; X, 14 et 25. — *In Joan. Ev.*, XL, 10. — III. *Contra Academicos*, II, 3. — *Contra Adimantum*, XX, 2. — *Annotation. in Job*, I. — *Serm.* CXIII, 4. — II. Ps. XXIX, 7. — II. Ps. XXVI, 19. — II. Ps. XXXIII, 3 et 4. — Ps. XXXV, 7.

(27) Ps. LVII, 3. — *De Civ. Dei*, XV, 16.

(28) Qui fundum aufert ei a quo emptus est et tradit ei qui nihil in eo habet juris, injustus est. *De Civ. Dei*, XIX, 21.

dre social. On doit même rendre un objet trouvé à son légitime possesseur. Un juge qui n'exigerait pas, serait-ce par la force, la restitution d'un bien volé passerait pour un voleur. Il n'y a qu'un seul cas où l'on puisse soustraire quelque chose à quelqu'un malgré lui, c'est quand il nous doit ce quelque chose et qu'il nous le refuse. La pauvreté n'octroie aux malheureux aucun droit sur la fortune des riches. Le monde, la lumière, le ciel, sont communs aux uns et aux autres, pas les maisons ni les biens (29). Pour secourir un indigent, il n'est pas permis de faire un larcin. Il faut s'acquitter de l'aumône avec le fruit de justes travaux, avec ce que l'on possède légitimement. Mieux vaut ne rien donner si l'on doit dépouiller quelqu'un, serait-ce un païen. La faim, la nécessité, sont des circonstances atténuantes, elles n'innocentent pas le vol. Voler sous prétexte de misère, c'est à sa misère en ajouter une pire, le péché (30). Toutefois, en cas d'urgence extrême, aucun droit quel qu'il soit n'interdit qu'on ne sauve sa vie avec le bien d'autrui (31).

Comment se fait la légitime acquisition des choses? Quels titres établissent le droit concret de propriété (32)?

Toute possession acquise sans fraude est honnête. Les moyens licites sont : le travail, le commerce, l'industrie, l'héritage, la donation, la vente,

(29) *Serm.* LXXXV, 6 : CLXXVIII, 6. — II. *Ps.* XXXII, 6. — III. *Ps.* XXXII, 16. — II. *Conf.*, IV, 9. — *Ep.* CLIII, 20 et 21.

(30) I. *Ps.* XXXII, 15. — *Ps.* LXXII, 12.

(31) II. *De Mor. Eccl.*, XVII, 58. — *Serm.* CXIII, 2 ; CLXXVIII, 4, 5, 7, 8 ; XXXII, 21.

(32) Quando potens aliquis invenerit titulos suos, nonne jure rem sibi vindicat? II. *Ps.* XXI, 31.

la juste conquête (33). C'est ainsi que le démon, par le libre don que l'homme lui avait fait de lui-même, avait comme un droit de propriété sur lui. Dieu, qui est équitable, a racheté l'humanité par le sang de son Fils, au lieu de la délivrer par sa puissance (34).

Toute possession contraire au droit est une impudente usurpation (35).

Il est évident que dans une société où règnerait la justice, où serait inconnu le mal, le péché, la convoitise, la question de la propriété privée ne se poserait pas. Tout serait à tous. Cet idéal sera réalisé dans la cité de Dieu. Nous savons que, dans sa forme actuelle, l'ordre social est temporel et imparfait (36). La cupidité engendre le désordre et appelle la loi répressive, avec son mandataire l'Etat. Il a pour mission de protéger et de régler les droits des particuliers, donc le droit de propriété, contre les entreprises des perturbateurs. Fondé en nature, le droit de propriété ne peut exister concrètement sans l'Etat.

VII

Au nom de l'Évangile, des Apôtres, des premiers chrétiens, certains condamnent la propriété. Ils déclarent que le riche, même s'il accomplit la loi, n'entrera pas dans le royaume des cieux, à

(33) II. *Ps.* XXI, 30 et 31. — III. *De Lib. Arb.*, XV, 42. — XIV. *De Trin.*, XIV, 19. — *Serm.* LXXXVI, 11 ; CXIII, 4 ; CLXXVII, 5.

(34) III. *De Lib. Arb.*, X, 29, 30, 31. — XIII. *De Trin.*, XII, 16, à XVI, 20.

(35) *Quod jure quisque non tenet, si suum esse dixerit, non erit vox justī possessoris sed impudentis incubatoris improbitas.* *Serm.* L, 4.

(36) *Cfr. La loi temporelle.*

moins qu'il ne distribue tous ses biens aux pauvres. Aux arguments de ces gens-là ont échappé depuis longtemps Abraham, Isaac et Jacob, en émigrant dans l'autre vie bien avant leur naissance. Ils avaient des richesses en abondance, et celui qui de riche qu'il était s'est fait pauvre pour nous, a promis que beaucoup viendraient d'Orient et d'Occident prendre place avec eux dans la maison de son Père. Le riche orgueilleux, vêtu de pourpre et de lin, dont la table était chaque jour chargée de mets splendides, fut après sa mort livré aux supplices de l'enfer. (*Luc. XVI, 22*). S'il avait eu quelque pitié du pauvre couvert d'ulcères qui, malheureux et méprisé, était étendu devant la porte de son palais, il aurait lui aussi obtenu miséricorde. Et si ce pauvre n'avait eu d'autre mérite que sa misère, sans la justice, il n'aurait pas été porté par les anges dans le sein d'Abraham. Pour nous apprendre que dans l'un ce n'est pas la pauvreté qui a été divinement honorée, que dans l'autre ce ne sont pas les richesses qui ont été condamnées, mais dans le pauvre la piété, dans le riche l'impiété, l'Évangile nous montre le pauvre reçu au ciel par un riche, le riche qui pendant sa vie faisait si peu de cas de ses richesses et les mettait tellement au-dessous des commandements de Dieu, qu'il ne voulut pas l'offenser en lui refusant d'immoler son propre fils, qu'il espérait faire l'héritier de ses richesses.

Dieu ne nous jugera pas sur notre maison ni sur notre cassette mais sur nos désirs et sur notre cœur. Ce qui est coupable c'est la passion de l'argent et l'avarice. Le vrai pauvre écouté de Dieu c'est celui qui manque de tout, c'est-à-dire celui qui confesse ses péchés et qui implore la miséricorde

divine. Il arrive journellement, et il ne faut pas le passer sous silence, qu'on rencontre un pauvre orgueilleux et un riche humble. Sous la puissance du riche, parfois le pauvre se montre superbe et laisse deviner ce qu'il serait s'il était riche. Par contre, on trouve plus d'un homme qui possède une demeure somptueuse, des terres fertiles, des champs nombreux, beaucoup d'or et d'argent, mais qui ne présume pas de son avoir, qui s'humilie devant Dieu, qui fait le bien avec sa fortune. Il comprend que ses richesses ne lui seraient d'aucune utilité, qu'elles embarrasseraient même sa marche, si Dieu ne le guidait ni ne l'aidait. Dieu considère l'intérieur, c'est là qu'il contrôle et qu'il examine. Et c'est notre pensée qui est mise sur sa balance.

On objecte que les riches n'ont pas hérité du premier homme la dure loi du travail dont il est question dans la Sainte Ecriture. C'est oublier que les riches travaillent plus durement de la tête que les pauvres de leurs mains (37). Quand la Sainte Ecriture parle des sueurs du travail, elle entend généralement les peines dont nul n'est exempt, travaux du corps ou soucis de l'esprit, comme les études intellectuelles. Il y a des épines pour tous. C'est pour les riches aussi bien que pour les pauvres qu'a été prononcée cette parole : « Venez à moi vous tous qui travaillez. » (*Matt. XI, 8*). Pourquoi le Christ les appelle-t-il ? Il le dit aussitôt : « Vous trouverez le repos de vos âmes. » Quand ? Le jour où la corruption du corps qui appesantit l'âme n'existera plus. Mais aujourd'hui, tous les hommes sont en travail, les pauvres, les

(37) *Amarius laborare cogitationibus divites quam operationibus pauperes Cont. Jul. opus imp., VI, 29.*

riches, les justes, les impies, les grands, les petits, depuis le moment où ils sortent du sein de leur mère, jusqu'à l'heure de leur sépulture dans le sein de la mère commune (38).

Tout cela, dira-t-on, était vrai autrefois. Les patriarches n'avaient pas reçu du Seigneur, comme les chrétiens de la nouvelle alliance, l'ordre de vendre tout ce qu'ils avaient et d'en donner le prix aux pauvres. Il ne peut plus en être ainsi après que le grand mystère de la piété a été manifesté dans la chair, après que toutes les nations ont été appelées à la foi par l'avènement du Christ, en qui les patriarches eux-mêmes avaient cru mais qui gardaient en eux comme la racine de cet olivier qui devait grandir en son temps (*Rom.*, XI, 17 et seq.).

Ceux qui font cette remarque sont dans le vrai. A une condition, c'est qu'ils entendent l'évangile en entier, qu'ils prêtent attention à tout, qu'ils n'ouvrent pas les oreilles d'un côté pour les fermer de l'autre. A qui le Seigneur a-t-il recommandé de vendre tous ses biens ? Au riche qui lui demandait conseil pour gagner le ciel. « Que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle ? » (*Matt.* XIX, 16). Le Seigneur ne lui répond pas : « Si tu veux arriver à la vie, vends tout ce que tu as », mais « si tu veux arriver à la vie observe les commandements ». Le jeune homme ayant affirmé qu'il observait tous les commandements de la loi cités par le Seigneur,

(38) *Ep.* CXXX, 6 ; CLVII, 23. — *Ps.* LI, 14 ; LXXXIII, 3 ; LXXXV, 2 et 3 ; CXX, 3 ; CXXXII, 4. — I. *Ps.* XLVIII, 3. — II. *Ps.* XXXII, 12. — *Ps.* CXXXI, 24 à 27. — II. *Serm. Dom. in monte*, XV, 49 à XVIII, 59. — *Quæst. Ev.*, I, 26 ; II, 38 et 47. — *Serm.* XIV, XXXVI, LXXXV, LXXXVI, CLXXVII, CVII.

et ayant insisté pour savoir ce qu'il lui restait à faire, reçut cette réponse : « Si tu veux être parfait, vends tout ce que tu as et donnes-en le prix aux pauvres ». Et pour que celui qui l'interrogeait ne crût pas que de cette manière il perdrait ce qu'il aimait tant, le Seigneur ajouta : « Et tu auras un trésor dans les cieux. » S'il en est ainsi, pourquoi refuser aux riches, quoiqu'ils soient éloignés de cette perfection, la possibilité d'arriver à la vie s'ils gardent les commandements, s'ils donnent pour qu'il leur soit donné, s'ils pardonnent pour qu'il leur soit pardonné ? (39). D'ailleurs, il peut arriver que le mieux soit l'ennemi du bien et que la perfection, dans certains cas, soit précisément de ne pas vendre ses biens (40).

Quoiqu'il en soit, nul ne refusera à saint Paul le titre d'apôtre de la nouvelle alliance. Voici ce qu'il écrit à Timothée : « Ordonne aux riches de ce monde de ne pas mettre leur espérance dans l'incertitude des richesses, mais dans le Dieu vivant, qui nous donne avec abondance ce qui est nécessaire à la vie. Qu'ils soient charitables, bienfaisants, riches en bonnes œuvres. Recommande-leur de donner de bon cœur, de faire part de leurs biens aux pauvres, de se préparer un trésor et un fonds solide pour l'avenir afin d'embrasser la véritable vie. » (I *Tim.* VI, 17). Il faut penser qu'en prescrivant cette conduite, l'apôtre voulait instruire les riches et ne les trompait pas. Il ne dit pas : « Ordonne aux riches de ce monde de vendre tout ce qu'ils ont, d'en donner le prix aux pauvres et de suivre le

(39) *Ep.* CLVII, 25. — *Ps.* CXXXVI, 13 et 14.

(40) *Ep.* CCLXII. — *Ep.* CXXX, 8. — *Ep.* XXXI, 6.

Seigneur », mais « de n'être pas orgueilleux et de ne pas mettre leur espoir dans l'incertitude des richesses ». Le grand péril des richesses c'est l'orgueil (41).

Parce que le Seigneur a déclaré que le riche entrerait difficilement dans le royaume des cieux et qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, doit-on suspecter la valeur des paroles de l'apôtre et le contredire ? Quoi donc ? L'apôtre parle-t-il contre le Seigneur ou ses contradicteurs ne savent-ils pas ce qu'ils disent ? Que n'écoutent-ils pas jusqu'au bout le Seigneur, consolant ses disciples attristés du malheureux état des Juifs. « Ce qui est impossible aux hommes est facile à Dieu » (*Matt.*, XIX, 26). Preuve que tout bien, quelque'il soit, ne vient pas de la puissance humaine, mais de la grâce de Dieu. Que les riches comprennent qu'à Dieu seul est facile ce qui est impossible aux hommes. Soit qu'en conservant leurs biens ils en prennent ce qui est nécessaire pour accomplir de bonnes œuvres, soit qu'en les vendant ils soulagent l'indigence des pauvres, s'ils méritent d'entrer au royaume des cieux qu'ils n'attribuent par leur bonheur à eux-mêmes mais à la bonté de Dieu.

Quant à saint Paul, il est aussi impossible d'en faire l'ennemi des richesses que de l'opposer au Seigneur. S'il est vrai que dans ses prescriptions aux riches il prétend les obliger à tout vendre, comment établit-il pour eux avec tant de soin les règles d'une discipline salubre, leur prescrivant ce qu'ils doivent être les uns envers

(41) *Ev.* CLVII, 26. — I. *De Mor Eccl.*, XXXV, 77. — *Serm.* XXXVI, 2.

les autres, les femmes envers leurs maris, les maris envers leurs femmes, les fils pour leurs parents, les parents pour leurs fils, les esclaves envers leurs maîtres, les maîtres envers leurs esclaves ? Comment tout cela pourrait-il être sans maison, ni bien domestique ?

Nos adversaires seraient-ils arrêtés par cette déclaration du Seigneur : « Quiconque aura quitté tout ce qu'il possède pour l'amour de moi, recevra le centuple en ce siècle et la vie éternelle dans le siècle futur ? » (*Matt.*, XIX, 29). Quitter n'est pas vendre. Car parmi ce que le Seigneur demande de quitter est comprise l'épouse, qu'aucune loi humaine n'autorise à vendre. Il est vrai que le Seigneur défend ailleurs de quitter son épouse, hormis le cas de fornication (*Matt.*, V, 32). Mais ici il s'agit du cas exceptionnel où le chrétien est mis dans l'alternative de choisir entre son épouse et le Christ, comme entre le Christ et ses enfants, ses parents, ses frères et sœurs, ses maisons, ses terres, tout ce qu'il possède par droit pécuniaire. Il est évident qu'il faut préférer tout perdre que de perdre le Christ. Si un puissant dit à un fidèle : renie Dieu ou renonce à tes biens, ce chrétien, qui avait résolu de garder ses richesses pour faire de bonnes œuvres et mériter la grâce de Dieu, doit les quitter pour le Christ plutôt que de quitter le Christ pour elles. C'est ainsi qu'avec la vie éternelle il obtiendra le centuple ici-bas, c'est-à-dire toutes choses, car « les richesses du monde appartiennent à l'homme juste tandis que l'infidèle n'a pas une obole » (*Prov.*, Sept., XVII, 6). Le Seigneur est la fortune du pauvre.

Dans l'Eglise catholique, une foule de fidèles

« n'usent pas de ce monde », d'autres « en usent comme n'en usant pas. » (I. *Cor.*, VII, 31). On l'a vu en ces temps où l'on voulait forcer les chrétiens à sacrifier aux idoles. Combien de riches, de laboureurs, de négociants, de militaires, de chefs de cités, de sénateurs, de personnes de l'un et l'autre sexe, ont renoncé à toutes ces choses vaines et temporelles, dont ils se servaient sans les servir, et ont souffert volontairement la mort pour la foi, montrant aux infidèles qu'ils possédaient toutes ces richesses mais qu'ils n'étaient pas possédés par elles ! Il ont gagné les biens éternels, qui appartiennent à tous les élus auxquels le temps ne porte aucune atteinte, dont nous devons d'autant plus désirer la possession qu'ils sont propriété non de droit privé mais de droit commun (42).

Par une sage et salutaire discipline, les riches chrétiens apprennent à leurs femmes, à leurs enfants, à toute leur maison, à observer fidèlement la religion de Jésus-Christ. Ils pratiquent l'hospitalité, partagent leur pain avec celui qui a faim, leurs vêtements avec celui qui est nu, rachètent les captifs, s'amassent un trésor pour la vie éternelle. Ils sont prêts à souffrir tous les dommages, pécuniaires et autres, pour l'amour du Christ. C'est pour eux un devoir de justice que de faire l'aumône. Dans quelle mesure ? Qu'ils gardent pour eux autant qu'il leur suffit, plus qu'il ne leur suffit, et qu'ils distribuent une part

(42) Hæc tanto firmiter tenenda sperantur, quanto minus privato sed communi potius jure obtinenda prædicantur. *Ep.* CCXLIII, 3. — *Ep.* CLVII, 27 à 35. — *De Civ. Dei*, I, 9, 10, 11, 29. — I. *De Mor. Eccl.*, XXXV, 77. — *Cont. Adim.*, XVIII, XIX, XX. — II. *Ps.* XXI, 27.

de leur fortune, le dixième. C'est ce que faisaient les scribes et les pharisiens avant que le sang du Christ ait coulé (*Luc*, XVIII, 12). Il y a des chrétiens qui croient accomplir quelque chose de grand en donnant aux pauvres un morceau de pain, c'est-à-dire peut-être à peine le millième de leur fortune. Cependant, qu'on ne les blâme pas et qu'on fasse au moins cela (43).

VIII

Pas plus que ses paroles, les exemples de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne condamnent la propriété. Pour prévenir tout scandale quand on verrait ses serviteurs se procurer les choses nécessaires à la vie, celui qui était servi par les anges n'a-t-il pas daigné posséder une bourse et de l'argent dont le dépositaire était Judas (*Jean*, XII, 6) ? Ainsi était fondée l'institution du pécule ecclésiastique. Et les premières Eglises ne craignirent pas d'acquérir des provisions pour parer aux nécessités de leurs membres (*Act.*, XXVIII, 10. — I, *Cor.*, XVI, 1 à 8. — *Eph.*, IV, 28) (44).

La propriété privée est si légitime que l'Eglise considère comme hérétiques les *Apostoliques*, hommes qui se sont orgueilleusement donné ce nom, parce qu'ils prétendent imiter les apôtres en ne recevant pas dans leur société ceux qui sont mariés et qui possèdent quelque chose en propre. En quoi ils ressemblent aux moines et à un grand

(43) I. *Ps.* XLVIII, 12. — *Serm.* IX, 19, 20, 21 ; LXXXV, 5 ; CXIII, 3 ; CLXXVII, CLXXVIII. — II. *Serm. Dom.*, II, 8. — *Quæst. Ev.*, II, 34.

(44) II. *De Serm. Dom.*, XVII, 57. — *De Op. Mon.*, V, 6. — III. *Ps.* CIII, 11. — II. *De Cons. Ev.*, XXX, 73. — *In Joan. Ev.*, L, 11 ; LXII, 5.

nombre de clercs de l'Eglise catholique. S'ils sont tenus pour hérétiques, c'est qu'ils se sont séparés de l'Eglise en enseignant que ceux qui usent des choses dont eux-mêmes se privent n'ont aucune espérance de salut (45).

Il faut conclure que l'or, l'argent, les possessions privées, n'ont rien de mauvais en soi. Ce sont des biens qui viennent de Dieu. Mais comme ils peuvent développer chez l'homme des instincts de cupidité, d'orgueil, de domination, comme les choses possédées en propre engendrent les procès, les inimitiés, les discordes, les scandales, les homicides, les guerres, — qui se bat pour ce qui est commun comme l'air et la lumière ? — heureux qui ne met pas son bonheur dans la recherche de son intérêt particulier. Abstenons-nous de toute propriété privée ou, si nous en sommes incapables, de toute attache à nos biens. Faisons place à Dieu (46).

« Moi qui écris ces lignes, j'ai ardemment aimé cette perfection dont parle le Seigneur, quand il dit au jeune homme riche : Va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel. Viens et suis moi. (*Matt.*, XIX, 21). Si j'ai entendu ce conseil du divin Maître, je ne le dois pas à mes forces mais au secours et à la grâce de Dieu. Parce que je n'étais pas riche, Dieu ne m'en tiendra pas moins compte pour cela. Les apôtres qui m'ont précédé n'étaient pas riches non plus. C'est quitter le monde entier que de quitter ce qu'on a et ce qu'on désire avoir.

(45) *De Heresibus*, XL.

(46) *Ps.*, CXXXI, 5 et 6, 24 à 27. — *En.*, CLV, 7. — *Serm.*, CCCXI, CCCXLV, CCCLV, CCCLVI. — *Cont. Faust.*, V, 9, 10, 11. — *II. Ps.* XXIX, 9.

Combien j'ai profité dans cette voie de la perfection, je le sais mieux que personne. Dieu le sait mieux encore. Autant que je le puis, j'exhorte les autres à vivre comme moi. Grâce à Dieu, j'ai des compagnons auxquels, par mon ministère, il a inspiré cette résolution. Mais nos conseils ne s'écartent pas de la saine doctrine. Nous ne jugeons pas dignes de réprobation ceux qui ne les suivent pas. Ce ne serait plus prêcher l'Écriture, ce serait la combattre. Je rappelle ce que j'ai fait, parce que les partisans de la pauvreté obligatoire accusent les défenseurs de la propriété et de la richesse de défendre surtout leur propre cupidité. Sans parler des riches qui n'ayant pas le courage de renoncer à leurs richesses en usent cependant religieusement, les cupides et les avares — que l'Église doit supporter dans son sein jusqu'à la fin, comme ces mauvais poissons qui restent avec les bons jusqu'à ce que les filets soient tirés sur le rivage — ne sont-ils pas plus tolérables que ces gens qui, pour avoir vendu le moindre patrimoine au nom du Seigneur, se donnent un air d'importance, et détruisent par leurs discours insensés l'héritage du Christ qui s'étend jusqu'aux extrémités de la terre ? (47) »

IX

Après cet exposé, que reste-t-il du jugement sommaire de Barbeyrac et des historiens qu'il a inspirés ? Il reste les textes sur lesquels ils s'appuient, et d'après lesquels saint Augustin aurait enseigné le communisme théocratique et l'origine purement civile du droit de propriété.

Dans une lettre à Macédonius (48), saint Augustin écrit : « Si l'on examine avec circonspection les paroles de l'Écriture qui affirment que le monde avec toutes ses richesses appartient à l'homme juste tandis que l'infidèle n'a pas une obole (*Prov. Sept., XVII, 6*), n'acquiert-on pas la conviction que ceux qui croient trouver le bonheur dans leurs richesses licitement acquises, mais qui ne savent pas en user, possèdent ce qui n'est pas à eux? Il est évident que ce que l'on possède avec droit n'est pas à autrui. Or on possède avec droit ce qu'on possède justement. Mais posséder justement c'est posséder bien. Donc ce qu'on possède mal est à autrui, et posséder mal c'est user mal de ce qu'on possède. Vous voyez combien d'hommes devraient restituer le bien des autres, si l'on en trouvait quelques-uns auxquels on pût le rendre. Mais n'importe où ils sont, ils méprisent d'autant plus ces biens qu'ils pourraient les posséder avec plus de justice. La justice est un bien que personne ne possède mal. Quant à l'argent, les méchants le possèdent toujours mal et les bons le possèdent d'autant mieux qu'ils en font moins cas. Quoiqu'il en soit, on tolère cette iniquité. On supporte ces mauvais possesseurs et entre eux sont constitués certains droits qu'on appelle civils. Non pas que ces droits les rendent capables de bien user des biens qui sont entre leurs mains, mais ils empêchent que le mauvais usage qu'ils en font ne soit nuisible aux autres. Il en sera ainsi jusqu'à ce que les fidèles, auxquels tout appartient de droit, parviennent à cette cité où l'éternité sera leur héritage, où il n'y a de place

que pour le juste, de principauté que pour le sage, où tous ceux qui y seront admis posséderont vraiment leurs biens. Cependant nous n'intercédons pas même ici pour que le bien d'autrui ne soit pas restitué selon les coutumes et les lois de la terre. »

L'argumentation de saint Augustin peut se résumer ainsi : Pour posséder licitement, il faut non seulement avoir acquis licitement mais savoir se servir de ce qu'on a acquis, s'en servir bien. Par conséquent, se servir mal de ses richesses, c'est ne pas savoir s'en servir, c'est les posséder mal, donc injustement, c'est posséder le bien d'autrui. En réalité tout appartient aux fidèles mais, pour la paix sociale, on a dû constituer des droits civils qui tolèrent cet inique état de choses d'hommes illégitimes propriétaires. Dans le siècle futur, seuls les justes posséderont en droit et en fait.

Saint Augustin fait le même raisonnement dans le sermon L, 4. « L'or et l'argent appartiennent à qui sait s'en servir. On dit que quelqu'un possède quelque chose quand il l'utilise bien. Ce que l'on n'administre pas avec justice, on le détient sans droit. Celui-là peut se dire à juste titre propriétaire d'un bien, non pas qui s'en est emparé avec une convoitise stupide et inique mais qui le gère avec prudence, justice et modération » (49).

A lire ces textes, il semble que saint Augustin se soit rallié, au moins en théorie, à une manière de communisme théocratique, qui déclarerait seuls légitimes propriétaires les élus de Jésus-Christ. De là, à soutenir que l'Eglise catholique a droit sur tous les biens de ceux qui sont hors de sa

(49) Cfr. Ps. CXXIII, 9.

communions, il n'y a qu'un pas. Saint Augustin l'aurait franchi, dit-on, dans sa lutte farouche contre les Donatistes.

La thèse du Docteur Africain se résume en ce verset des Septante : les richesses du monde appartiennent au fidèle, l'infidèle n'a pas une obole (*Prov.*, XVII, 6). Thème qui n'est pas particulier à la Sainte Ecriture. Nous avons vu (p. 177) comment Sénèque, héritier de la tradition grecque, attribue aussi au sage le droit de propriété sur l'univers (*Sic sapiens universa animo possidet, jure ac dominio suo*) (50).

Le point de départ du raisonnement est fourni par cet aphorisme : celui-là seul possède une chose qui sait la manier et s'en servir. Ici encore saint Augustin s'inspire des anciens. Voici ce qu'écrit Cicéron dans le *De Republica* (I. 17) : « Heureux le mortel qui peut seul réclamer toutes choses comme sa propriété, non par le droit des Quirites mais par le droit des sages, non par un contrat civil mais d'après cette loi commune de la nature qui défend qu'un objet soit à quelqu'un, sinon à celui qui sait le manier et s'en servir. »

Saint Augustin, qui reproduit presque textuellement ce passage, ne fait que reprendre le développement oratoire de Cicéron.

L'un et l'autre affirment que naturellement, en dehors de toute convention sociale, on ne possède une chose, on n'a de pouvoir sur elle, que lorsque on sait l'utiliser. Les biens de la nature ne deviennent choses de l'homme que du jour où il les connaît par son intelligence et les domine par sa volonté. Avoir n'est pas posséder. « C'est

(50) *De Beneficiis*, VII, 3 à 13.

par l'esprit qu'on entre en possession des choses. Un enfant a beau naître légitime détenteur d'une immense fortune, il ne possède rien tant que sa raison sommeille. » (*Quis vero ullos thesauros nisi per mentem poterit possidere ? Si enim puer infans, quamvis ditissimus natus, cum sit dominus omnium quae jure sunt ejus, nihil possidet mente sopita, quoniam tandem modo quisquam quidquam mente possidebit amissa ?*) (51). Pour posséder les choses, il faut les maîtriser. « Celui-là possède ses biens qui en est le maître. Pour en être le maître, il ne doit pas être l'esclave de la cupidité. Sinon il est possédé, il ne possède pas. C'est comme dans une maison. L'esclave n'habite pas, il est habité — *habitatur, non habitat* —. Seuls habitent la maison ceux qui la régissent et la tiennent et la dominant et la gouvernent » (52). Notre possession des choses étant en raison directe de l'emprise de notre âme sur elles, nous ne pouvons vraiment dire nôtres que les biens spirituels, tels que la science, la sagesse et la vertu (53).

Dieu seul possède parfaitement les choses parce qu'il en a la connaissance parfaite. Elles n'ont pas fait sa connaissance, c'est sa connaissance qui les a faites (54).

Le raisonnement de saint Augustin, comme celui de Cicéron, s'appuie sur un terme à double sens. Posséder veut dire avoir (posséder une terre). Posséder veut dire savoir utiliser (posséder un instrument de musique).

(51) XIV. *De Trin.*, XIV, 19.

(52) I. *Ps.* XLVIII, 2.

(53) I. *De Musica*, VI, 11. — I. *Contra Academ.*, VII, 20.

(54) *Ps.* XLIX, 18.

De l'axiome ambigu : celui-là possède une chose qui sait s'en servir, on peut tirer : celui qui ne sait pas se servir d'une chose ne la possède pas.

Mais ne pas savoir se servir d'une chose c'est s'en servir mal, et savoir s'en servir c'est s'en servir bien.

Par l'introduction subreptice de deux adverbes à double sens en latin (*male, bene*), saint Augustin transforme ses propositions. Celui qui sait se servir = celui qui se sert bien. Celui qui ne sait pas se servir = celui qui se sert mal.

Donc, celui qui se sert bien d'une chose la possède bien, celui qui s'en sert mal la possède mal.

Mais que veut dire *bene* sinon *juste*, et *juste* sinon *jure*? Et que veut dire *male* sinon *injuste*, *sine jure*?

Conclusion : celui qui se sert bien des choses les possède *de jure*, celui qui s'en sert mal les possède contre le droit. D'où obligation pour celui-ci de restituer à celui-là, si c'était possible.

Cette argumentation, bâtie sur des jeux de mots, ne prouve rien si elle est prise littéralement. Ce serait faire injure au bon sens de Cicéron et à celui de saint Augustin de discuter sérieusement la valeur de ces mauvais syllogismes, et surtout de leur attribuer une portée qui est bien loin de la pensée de leurs auteurs.

L'exégèse du texte de saint Augustin ne peut se faire sans le contexte. Il s'agit d'une lettre à Macédonius dans laquelle, loin d'attaquer la propriété, l'évêque d'Hippone démontre longuement que tout voleur est obligé en conscience de restituer ce qu'il a dérobé. Et c'est lorsqu'il a fini de préciser les cas où la restitution est obli-

gatoire, qu'en forme de conclusion il s'élève d'un coup d'aile dans le monde des idées, pour y découvrir la solution dernière du problème de la justice, dont la propriété n'est qu'un aspect.

Quoiqu'il en soit de la répartition des richesses ici-bas, « le monde entier appartient au juste et l'infidèle n'a pas même une obole ». La possession des biens terrestres est caduque. Le sensible passe, seul dure l'intelligible. En s'unissant à Dieu, le fidèle possède non seulement le créateur de toutes choses, mais l'être intelligent et intelligible par excellence, qui demeure toujours. Au contraire, en s'attachant aux richesses, le pécheur se lie au sensible, c'est-à-dire à ce qui passe et à ce qui meurt (55). C'est l'enseignement des philosophes, et il est vrai. Quoi de plus misérable que ce qui s'amoinde sans cesse ? Quelle richesse que de croître par la pensée indéfiniment, que d'aimer totalement ce qui ne peut diminuer ? (56).

Il faut aller plus loin. Nous savons (57) que la possession du bien parfait est exclusivement réservée à celui qui cherche et trouve Dieu. Celui qui se détourne de Dieu, en n'usant pas des créatures selon l'ordre établi par la loi éternelle, s'éloigne de l'être et marche au néant. En stricte logique et justice, le premier a droit à l'être qu'il aime et qu'il veut, le second a droit au néant qu'il désire et qu'il sert. Pour les anciens, qui n'avaient sur l'au-delà que des clartés confuses, l'adage *tout est au sage, rien à l'insensé*, exprimait un besoin de justice et d'intelligibilité qui

(55) II. Ps. XLVIII, 6. — Serm., LIII, 2 ; CXLII, 5.

(56) Ep. III, 2. — II. De Lib. Arb., XIV, 37.

(57) Cfr. Loi naturelle.

resta toujours un vœu platonique et d'apparence paradoxale. La foi nous apprend que cet idéal sera un jour une réalité, que le bien universel et tous les biens particuliers auxquels ils ont droit seront la propriété des élus, tandis que les réprouvés, qui ont volontairement aliéné tous leurs droits sur le créateur et sur les créatures, seront renvoyés les mains vides dans les ténèbres extérieures. En attendant, à part les cas où intervient directement la justice de Dieu (comme lorsque le peuple juif extermina certains de ses ennemis qui avaient fait mauvais usage de leurs terres, et qu'il se vit plus tard lui-même enlever le royaume de Dieu au profit d'un peuple qui accomplissait les œuvres de justice), les rapports sociaux sont réglés par un ordre temporel et imparfait, mais préparatoire à l'ordre parfait et éternel. Ordre issu du péché, ordre naturel tout de même, celui d'une nature malade et désorganisée qui cherche le meilleur équilibre jusqu'à ce que la santé lui soit rendue (58). (*Ipsam naturam aliter dicimus cum proprie loquimur naturam hominis in qua primum in suo genere inculpabilis factus est, aliter istam in qua ex illius damnati paena et mortales et ignari et carni subditi nascimur*) (59).

Ici-bas, excepté s'il est nuisible à la paix sociale, ce n'est pas le bon usage des choses mais leur possession légitime qui fonde le droit de propriété. Un voleur n'est pas absous parce qu'il distribue en aumônes le produit de ses larcins, et

(58) II. *Contra Litteras Petiliani*, LIX, 134.

(59) II^o. *De Lib. Arb.*, XIX, 54. — I. *De Div. Quæst. ad Simp.*, I, 11.

le pire avare a le droit de posséder le bien paternel (60).

Ceux qui prétendent que saint Augustin a enseigné le communisme théocratique ont à la fois tort et raison. Ils ont tort, car l'évêque d'Hippone, autant que l'un de ses inspirateurs préférés Cicéron, est un sage conservateur de l'ordre établi. Ils ont raison, car le grand théologien fait de la propriété privée un droit accidentel et provisoire, qui cède le pas au ciel à une sorte de communisme théocratique où Dieu est tout en chacun et en tous. (*Omnes habent Jerusalem caelestem et singuli habent totam*) (61).

X

Pour prouver que saint Augustin fonde le droit de propriété exclusivement sur le droit positif, on apporte plusieurs textes.

Celui déjà cité de la lettre à Macédonius. « On tolère cette iniquité des mauvais possesseurs et entre eux certains droits ont été constitués qu'on appelle civils. » (62)

Un autre plus important, qui a trait aux confiscations des biens des Donatistes. « Confondus sur tous les points, que nous allèguent encore les Donatistes à défaut de raisons qu'ils ne peuvent trouver? Les catholiques, disent-ils, ont pris nos métairies, ils se sont emparés de nos terres. Vous le savez, mes frères, ces métairies n'appartiennent pas à Augustin. Si vous l'ignorez, si vous croyez que je mets ma joie dans la possession de-

(60) *De Bono conjugali*, XIV, 16.

(61) *Ps. LXXXIII*, 8. — *In Joan. Ev.*, LXVII, 2.

(62) *Ep. CLIII*, 26.

ces domaines, j'en appelle à Dieu qui sait parfaitement quelles sont ici mes pensées et mes sentiments. Voici donc ces villas : au nom de quel droit, Donatiste, les réclames-tu? Est-ce au nom du droit divin? Est-ce au nom du droit humain? Le droit divin est inscrit dans les Ecritures, le droit humain dans les lois des rois. En vertu de quoi chacun possède-t-il ce qu'il possède? N'est-ce pas en vertu du droit humain? Car de droit divin la terre est au Seigneur et tout ce qu'elle renferme (*Ps. XIII, 1*). Dieu a formé du même limon les pauvres et les riches et la même terre porte les uns et les autres. Cependant, en vertu du droit humain, un homme dit : cette métairie est à moi, cette maison, cet esclave m'appartiennent. En d'autres termes, c'est en vertu du droit des empereurs. Pourquoi? Parce que Dieu a distribué au genre humain les droits humains eux-mêmes par les empereurs et par les rois. Voulez-vous que nous vous citions les lois impériales? Nous verrons si elles autorisent les hérétiques à posséder. Mais que me fait l'empereur, me direz-vous? C'est en vertu de son droit que vous possédez la terre. Faites disparaître ces droits des empereurs, qui osera encore dire : cette métairie, cet esclave, cette maison m'appartiennent? Or, si pour posséder ces choses les hommes en reçoivent le droit des empereurs, réjouissez-vous d'avoir en votre possession un jardin et remerciez-en l'Eglise qui vous le laisse. L'apôtre veut qu'on rende aux rois les devoirs et les honneurs qui leur sont dus. Ne dites donc pas : Qu'y a-t-il de commun entre le roi et moi? Par les droits des rois sont possédées les possessions. Cessez de prétendre à la possession de vos domaines, puisque vous renoncez

aux droits humains qui vous en assurent la propriété. Mais j'en appelle au droit divin, dites-vous. De droit divin l'Eglise est unique et vous la déchirez. Donc, mes frères, s'ils ne peuvent apporter aucune excuse, je leur dirai la conduite qu'ils doivent tenir. Qu'ils rentrent dans le sein de l'Eglise catholique, et ils posséderont avec nous non seulement la terre mais encore le créateur du ciel et de la terre. » (63)

Un dernier texte, toujours à propos des Donatistes. « Quiconque, en vertu des lois impériales, vous persécute, non pas avec l'affectueux désir de vous convertir mais pour satisfaire à sa haine, je le blâme. Toute chose terrestre n'est possédée justement par qui que ce soit que de deux manières : ou par le droit divin en vertu duquel tout appartient aux justes, ou par le droit humain qui est en la puissance des rois. Vous regarderiez donc sans raison comme votre bien des choses que vous possédez sans être justes et que vous avez perdues d'après l'ordre des puissances temporelles. Vous invoqueriez en vain les peines que vous vous êtes données pour amasser ces biens, puisqu'il est écrit que les justes mangeront le travail des impies. (*Prov.* XIII, 22). Cependant nous blâmons quiconque prenant occasion de ces lois portées par les rois, serviteurs du Christ, pour corriger votre impiété, convoite avec avidité les choses qui vous appartiennent. Nous blâmons tous ceux qui, non par justice mais par avarice, retiennent le bien des pauvres, les basiliques dans lesquelles vous vous réunissez et que vous possédez au nom de votre église, quoiqu'elles n'appar-

(63) *In Joan Ev.*, VI, 25 et 26.

tiennent en réalité qu'à l'Eglise du Christ. » (64)

Avant d'instituer la critique de ces textes, il est utile de se rappeler les remarques de P. Monceaux (p. 183) sur la littérature polémique de saint Augustin. C'est ainsi que nous voyons réapparaître l'argument « le monde appartient au juste », dont nous savons ce qu'il faut penser. Il n'en reste pas moins qu'une doctrine plus ou moins rigoureuse se dégage des arguments de l'évêque d'Hippone et soulève deux questions distinctes.

I. — Saint Augustin fait-il du droit de propriété un droit exclusivement positif ?

II. — S'il admet que le droit de propriété est un droit naturel, comment justifie-t-il la spoliation légale ?

Premièrement, les passages cités plus haut fondent-ils la propriété privée uniquement sur le droit positif ?

Toute notre étude antérieure proteste contre cette interprétation. Ce n'est sans doute pas une raison péremptoire, mais c'est une invitation à y regarder de près avant d'adopter la thèse de Paul Janet.

Au nom de quel droit (*quo jure*) les Donatistes défendent-ils leurs biens, demande saint Augustin ? Divin ou humain ?

Qu'est-ce que saint Augustin entend ici par *jus* ? Il est évident que c'est le droit positif. Le *jus divinum* est le droit divin consigné dans la Sainte Ecriture, le *jus humanum* est le droit humain consigné dans les codes. Cette division était celle même du droit romain qui comprenait le droit sacré et le droit civil.

Qu'énonce le droit divin sur la propriété ? « La

(64) Ep. XCIII. 56.

terre est au Seigneur et tout ce qu'elle renferme », (Ps. XIII, 1). Dieu a fait d'un même limon le riche et le pauvre et c'est un même sol qui les porte. Ils ne diffèrent l'un de l'autre que par des objets extérieurs qui ne sont point eux mais qui sont placés autour d'eux. Nus l'un et l'autre dans le sein de leurs mères, ils se retrouvent pareils dans la tombe, où les os du riche ne se distinguent pas de ceux du pauvre. Tous les hommes naissent et meurent égaux. (65)

La propriété privée ne relève pas du droit divin. Donc elle relève du droit humain, car l'alternative a deux termes, ni plus ni moins.

D'où vient que l'occupation, l'achat, le don, d'héritage, tous les moyens légitimes de posséder, sont des droits en vigueur, sinon d'une entente humaine tacite ou expresse consacrée par les lois et garanties par elles ? (66) Qui donne à ces droits leur valeur concrète, qui les défend contre les ennemis de l'extérieur et de l'intérieur, sinon l'Etat ? D'où l'affirmation de saint Augustin que tenir quelque chose du droit humain revient à le tenir du droit des empereurs (*jure humano, jure imperatorum*). Proposition exorbitante, qui semble abandonner tous *les droits de l'homme*, le droit de propriété comme les autres, au bon vouloir du prince. Oui, si l'on entend par droit humain et droit des empereurs un ensemble de coutumes et de lois purement conventionnelles, indépendantes de toute loi naturelle et divine. C'est la position des sophistes grecs (67). Si saint Augustin fait la distinction nécessaire entre le droit divin et le droit

(65) *In Joan. Ev.*, VII, 25. — *Ps.* LXXII, 13.

(66) *Cfr. Loi temporelle.*

(67) *Cfr. le Gorgias de Platon.*

humain, nous savons comment pour lui toutes les espèces de lois se rattachent les unes aux autres et sont suspendues à la loi éternelle (68). Loin de lui la pensée d'enseigner que les rois, les individus, les collectivités, soient la source du droit humain! Les rois ne sont que les intermédiaires entre Dieu et les hommes. Les droits humains ont leur origine en Dieu. (*Ipsa jura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano*) (69). Pas plus que les citoyens, les rois ne sont propriétaires, car Dieu seul est propriétaire. Ils sont les administrateurs de Dieu, les distributeurs de ses biens. Donner à chacun le sien, régler les droits de chacun en fonction de la paix sociale, telle est leur mission. (*Quid censes temporalem jubere legem nisi ut haec, quae ad tempus nostra dici possunt, quando eis homines cupiditate inhaerent, eo jure possideant quo pax et societas humana servetur, quanta in his rebus servari potest?*) (70). Que nous importe le roi, disent les Donatistes, n'avons-nous pas acquis ces biens par notre travail? Saint Augustin, certes, ne nie à personne le droit naturel de posséder le fruit de ses travaux, mais il n'admet pas — et c'est pourquoi il ramène de force les Donatistes au droit humain qui est le droit social — que les droits individuels puissent s'exercer au détriment de la société. Dieu, la société spirituelle et temporelle, l'individu, voilà l'ordre hiérarchique dont saint Augustin refuse de sortir.

(68) Cfr. la 1^{re} partie de cette étude.

(69) *In Joan. Ev.*, VI, 25.

(70) I. *De Lib. Arb.*, XV, 32. *Horum omnium quorum jure domini sumus lex illa sua cuique distribuit. Ibid.* — *Ep.*, CV, 3 et 11.

Les Donatistes se mettent volontairement en dehors et de la société spirituelle par leur schisme impénitent et de la société civile par leur résistance aux lois. Ils n'ont donc plus droit aux bienfaits dont ces sociétés sont de par Dieu les justes dispensatrices. Ils ont droit au châtement parce qu'ils déchirent l'unité, ce qui est le crime par excellence contre la société. Ce n'est pas pour enrichir les Catholiques que les empereurs font des lois contre les Donatistes. C'est pour punir les Donatistes de leur impiété, les amener à récipiscence et les conduire au salut (71).

Au fond de toutes ces discussions, ce qui est en jeu, c'est le problème des rapports de l'Eglise et de l'Etat. La propriété privée en tant que telle n'est pas directement visée. Il s'agit de deux Eglises, également puissantes, qui se disputent l'appui du pouvoir et se font une guerre acharnée. Toute la question est de savoir si l'Etat a pour fonction de protéger à la fois les droits de la société temporelle et ceux de la société spirituelle, qui sont si intimement liés, contre les abus des intérêts privés qui troublent la paix. Saint Augustin répond oui sans hésiter. Et en cela il ne rejoint pas les étatistes, à quelque école qu'ils appartiennent. Car il ne fait pas de l'Etat une fin en soi mais un moyen au service de la justice. Nous savons que les princes sont les ministres de Dieu et que les lois ne sont lois que si elles sont en conformité avec la Loi éternelle, dont le principe le plus général est qu'il faut rendre à chacun son dû, c'est-à-dire son droit. Saint Augustin ne peut

(71) II. *Contra Litteras Petilianæ*, LXIX, 134 ; XCVIII, 226.
— *Ep.* XCIII, 50 ; CXXXIII, 2.

pas opposer le droit humain au droit naturel, pour la bonne raison que pour lui le droit humain n'est droit que s'il est une application, une précision, un développement de la justice. (*Ubi justitia vera non est, nec jus potest esse. Quod enim jure fit, profecto juste fit. Quod autem fit injuste, nec jure fieri potest. Non enim jura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta, cum illud etiam jus esse dicant quod de justitiae fontè manaverit. Falsumque esse quod a quibusdam non recte sentientibus dici solet id esse jus quod ei qui plus potest utile est*) (72). Dieu a remis les droits individuels entre les mains de l'État pour qu'il les protège, non pour qu'il en abuse. La loi ne pourrait nous dénier nos droits qu'en commettant une iniquité, ce qui lui retirerait par le fait même son caractère de loi. La spoliation légale ne se justifie que comme moyen de coercition contre les perturbateurs de l'ordre, car le droit de paix sociale annule le droit de propriété d'un individu ou d'une société qui se dresse contre l'Église ou contre l'État.

XI

Il reste à montrer par quelques exemples comment saint Augustin, dans les problèmes pratiques qu'il eut à examiner sur le droit de propriété, ne confondit jamais la légalité d'une possession avec sa légitimité, tout en se rendant compte que dans certains cas il était difficile de redresser les injustices. Preuve de plus que l'évêque d'Hippone admettait un droit naturel de propriété.

Voici ce qu'il écrit dans la *Cité de Dieu*. « C'est entre la première et la seconde guerre punique que

(72) *De Civ. Dei*, XIX, 21.

fut portée la loi Veconia, qui défend d'instituer une femme héritière, pas même une fille unique. Je ne sais s'il est possible d'imaginer quelque chose de plus inique que cette loi. » (III, 21). Plus loin : « Les séditions des Gracques, excitées par les lois agraires, commencèrent les guerres civiles. Ces tribuns voulaient partager au peuple les terres que la noblesse possédait injustement. Mais oser défaire une iniquité si ancienne était chose très dangereuse, voire très pernicieuse, ainsi que l'expérience le prouva. » (III, 24). Dans le *De Fide et Operibus* (X), on pose cette question à saint Augustin : « Que pensez-vous d'une jeune fille qui épouse un homme marié ? » Réponse : « Si elle l'ignore, et tant qu'elle l'ignore, elle n'est pas adultère. Il en est ainsi dans les droits de propriété, où l'homme est avec raison considéré comme possesseur de bonne foi tant qu'il ignore avoir en sa possession le droit d'autrui. Mais s'il le sait et qu'il ne rend pas ce qui n'est pas à lui, alors il est possesseur de mauvaise foi et c'est justement qu'on l'appelle injuste. » Ainsi possession légale n'est pas nécessairement possession légitime. Si la preuve fait défaut, le possesseur légal de mauvaise foi est en règle avec le droit positif, pas avec le droit naturel. Dans le sermon VIII, 11, saint Augustin blâme ceux qui captent légalement les héritages. « Celui qui veut dérober soit secrètement soit ouvertement le bien d'autrui se heurte à un précepte qui le lui défend. Mais convoiter le bien d'autrui, passion que Dieu voit au fond du cœur, même au moyen d'une juste succession, n'est pas licite. Car il arrive que ceux qui veulent posséder comme de justes possesseurs les biens des autres, cherchent à s'en faire constituer les héritiers par des mou-

rants. Quoi de plus juste en apparence que d'entrer en possession d'un bien qui vous a été légué en vertu du droit commun (*jure communi*)? Que vous dit cet homme? On m'a laissé ce bien, je l'ai recueilli par héritage, j'ai entre les mains le testament. Rien ne paraît plus juste que cette voix de l'avarice. Vous félicitez cet homme comme s'il possédait en droit cet héritage (*quasi jure possidentem*), et Dieu condamne son injuste désir. Vous qui souhaitez hériter de ce mourant, vous ne voulez pas qu'il ait d'héritiers, parmi lesquels le plus cher est un fils premier-né. Vous serez puni dans vos premiers-nés vous qui, en convoitant le bien d'autrui, poursuivez avec l'ombre d'un droit ce qui ne vous est pas dû en droit. (*Id quod tibi jure non debebatur quasus juris umbra perquiris.*) »

Pour une affaire de testament, qui léguait légalement une fortune à son église d'Hippone, les héritiers naturels réclamant, saint Augustin répond : « J'examinerai où est le droit et ce que Dieu veut. » (*Videbo quid sit juris, sicut Deus voluerit*) (73). Une autre fois, saint Augustin refuse l'héritage d'un homme qui avait déshérité ses enfants. En cela, dit-il, il suit l'exemple de l'évêque de Carthage Aurèle. Un fidèle sans enfants, lui ayant donné toute sa fortune pour son église, eut plus tard des enfants. L'évêque lui rendit tout. Il pouvait ne pas rendre, ajoute saint Augustin, par le droit du forum, mais non par le droit du ciel (74).

Quant à l'Eglise, elle a certains droits sur ses

(73) *Serm.* CCCLV, 3.

(74) *Serm.* CCCLV, 6.

fidèles. En cas de contestations, ils doivent observer les lois qui régissent la société civile dans le droit de possession ou de non-possession. (*Ea jura oportet servare quae talibus habendis vel non habendis secundum civilem societatem sunt instituta*) (75). Les chrétiens ne sont pas exempts des impôts mais ici encore l'Etat n'a pas de droits illimités. Si le frauder est une fraude, le fisc ne doit pas non plus indéfiniment pressurer le contribuable (76).

Comme on a pu le constater, saint Augustin n'a pas étudié le droit de propriété en théoricien. Il ne cherche pas à résoudre la question sociale ou le problème économique. Pasteur, il se place au point de vue religieux qui seul l'intéresse, le salut des âmes.

Avant tout, il affirme avec la tradition judéo-chrétienne les droits absolus de Dieu sur la création tout entière. Dieu seul est propriétaire de la terre, des choses, des animaux, des hommes. Principe qui n'a pas pour but immédiat de restreindre les droits de l'humanité, mais qui lui apprend à voir en Dieu le grand économiste des biens de ce monde. C'est la condamnation de l'idolâtrie, du culte des démons, des superstitions et des sortilèges, puisque tous ces moyens sont incapables de capturer les richesses dont Dieu est le maître et qu'il distribue selon son bon plaisir. C'est en même temps l'assurance que les biens matériels sont un don de Dieu comme la vie, comme la vérité, que la loi naturelle interdit le vol comme elle interdit

(75) *Ep.* LXXXIII, 4 et 5.

(76) *Ep.* XCVI, 2. — *Ep.* CCXLVII.

le mensonge et l'homicide. La propriété privée est donc un droit naturel, ce qui ne veut pas dire nécessaire. Il ressortit à l'ordre temporel, imparfait et provisoire. Il fait partie du droit humain et comme tel il est sanctionné, protégé, limité, au besoin supprimé par l'Etat, qui a pour mission d'assurer la paix sociale dans la justice. Il n'aura plus sa raison d'être dans le royaume où Dieu sera à chacun et à tous.

Les richesses sont bonnes. Mais parce qu'elles développent la convoitise chez le pauvre et l'orgueil chez le riche, la perfection est d'y renoncer et d'imiter la pauvreté volontaire de Jésus-Christ. Tout au moins doit-on s'en détacher et s'en servir pour se faire des amis qui nous recevront dans les tabernacles éternels.

Saint Augustin n'est ni communiste ni étatiste. Il est vain de vouloir l'opposer à saint Thomas, qui a repris l'essentiel de ses conceptions, en les enrichissant de données psychologiques et économiques puisées chez Aristote, et en les adaptant à la mentalité sociale et politique de la chrétienté du XIII^e siècle, qui ne pouvait plus être celle de l'Afrique chrétienne du V^e.

A tous les mauvais interprètes de sa pensée Augustin a répondu d'avance. « Je suppose bien qu'il se trouvera des esprits lents qui, dans certains passages de mes écrits, me feront dire ce que je n'ai pas dit et vice versa. Mais personne ne doit me rendre responsable de ces déviations ni de ces faussetés » (77).

(77) I. *De Trin.*, III, 6.

CONCLUSION

La vie morale de saint Augustin

I

Dieu a créé le monde par son Verbe.

Fils de Dieu, le Verbe est coéternel au Père et lui est immuablement attaché. Il est l'expression parfaite de sa sagesse et, comme tel, l'exemplaire divin de toutes choses.

Informe par soi-même, la créature ne peut trouver la forme achevée de son genre et de son espèce qu'en se tournant vers celui qui l'a faite et qui l'appelle.

Le Verbe n'a jamais eu de vie informe. Pour lui, être et vivre, vivre et vivre dans la sage se et le bonheur, est identique.

Toute créature, même la créature spirituelle et intellectuelle qui paraît la plus proche du Verbe, peut avoir une vie informe. Car si pour elle être et vivre ne font qu'un, vivre et vivre dans la sagesse et le bonheur font deux.

En se détournant de la sagesse immuable, elle vit d'une vie inintelligente et misérable. C'est son infirmité.

Elle trouve sa forme quand elle se tourne vers l'indéfectible lumière du Verbe. De qui pourrait-elle tenir la sagesse et le bonheur sinon de celui qui lui a donné l'être et la vie ?

Le principe de la créature intellectuelle est la sagesse éternelle. Il demeure immuable en soi. Par la voix secrète de l'inspiration, il ne cesse jamais de parler à l'âme, afin qu'elle opère son retour vers celui qui l'a créée. Voilà pourquoi le Fils de Dieu répondit à celui qui lui demandait qui il était : « Je suis le Principe qui vous parle. » (*Jean*, VIII, 25).

Ce que dit le Fils, le Père le dit, puisque le Fils est la parole du Père. Or Dieu est bonté souveraine, sainte et juste. Il aime ses œuvres non parce qu'elles lui sont avantageuses mais parce qu'elles lui permettent d'épancher la surabondance de son amour. Le Verbe communique cet amour à tout homme né de Dieu. (*Jean*, I, 13). Aussi l'apôtre dit-il que « l'amour de Jésus-Christ surpasse toute connaissance. » (*Eph.*, VII, 13).

L'homme est sans cesse fait et parfait par le Verbe, si sa volonté bonne, qui est un don divin, persévère dans sa conversion à celui de qui il est écrit « C'est un bien pour moi d'être attaché à Dieu ». (*Ps.* LXXII, 28) (1). Ici-bas, il a pour devoir d'obéir à la Loi qui n'a qu'un but : la paix de l'homme et de l'humanité. La paix du corps, c'est-à-dire l'harmonie ordonnée de ses parties. La paix de l'âme irrationnelle, c'est-à-dire le repos ordonné de ses appétits. La paix de l'âme raisonnable, c'est-à-dire l'accord ordonné de la connaissance et de l'action. La paix du corps et de l'âme, c'est-à-dire la vie ordonnée et la santé de l'être raisonnable. La

(1) I. *De Gen. ad Litt.*, IV, 9 à VIII, 14. — VIII, *Ibid.*, XII, 25, 26, 27.

paix de l'homme avec Dieu, c'est-à-dire l'obéissance à la volonté divine ordonnée dans la foi. La paix des hommes entre eux, c'est-à-dire la concorde ordonnée. La paix de la maison, c'est-à-dire la concorde ordonnée des habitants sous le commandement et dans l'obéissance. La paix de la cité, c'est-à-dire la concorde ordonnée des citoyens sous le commandement et dans l'obéissance.

Sur terre, l'homme est impuissant à établir le règne parfait et définitif de la paix. C'est le temps de l'épreuve. Dans le royaume de Dieu, il trouvera la paix de la cité céleste, c'est-à-dire une société parfaitement ordonnée et harmonieuse de citoyens, jouissant de Dieu, et les uns des autres en Dieu. Ce sera la paix de toutes choses, c'est-à-dire la tranquillité de l'ordre, la paix qui n'aura pas de fin, fin elle-même de toute notre connaissance et de toute notre action, la paix qui est la raison d'être de tout le Christianisme (2), la paix qui n'est autre chose que la splendeur de Dieu (3).

II

Si admirable soit-elle, une morale ne vaut que si elle est vivante et efficace. Si prodigieux soit le génie d'un moraliste, il ne mérite pas une heure d'attention s'il n'est pas à l'abri de la dure réplique « Médecin, guéris-toi toi-même. » (*Luc.*, IV, 23).

Le complément nécessaire de la morale de saint Augustin, c'est la vie morale de saint Augustin lui-même.

Augustin naquit à Tagaste, ville de la province

(2) *De Civ. Dei*, XIX, 13. — *In Joan. Ev.*, CIV, 1.

(3) *Ep.* CXLVII, 45.

d'Afrique, en 354, d'une famille curiale. Son père Patritius, encore païen, et sa mère Monique, chrétienne accomplie, n'épargnèrent ni soins ni dépenses pour le faire élever et instruire. Il étudia avec le plus grand soin les lettres humaines et les arts libéraux dans la ville de Madaure. A seize ans, il subit à Tagaste une crise morale, qui devait s'aggraver à Carthage, où il alla en 370 achever ses études et professer la grammaire et la rhétorique. Il se laissa séduire par une femme, dont il eut un fils, Adéodat.

En 373, il lit l'*Hortensius* de Cicéron et se sent transporté d'amour pour la philosophie. La même année, il est conquis par les rêveries orientales des Manichéens. Il devient sectaire, attaque avec toute sa foi de néophyte la religion catholique, fait du prosélytisme et entraîne dans l'erreur ses plus intimes amis.

Mais Augustin, peu à peu, se détache du Manichéisme qui détruit tout et ne peut rien bâtir, qui promet la science et ne sert que du verbiage, qui prêche une morale austère et aboutit en pratique à une scandaleuse immoralité. En 323, il part pour Rome où il ouvre une école d'éloquence. Il s'y déplaît et obtient une chaire à Milan. Saint Ambroise occupait le siège épiscopal de cette ville. Augustin suit avec avidité ses instructions.

Toujours à la recherche de la vérité, il essaye de la philosophie académicienne. Mais son esprit était mal à l'aise dans ce doute universel. C'est alors qu'il fait connaissance de l'école néo-platonicienne. Plotin l'enthousiasme et il commence à espérer de nouveau en la vérité.

En même temps il dévore les Ecritures, qui lui

révèlent le mystère du Christ et de sa grâce. Il acquiert bientôt la certitude qu'il n'y a qu'une voie pour aller à Dieu, l'Eglise catholique.

L'esprit est prompt mais la chair est faible.

« Mon Dieu, que jamais je ne manque de vous remercier, de célébrer votre immense miséricorde à mon égard ! Que pénétré de votre amour jusqu'à la moelle des os, je m'écrie : Seigneur, qui est semblable à vous ? (*Ps. XXXIV*). Vos paroles étaient profondément gravées en mon âme et de toutes parts vous me teniez comme assiégé. J'étais certain de votre vie éternelle, de l'incorruptibilité de votre substance, créatrice de toutes les substances. Ce n'était plus la certitude qui me manquait, c'était la volonté. Le Sauveur m'attirait et j'appréhendais de marcher dans ses étroits sentiers. Et pourtant j'avais pris en aversion l'existence que je menais dans le siècle. Elle m'était devenue un lourd fardeau, depuis que l'ardeur des passions, l'amour des honneurs et des richesses ne m'aidaient plus à supporter ce dur esclavage. Car ces espérances n'avaient plus de charmes pour moi, comparées à vos douceurs et à la beauté de votre maison. Mais je voulais une femme. C'était le lien qui me retenait le plus fortement, et l'Apôtre ne m'interdisait pas le mariage, bien qu'il exhorte les fidèles à un état plus parfait. Ma faiblesse me faisait choisir ce qui la flattait le plus, et à cause de cela je me traînais dans tout le reste sans force et sans courage. Pourquoi dans l'homme ces alternatives de défaillance et de progrès, de guerre et de paix ? Est-ce la condition de son être ? Est-ce la loi que vous lui avez imposé à lui seul, tandis que depuis les hauteurs des cieux jusqu'aux abîmes de la

terre, depuis le premier jour jusqu'à la fin des siècles, depuis l'ange jusqu'au vermisseau, depuis le premier mouvement jusqu'au dernier, vous avez assigné à toutes vos créatures leur place et leur temps dans l'ordre universel ? (4).

Chose étrange, le pesant fardeau de mes misères, je le portais avec douceur. Je savais qu'il valait mieux me livrer à votre amour qu'obéir à mes passions. Le premier parti me plaisait sans arriver à prévaloir, car j'étais esclave du second qui me séduisait. Je n'avais rien d'autre à opposer à la vérité que ces paroles : Tout à l'heure, oui tout à l'heure, encore un instant. Mais ce tout à l'heure ne venait pas et ce moment n'avait pas de fin. En vain je trouvais du plaisir dans votre loi selon l'homme intérieur. Une autre loi combattait dans mes membres et asservissait mon esprit au péché (5).

Malheureux jeune homme que j'étais ! Dès mes plus jeunes années je vous avais demandé la chasteté mais pas pour tout de suite ! Je craignais d'être trop tôt exaucé, trop tôt guéri de cette maladie de la concupiscence, que je préférerais voir assouvie qu'éteinte. Je m'étais d'ailleurs jeté dans les voies égarées d'une superstition sacrilège. Je n'y trouvais rien de certain, mais elle me semblait préférable à d'autres doctrines, que je combattais avec acharnement au lieu de les étudier dans un vrai sentiment de religion.

Et maintenant que je voyais clair, de quels reproches je flagellais mon âme afin qu'elle me suive dans mes efforts pour aller à vous ! Elle

(4) VIII. *De Conf.*, I, 1, 2 ; III, 8.

(5) *Ibid.*, III, 12.

résistait quand même, refusait de marcher et ne s'excusait plus. Toutes ses raisons étaient épuisées et confondues. Il ne lui restait qu'une frayeur silencieuse. Elle redoutait comme la mort d'être arrêtée dans le cours d'habitudes qui l'acheminaient à la mort (6).

J'étais retenu par ces frivoles bagatelles, par ces folles vanités, mes anciennes amies. Elles me tiraient par le vêtement de ma chair et me murmuraient tout bas : Est-ce que tu nous quittes ? A partir de maintenant ne serons-nous plus avec toi pour jamais ? Plus jamais telle ou telle chose ne te seront permises ? Et qu'étaient ces choses qu'elles me suggéraient ! Quelles turpides ! Quelles infamies ! Et la voix tyrannique de l'habitude ajoutait : Penses-tu pouvoir vivre sans elles ?

Mais cet appel avait déjà perdu de sa force, car du côté où j'avais porté mes regards et où je balançais encore à me rendre, je voyais la chaste dignité de la continence, sereine et joyeuse. Avec un sourire modeste elle m'invitait à m'approcher sans hésitation. Elle étendait pour me recevoir et m'embrasser ses innocentes mains toutes pleines d'une multitude de bons exemples. C'étaient des enfants, des jeunes gens et des jeunes filles, tous les âges de la vie, des vénérables veuves et des vierges chargées d'années. Alors, me raillant doucement et de manière à me donner du courage, elle semblait me dire : Quoi ! ne pourras-tu pas ce qu'ont pu celles-ci et ceux-là ? Est-ce donc par eux-mêmes et non par le Seigneur que cela leur est possible ? C'est Dieu qui m'a donnée à eux. Pourquoi t'appuyer sur

(6) *Ibid.*, VII, 17 et 18.

toi-même ? N'est-ce pas rester sans soutien ? Jette-toi avec confiance dans le sein de Dieu, ne crains rien, il ne se retirera pas pour te laisser tomber, il te recevra et te guérira.

Pour moi, je rougissais parce que j'entendais encore le murmure des vanités et je restais hésitant, en suspens. La chasteté semblait encore me dire : Sois sourd à ces tentations immondes qui t'entraînent vers la terre. Elles te promettent des jouissances, mais que sont-elles auprès de la loi du Seigneur ton Dieu ? Or cette lutte intérieure n'était qu'un combat de moi-même contre moi-même (7).

Quand au fond le plus intime de mon âme la méditation eût condensé toute ma misère sous son regard, je sentis s'élever en moi une violente tempête, accompagnée de larmes abondantes. Et je priais : Seigneur, jusques à quand serez-vous irrité contre moi ? Ne vous souvenez pas de mes anciennes iniquités. (*Ps.* VI. LXXVIII). Car je sentais que j'en étais encore l'esclave et je m'écriais en sanglotant : Jusques à quand ? Jusques à quand ? Demain ?... Demain ?... Pourquoi pas à l'instant ? Pourquoi ne pas sortir sur l'heure de mes infamies ?

C'est ainsi que je parlais et je pleurais dans toute l'amertume de mon cœur brisé. Tout à coup, j'entendis comme la voix d'un enfant qui chantait : Prends et lis, prends et lis. Ne pouvant expliquer ces paroles que comme un commandement divin, j'ouvris le manuscrit sacré et je lus : Ne vivez ni dans les excès du vin et de la chair, ni dans l'impureté, ni dans la débauche, ni dans

(7) *Ibid.*, XI, 26 et 27.

un esprit de contention et de jalousie. Mais revêtez-vous de Notre-Seigneur Jésus-Christ et ne cherchez pas à contenter les désirs de la chair. (*Rom.* XIII, 13 et 14). Je n'en voulus pas lire davantage. Il n'en était pas besoin. Car à peine avais-je achevé ce peu de mots, qu'une lumière calme et sereine se répandit dans mon cœur et dissipa toutes les ténèbres du doute » (8).

Affermi dans la foi catholique et résolu à faire au Christ le sacrifice de tout ce qu'il avait désiré jusque-là en dehors de la vérité, Augustin reçut le baptême des mains d'Ambroise pendant les fêtes de Pâques de l'année 387. Au souvenir de ces jours bénis de sa conversion il écrivait : « Je vous ai aimée bien tard, Beauté si ancienne et si nouvelle, je vous ai aimée bien tard ! Vous étiez au dedans de moi et moi j'étais dehors. C'est là que je vous cherchais. Vous étiez avec moi et je n'étais pas avec vous. Vous m'avez appelé, et mes oreilles, sourdes jusque-là, se sont ouvertes. Votre lumière a brillé et mes ténèbres se sont dissipées. Je vous ai goûtée et me voici désormais dévoré de faim et de soif. Vous m'avez touché et je brûle d'amour pour votre paix. Lorsque je vous serai uni de toutes les forces de mon âme, il n'y aura plus pour moi ni peine ni douleur. » (9)

Vers l'automne de la même année, Augustin fermait les yeux de Monique, cette mère dont les larmes avaient vaincu le cœur de Dieu. « A l'approche du jour où elle devait sortir de cette vie, nous nous trouvions seuls, elle et moi, appuyés contre une fenêtre qui donnait sur le jar-

(8) *Ibid.*, XII, 28 et 29.

(9) X. *Conf.*, XXVIII, 39.

din de la maison que nous habitons à Ostie et dans laquelle, loin des bruits du monde, nous attendions le moment de nous embarquer. Nous conversions avec une douceur inexprimable. Oubliant le passé, les yeux fixés sur l'avenir, nous cherchions ensemble à la lumière de la vérité ce que pourrait être la vie éternelle des saints, que l'œil de l'homme n'a pas vue, que son oreille n'a pas entendue, et que son cœur n'imagine pas. (I. *Cor.*, II, 9.)

Notre entretien nous avait conduits à cette conclusion que les plaisirs des sens, avec toute leur intensité et leur éclat, loin de soutenir la comparaison avec la félicité de l'autre monde, ne méritaient pas même un souvenir. Alors un élan d'amour nous enleva vers cette félicité.

Et nous parcourions toute la création sensible de la terre jusqu'aux cieux. Les dépassant pour arriver à nos âmes, nous n'arrêtons pas là notre course, pressés d'atteindre cette région d'inépuisables délices où Dieu rassasie éternellement Israël de la nourriture de la vérité, où la vie est la sagesse même, principe de tout. Tandis que nous parlions et que nous nous élancions vers cette vie, en un soudain transport nos cœurs semblèrent y toucher un instant. Et ma mère me dit : Mon fils, pour moi le monde n'a plus aucun charme. Je ne sais pourquoi je suis encore ici-bas, puisque toutes mes espérances sont accomplies. Une seule chose me faisait souhaiter de vivre encore un peu, c'était le désir de vous voir chrétien catholique. Dieu a comblé mon vœu au delà de toute attente, puisque voici que vous méprisez tous les biens de ce monde pour vous consacrer à son service. »

Devant le corps inanimé de celle qu'il avait tant fait pleurer, Augustin contint avec peine ses sanglots. « Mon cœur était profondément blessé, et je sentais comme se déchirer en moi cette vie qui s'était formée des deux nôtres, confondues ensemble. » (10)

De retour à Tagaste en 388, il mit à exécution son dessein de servir Dieu. Il se dépouilla des biens qu'il avait hérités de son père, et en distribua le prix aux pauvres, sans se rien réserver, afin d'être plus indépendant pour embrasser la libre servitude de Dieu (11). Avec quelques amis, il vécut dans les terres qui lui avaient appartenu mais que déjà il avait aliénées. Leur temps se partageait entre la prière et l'étude des Saintes Lettres, à l'exemple des solitaires d'Égypte. Ils suivaient un genre de vie et une règle empruntés aux Apôtres. Personne n'avait rien en propre. Tout était commun entre tous et partagé à chacun selon ses besoins. (*Ep.* LXXIII, 10.)

La sainteté et la science d'Augustin franchirent vite les limites de Tagaste. Un jour que de passage à Hipponne il priaît dans l'église, il fut acclamé par le peuple. Augustin prêtre, Augustin prêtre ! Malgré ses résistances et ses larmes, il fut ordonné par l'évêque Valère en 391.

Le nouveau prêtre établit tout de suite un monastère dans l'enceinte de l'église. Quoique ce fût contre l'usage des églises d'Afrique, l'évêque lui donna l'autorisation de prêcher devant lui. La renommée de saint Augustin s'étendit avec rapidité et, suivant un si bon exemple, plusieurs prê-

(10) IX. *Conf.*, X, 23, 24, 26 ; XII. 29, 30.

(11) XI. *Conf.*, V, 23. — *Ep.* CXXVI, 7.

tres, avec le consentement de leurs évêques, commencèrent à annoncer en leur présence la parole de Dieu (12).

A quarante-deux ans, Augustin fut sacré évêque d'Hippone dont il demeura le pasteur trente-quatre ans, jusqu'à sa mort (430).

Malgré un ministère intellectuel et apostolique d'une activité qui tient du prodige, sermons, lettres, ouvrages, conciles, conférences avec les hérétiques, voyages à travers l'Afrique chrétienne, saint Augustin mit toujours au premier rang de ses préoccupations sa sanctification personnelle. Il transforma son palais en monastère. Il y établit la vie commune avec ses clercs, qui s'engageaient à observer une règle dont l'article principal était la pauvreté. Quel dépouillement saint Augustin exigeait dans sa communauté ! « Celui qui voudra posséder quelque chose en propre et vivre de son bien, je ne me borne pas à déclarer qu'il ne demeurera pas avec nous, j'ajoute qu'il cessera de faire partie du clergé. Qu'il en appelle contre moi à mille conciles, qu'il traverse pour me combattre les mers qu'il lui plaira, qu'il aille où il voudra, avec l'aide de Dieu je le déclare, il ne pourra être clerc dans aucun des lieux où s'étend ma juridiction épiscopale » (13). C'est parmi les disciples du saint, dit Possidius, qu'on venait avec empressement chercher des sujets pour en faire des prêtres et des évêques. Ils étaient aussi remarquables par la pureté de leurs mœurs que par l'étendue de leur science.

Saint Augustin s'astreignait strictement à la

(12) *Possidius*, V.

(13) *Serm.*, CCCLVI, 14.

règle. Dans ses habits, ses chaussures, son coucher, il gardait la simplicité et la convenance que réclamait son état. Il s'y montrait aussi éloigné d'un soin excessif que d'une négligence sordide. « Que personne, dit-il dans un sermon, ne donne de la bure ou du lin qui ne soit pour l'usage commun. Moi-même je prends mes habits au vestiaire commun, car tout ce que j'ai, je ne veux l'avoir que comme tous. Je ne veux pas qu'on m'offre de ces habits dont seul j'userais comme par marque de distinction. Ils conviendraient peut-être à l'évêque mais pas à Augustin, c'est-à-dire à un pauvre, né de parents pauvres. Les hommes diraient vite que j'ai trouvé un riche vêtement que je n'aurais jamais pu avoir dans la maison de mon père, ou dans la profession que j'exerçais dans le monde. Ce n'est donc pas convenable. Je dois avoir des vêtements tels que je puisse les donner à un frère s'il en manque. Ce que porte avec convenance un diacre ou un sous-diacre, voilà ce que je veux porter. Quand on m'offre un habit plus riche, j'ai pour habitude de le vendre et d'en donner le prix aux pauvres. Si le donateur désire que je m'en serve, qu'il m'apporte un vêtement dont je n'ai pas à rougir. J'avoue qu'un vêtement précieux me gêne. Cela ne convient ni à ma profession, ni à ma prédication, ni à ces membres, ni à ces cheveux blancs » (14). Ces cheveux blancs sont une preuve que l'évêque d'Hippone garda jusque dans la vieillesse son amour de la pauvreté.

Il n'y a qu'un seul cas où il se relâche de son austérité, c'est quand la charité est en jeu. Voici

(14) *Serm.*, CCCLVI, 13.

la lettre qu'il adresse à Sapida, vierge consacrée au Seigneur. « J'ai reçu l'ouvrage tissé de vos mains. Je l'accepte pour ne pas augmenter votre tristesse, lorsque vous avez tant besoin de consolations. Vous me dites que ce serait un grand soulagement à votre douleur si je portais cette tunique que vous aviez faite pour votre frère, digne et saint ministre de Dieu qui, venant de quitter cette terre mortelle, n'a plus besoin d'objets corruptibles. J'ai fait ce que vous désiriez. Quelque petit que soit ce service, quelque infime que soit cette consolation, je n'ai pas voulu la refuser à votre pieuse tendresse pour votre frère. J'accepte donc cette tunique. Avant de vous écrire, je l'ai revêtue. Soyez satisfaite. Mais pour dissiper ce nuage douloureux qui contriste votre cœur, soumis à l'humaine faiblesse, vous trouverez des consolations infiniment plus grandes dans la lecture des Saintes Ecritures. Continuez surtout à vivre en sorte que vous viviez à jamais avec votre frère, qui n'est mort que pour vivre.

Ce qui est pour vous une source de larmes, c'est de ne plus voir ce frère qui vous aimait tant, ce diacre de l'église de Carthage, quand il entrait dans le temple de Dieu, toujours plein de zèle à remplir ses religieuses fonctions, de ne plus entendre les paroles d'affection et de piété qu'il vous adressait. Lorsqu'on pense à toutes ces choses et que la violence de l'habitude nous y ramène, une douleur poignante nous étreint et les larmes coulent de nos yeux, comme si coulait le sang de notre cœur. Le Seigneur lui-même a pleuré Lazare qu'il devait ressusciter, pour nous apprendre à pleurer nos morts, quoique nous sachions qu'ils

ne sont pas définitivement perdus pour nous. » (15).

Pour Augustin, la pauvreté et la vie commune n'étaient qu'un moyen de mettre en pratique l'amour commandé par le Christ. Par charité, il savait, quand il le fallait, apporter quelque tempérément à l'exercice de ces vertus.

Sa table était frugale. Des fruits et des légumes, parfois de la viande pour les étrangers et pour les malades. Il se servait de cuillers en argent. Sa vaisselle était de terre, de bois et de marbre, non par nécessité ni indigence, mais par amour de la simplicité. Ayant toujours pratiqué l'hospitalité, il invitait souvent des étrangers à partager son repas (16). Il accueillait avec bonté même les inconnus et aimait à dire : mieux vaut recevoir un gredin que d'exclure un honnête homme, ce qui n'empêche pas de prendre garde (17). Pendant les repas, il préférait la lecture et la discussion au boire et au manger. Pour en bannir la peste de la médisance, il avait fait écrire dans le réfectoire cette sentence : Que celui qui par sa médisance se plaît à déchirer la vie des absents apprenne qu'il n'est pas digne de s'asseoir à cette table. Quelques-uns de ses amis intimes, de ses collègues même dans l'épiscopat, parlant un jour sans tenir compte de cette recommandation, il les reprit vivement, s'écriant tout ému qu'il allait effacer ces lignes du réfectoire ou se lever de table et se retirer dans sa chambre. « J'étais présent avec plusieurs autres, écrit son

(15) *Ep.* CCLXIII.

(16) *Serm.*, CCCLV, 2.

(17) *Ep.* XXXVIII, 3.

disciple l'évêque Possidius, quand ce fait s'est passé » (18).

Il ne demandait pas sa nourriture au travail de ses mains. Sa faible santé, ses occupations nombreuses, le soin apporté sans relâche à son église ne le lui permettaient pas (19). Il le regrettait beaucoup. « Je prends Notre-Seigneur Jésus à témoin de la sincérité de ce que j'avance, et je puis dire sur mon âme que, pour ma commodité personnelle, j'aimerais beaucoup mieux à certaines heures de la journée, comme c'est établi dans les monastères bien réglés, m'occuper de quelque travail manuel, et avoir le reste du temps libre pour lire, prier, méditer sur les lettres divines, plutôt que d'être pris sans cesse par les affaires du siècle. S'il n'en a pas fait lui-même l'expérience, nul ne peut avoir idée des soins innombrables qu'impose l'administration ecclésiastique. » (20). « Nul plus que moi, dit-il ailleurs, n'aimerait ce calme et ce repos. Il n'est rien de meilleur, rien de plus doux que de puiser en silence dans le trésor divin. Voilà le bonheur, voilà le bien. Mais prêcher, reprendre, réprimander, construire, se tourmenter pour chacun, voilà le lourd fardeau, le poids accablant, le travail pénible. Qui ne fuirait devant un pareil labeur s'il n'était retenu par la crainte de l'Evangile ? (21). »

Saint Augustin avait une santé fragile et la poitrine délicate. Il était fréquemment arrêté par

(18) *Possidius*, XXVII.

(19) *Ep.* CXXVI, 10.

(20) *De Op. Mon.*, XXIX, 37.

(21) *Serm.*, CCCXXXIX, 4.

la maladie dans ses courses apostoliques (22). Il supportait ses souffrances avec une patience et une égalité d'âme dignes d'admiration. « Autant qu'il plaît à Dieu, mon esprit est en santé. Quant au corps, je suis au lit, incapable de faire un mouvement et perclus de douleurs. Quoi qu'il en soit, puisque c'est la volonté divine, que faut-il dire sinon que je suis bien ? Quand nous ne voulons pas ce que Dieu veut, ce n'est pas lui, c'est nous qui sommes en faute, car il ne peut rien faire ni permettre qui ne soit selon le bien. Vous savez cela comme moi, mais comme vous êtes un autre moi-même, j'aime à vous parler comme je me parle à moi-même. Je recommande donc à vos saintes prières et mes jours et mes nuits, mes jours afin que j'en use avec tempérance, mes nuits afin que je les supporte avec patience. » (23).

Augustin ne voulut jamais qu'aucune femme demeurât dans sa maison, pas même sa sœur veuve, chargée de la conduite des servantes de Dieu, non plus que sa cousine germaine, ni sa nièce, malgré l'autorisation des conciles. « Car, disait-il, bien qu'il ne pourrait s'élever aucun soupçon si ma sœur et mes nièces habitaient chez moi, cependant comme elles ne pourraient se passer d'avoir avec elles d'autres femmes pour les servir, ni se priver de recevoir les visites de femmes du dehors, il en résulterait peut-être un scandale ou une cause de chute pour les faibles ». Et lorsque par hasard quelques femmes demandaient à le voir ou à le saluer, il ne les admettait pas auprès de lui sans être accompagné de quelques clercs. Jamais il ne s'entretint seul avec elles, pas

(22) *Ep.* CXXII, 1 ; CXXIV, 1 ; CLI, 3 ; CXVIII, 34.

(23) *Ep.* XXXVII, 1.

même quand il s'agissait de choses secrètes (24).

Pour ses visites, il suivait le précepte de l'apôtre et n'allait que chez les orphelins et les veuves qui étaient dans le malheur. Si quelquefois des malades le priaient de venir implorer Dieu pour eux auprès de leur lit et leur imposer les mains, il s'y rendait sans retard. Mais il ne visitait pas les monastères de femmes à moins d'une nécessité urgente. Il acceptait rarement de prendre ses repas en dehors de chez lui, par crainte de perdre ses habitudes de tempérance (25).

Parmi les dons et legs faits à son église, il y en a qu'il recevait, d'autres qu'il refusait. Il confiait tour à tour aux clercs les plus capables l'administration de la maison, de l'église et de ses biens. Il n'avait en main ni clé, ni anneau. A la fin de l'année, on lui soumettait les comptes et la plupart du temps il s'en remettait à la bonne foi du comptable. Il ne voulut jamais acheter ni champ ni villa. Il s'occupait le moins possible des affaires temporelles et se réfugiait, dès qu'il en avait le loisir, dans le travail intérieur de la pensée. Il méditait alors sur la doctrine divine, dictait le fruit de ses méditations, corrigeait ce qu'il avait dicté et recopié. Il mettait en œuvre le jour ce qu'il avait préparé la nuit.

Il se refusa toujours à élever de nouvelles constructions, pour garder son esprit libre de toute préoccupation matérielle. Il n'empêchait pas de bâtir ceux qui en avaient le goût, à condition qu'ils ne s'y livrent pas sans mesure. Lorsque

(24) *Possidius*, XXVI.

(25) *Possidius*, XXVII.

l'argent venait à manquer, il faisait savoir au peuple chrétien qu'il n'avait plus rien à donner aux pauvres. Il ordonna au prêtre Léporius de construire un hospice avec une somme qu'il avait recueillie à cet effet (26). « Il ne convient pas à un évêque de conserver de l'or et d'écarter de soi le mendiant qui tend la main. Chaque jour je suis assiégé de demandes et de gémissements, une foule d'indigents viennent solliciter quelque chose de mon indigence, et la tristesse dans l'âme je suis obligé d'en renvoyer plusieurs les mains vides, n'ayant pas de quoi les satisfaire tous. » (27). Pour racheter les captifs et soulager les miséreux, il ordonnait souvent, au scandale de certains, de briser et de fondre les vases sacrés (28).

Ceux que Dieu avait confiés à sa charité trouvaient auprès de lui l'aide de sa recommandation et de ses lettres pour les puissants du siècle. Il pensait qu'une des charges du sacerdoce était d'intercéder auprès des juges en faveur des accusés. Quand la vie de l'un d'eux était en péril, on accourait à l'église supplier l'évêque de quitter ses occupations pour demander la grâce du coupable. Mais Augustin n'intervenait auprès du pouvoir qu'avec discrétion et refusait souvent à ses plus chers amis de les recommander car, disait-il, le puissant qui oblige s'impose. Son humilité et sa douceur naturelle n'empêchaient pourtant pas qu'il ne recourût parfois à la sévérité et presque aux menaces lorsqu'il priait pour quelqu'un. Voici ce qu'il écrit à Romulus, qui

(26) *Serm.*, CCCLVI, 10.

(27) *Serm.*, CCCLV, 5.

(28) *Possidus*, XXIV.

se montrait d'une intransigeance inhumaine dans la rentrée des contributions.

« La vérité est douce et amère. Quand elle épargne, elle est douce, elle est amère quand elle veut guérir. Si vous ne refusez pas de boire ce que je vous offre dans cette lettre, vous éprouverez la réalité de mes paroles. Plaise à Dieu que les outrages que je reçois de vous ne vous nuisent pas plus qu'à moi, et que l'injuste sévérité que vous déployez contre des pauvres et des malheureux ne vous fasse pas plus de tort qu'à eux. Car eux, ils souffrent pour un temps. Mais voyez quel trésor de colère vous amassez pour le jour où Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Je prie la divine miséricorde de vous infliger en ce monde la punition qui vous convient, plutôt que de vous la réserver pour l'époque où il n'y aura plus de place au repentir. Je conjure celui qui vous a inspiré sa crainte d'éclairer votre esprit, afin que vous puissiez apercevoir, haïr et réparer le mal que vous accomplissez, mal qui vous paraît peu de chose et qui est très grand. Plaise à Dieu, quand vous en aurez considéré toute l'étendue et que vous aurez dompté votre cupidité, que vous arrosiez la terre de vos larmes pour obtenir la pitié d'en haut. Si c'est moi qui suis injuste en vous demandant que de malheureux et de pauvres colons ne payent pas deux fois ce qu'ils doivent, puisqu'ils se sont déjà acquittés entre les mains de votre intendant qui ne peut le nier, si c'est moi qui suis injuste en croyant qu'il y a de l'iniquité à exiger une seconde fois ce que des malheureux ont déjà eu beaucoup de peine à payer la première, alors faites ce que vous voulez. Si au contraire vous trouvez que c'est vous qui êtes injuste,

faites ce que vous devez, ce que Dieu ordonne, ce que je vous demande. » (29).

Lorsque des chrétiens ou des hommes appartenant à une secte quelconque demandaient au saint évêque de juger un différend, il écoutait l'affaire avec attention et piété, retenant soigneusement les dires des deux parties. Il disait qu'il aimait mieux être juge entre des inconnus qu'entre ses amis, attendu que lorsqu'il avait à juger des inconnus il pouvait se faire un ami de celui en faveur de qui l'équité et la justice l'obligeait de prononcer, au lieu que, jugeant entre ses amis, celui contre qui il décidait était perdu comme ami pour lui. Il prolongeait cette occupation jusqu'à l'heure de son repas, et lorsqu'on jeûnait le jour entier, il passait tout son temps à entendre et à décider ces sortes d'affaires. Tout en écoutant les plaideurs, il examinait l'état de leur âme, le degré d'avancement ou d'éloignement de chacun dans la foi et les bonnes mœurs. Au moment opportun, il enseignait aux deux parties la vérité de la loi divine, il la leur inculquait, il leur indiquait les moyens d'arriver à la vie éternelle. Pour prix de ses peines, il ne leur demandait que la soumission chrétienne due à Dieu et aux hommes. Mais il regardait cette occupation comme une véritable épreuve. Il n'était heureux que lorsqu'il s'entretenait des choses de Dieu dans l'intimité de la vie fraternelle (30).

L'auteur du *De Trinitate*, monument théologique qui n'a pas été dépassé, poussait si loin son amour des humbles, que son constant souci fut de

(29) *Ep.* CCXVII, 1.

(30) *Possidius*, XIX.

mettre à la portée de leurs intelligences les sublimes vérités de la foi. A cet égard, rien n'est plus révélateur que son opuscule sur la manière de catéchiser les ignorants, commencé la même année que le *De Trinitate* (400) et adressé à un diacre de Carthage. « Je suis presque toujours mécontent de ce que je dis. Je m'attriste de ce que ma langue ne rend qu'imparfaitement les sentiments de mon cœur. Je désirerais que tout ce que j'ai dans mon esprit passe dans celui de mon auditeur et je sens que ma parole n'atteint pas son but. Que de soin, que de peine pour improviser des discours à la mesure des intelligences qu'il faut éclairer ! Quel ennui de revenir sans cesse sur des choses qui nous sont connues et qui ne nous sont plus nécessaires à nous-mêmes ! Un esprit qui a grandi dans la connaissance ne peut plus trouver de plaisir à marcher pour ainsi parler avec des enfants. Ce qui fatigue encore c'est l'immobilité de l'auditeur, soit qu'il ne paraisse touché de rien, soit qu'il n'indique par aucun signe qu'il comprend ce qu'on lui dit. Quand nous sommes affligés de l'incompréhension de celui qui nous écoute, de la difficulté qu'il y a à descendre du sommet de la pensée et à énoncer en de longues circonlocutions les idées vives et rapides qui traversent et éclairent notre intelligence, songeons à celui « qui nous a laissé son exemple pour que nous marchions sur ses traces » (I *Pierre* II 21). Tout Dieu qu'il était, Jésus-Christ s'est anéanti pour gagner les faibles, en se faisant faible avec eux. N'est-ce pas l'amour seul qui nous invite et nous fait trouver du plaisir à balbutier avec les ignorants ? Et qui n'aime à avoir des enfants pour jouir du bonheur de leur apprendre à par-

ler ? C'est ainsi qu'il est plus doux à une mère de donner à son petit garçon une nourriture qu'elle lui a préparée par tendresse que de prendre elle-même des aliments substantiels. Si notre intelligence se délecte dans la spéculation la plus élevée, qu'elle aime aussi à comprendre que plus la charité s'abaisse aux humbles offices, plus elle a l'approbation de notre conscience qui voit que notre humilité se propose le salut des âmes. Une œuvre n'est véritablement bonne que lorsqu'elle a pour principe la charité. Remontant à sa source, elle trouve son repos dans la charité qui l'a inspirée. Adaptons-nous aux petits avec des sentiments fraternels, avec la tendresse d'un père et d'une mère, et ce que nous leur dirons nous paraîtra nouveau à nous-mêmes. Tant vaut l'affection d'une âme compatissante que si nous émouvons l'auditeur nous ne faisons plus qu'un avec lui ! » (31).

Saint Augustin aima les humbles parce qu'il fut humble. Tout en lui, vie intellectuelle et vie morale, reposait sur l'humilité.

« Si les ouvrages que j'ai composés avec tant de peine, écrit-il à Simplicien, ont eu l'heur de vous plaire, je le dois au Seigneur à qui mon âme est soumise, et qui a bien voulu calmer les inquiétudes qui m'assiègent nécessairement dans de telles œuvres. Car bien que je marche dans le chemin ouvert et aplani de la vérité, je crains toujours que mon incapacité ou mon imprudence ne me fasse commettre quelque faute. S'il y a dans mes écrits quelque chose qui soit digne de

(31) *De Catechizandis Rudibus*, II, 3 ; X, 14, 15 ; XI, 16 ; XII, 17.

vous, c'est parce que Dieu voulant se servir de moi a dit : Que cela soit, et cela a été. Quant aux petites questions que vous m'avez ordonné de traiter, quand bien même mon peu de lumière m'empêcherait de les comprendre, aidé par votre mérite j'en viendrai à bout. Tout ce que je vous demande, c'est de prier Dieu pour ma faiblesse. Et à tout ce que je vous soumetts, donnez non seulement l'attention d'un lecteur mais la sévérité d'un censeur, car si j'y reconnais moi-même les bienfaits et la grâce de Dieu, j'y reconnais aussi mes propres fautes. » (32). A Audax qui lui avait envoyé une lettre élogieuse il répond : « Comment puis-je être l'oracle de la loi, moi qui ignore bien plus que je ne connais ce qu'elle renferme de sublime et de secret, et qui ne puis en pénétrer comme je le voudrais l'inaccessible et mystérieuse profondeur, sans doute parce que je n'en suis pas digne ? Quant à réparer la gloire divine, j'en suis d'autant plus incapable que je ne sais, je vous l'avoue, si de jour en jour je ne m'en éloigne pas plus que je ne m'en rapproche. Pour ce qui est de dispenser le salut éternel, c'est une œuvre que j'accomplis avec tous mes innombrables collègues voués comme moi au service du Seigneur. Il s'agit de savoir lequel parmi eux sera trouvé fidèle. » (33).

Pour que personne ne l'estimât au-dessus de ce qu'il valait, il voulut faire connaître aux hommes non seulement ce qu'il avait été avant d'avoir reçu la grâce mais encore ce qu'il était depuis. Il déclare que toute sa confiance repose dans la

(32) *Ep.* XXXVII.

(33) *Ep.* CCLXI, 2.

miséricorde de Dieu. Il répète que si la grâce de Dieu l'a guéri, il a encore besoin d'elle en abondance. La concupiscence n'est pas morte en lui, elle n'est qu'affaiblie. « O amour qui brûlez sans cesse sans jamais vous éteindre, on ne vous aime pas assez quand on aime avec vous quelque chose qu'on n'aime pas pour vous. Vous me commandez la continence. Donnez-moi ce que vous me commandez et commandez-moi ce que vous voulez. Je place en Jésus votre Fils, que dans votre amour vous avez livré pour nous, la ferme espérance que vous guérirez toutes mes langueurs. Autrement je désespérerais. Car mes infirmités sont bien nombreuses et bien grandes, oui bien nombreuses et bien grandes ! Épouvanté de mes péchés et du poids de ma misère, j'avais résolu en mon cœur de fuir au désert. Mais vous m'avez rassuré par vos paroles : « Le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux mais pour celui qui est mort pour eux. » (II, *Cor.*, V, 15). Voici donc, Seigneur, que je remets entre vos mains le soin de ma vie et je considérerai les merveilles de votre loi. Vous connaissez mon ignorance et ma faiblesse. Enseignez-moi, guérissez-moi. Ce Fils unique en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science m'a racheté de son sang. Que les calomnies des méchants ne prévalent pas contre moi, car je connais le prix de ma rédemption. Je mange la chair, je bois le sang de cette victime, je la distribue aux autres. Pauvre encore, je désire en être rassasié avec ceux qui la mangent et s'en rassasient, et qui louent le Seigneur parce qu'ils le cherchent. Seigneur, je me réjouis des dons que vous m'avez prodigués et je gémis de rester si

imparfait. Mais j'espère que vous mettrez en moi la dernière main à l'œuvre de vos miséricordes, jusqu'à la paix parfaite dont mon esprit et ma chair jouiront en vous, lorsque la mort aura été absorbée par la victoire. » (34).

« Vous avez abattu mon orgueil par la crainte de vos jugements et vous avez fait plier sous le joug ma tête indocile. Ce joug, je le porte aujourd'hui et, selon votre promesse, il est doux et léger. Je suis pauvre et misérable. Ce qu'il y a de meilleur en moi c'est ce déplaisir que j'éprouve en face de moi-même ! » (35).

Aux diffamations du donatiste Pétillien il opposait la plus humble défense. « Je déteste avec tout le monde l'époque de ma vie antérieure à mon baptême dans le Christ, pour les passions et les erreurs dont elle fut pleine. Je ne veux pas paraître chercher ma propre gloire au lieu de la gloire de celui qui m'a sauvé de moi-même par sa grâce. Aussi, lorsque j'entends attaquer cette époque de mon existence, quel que soit le but de celui qui la blâme, je suis loin d'être un ingrat au point d'en éprouver de la peine. Plus il fait ressortir mes vices, plus je loue mon médecin. Pourquoi me fatiguer à prendre la défense de mes misères passées et effacées sur lesquelles, il est vrai, Pétillien a dit bien des choses fausses mais sur lesquelles il a omis aussi beaucoup de choses vraies ? » (36).

Quant aux fautes présentes qu'il me reproche, il lui est difficile de les connaître. Car il lui fau-

³⁴ X. *Conf.*. XXIX, 40, 42 : XLIII. 68, 69, 70. — *Ep.*, I. XXIV. — *Serm.* LI, 6.

⁽³⁵⁾ *Ibid.*, XXXVI, 58 : XXXVIII, 63.

⁽³⁶⁾ III. *Cont. Litt. Petil.*, X, 11.

drait pénétrer ma pensée, où je combats les suggestions mauvaises qui m'assiègent, où j'ai à supporter une lutte prolongée et presque perpétuelle contre les tentations de l'ennemi qui veut me renverser. Je gémiss devant Dieu dans le sentiment de ma misère. Frères, à ceux qui vous disent du mal de votre évêque répondez : Augustin est évêque de l'Eglise catholique et porte son fardeau. Il en rendra compte à Dieu. Je le vois au nombre des bons. S'il est mauvais, Dieu le sait. S'il est bon, ce n'est point encore en lui que j'espère. Avant tout j'ai appris dans l'Eglise catholique à ne point mettre mon espérance dans un homme.

Que nos adversaires disent tout ce qu'ils voudront contre nous. Aimons-les malgré eux » (37).

III

O Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, dirigeant toute mon attention sur la règle de la foi, autant que je l'ai pu et que vous m'en avez donné la force, je vous ai cherché et j'ai désiré voir des yeux de l'intelligence ce que j'ai cru. J'ai beaucoup peiné. Donnez-moi des forces pour vous chercher encore, vous qui m'avez fait vous trouver et qui m'avez laissé espérer vous trouver tous les jours davantage. Ma force et ma faiblesse sont en votre présence. Soutenez l'une, guérissez l'autre. Devant vous sont aussi ma science et mon ignorance. Que je me souvienn de vous, que je vous comprenne, que je vous aime !

Amen ! (38)

(37) III. *Ps.*, XXXVI, 19 et 20. — *Ep.*, CXXV, 2 ; CXXVI, 9 ; CXLVIII, 3. — II. *Ps.*, XXXVI, 1.

(38) XV. *De Trin.*, XXVIII, 51.

APPENDICE

Ordre chronologique des Ecrits de saint Augustin

(D'après le tableau dressé par E. PORTALIÉ, dans son savant article *Saint Augustin*, col. 2311-2312-2313-2314. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vacant-Mangnot, Paris, Letouzey, 1909 — où l'on trouvera également une abondante bibliographie).

Années (souvent approximatives).

386 *Contra Academicos*, L. III.

— *De beata Vita*.

— *De Ordine*, L. II.

387 *Soliloquiorum*, L. II.

— *De Immortalitate animae*.

— *De Grammatica* (un fragment conservé).

387-391 *De Musica*, L. VI.

387-388 *De Quantitate animae*.

388 *De Moribus Ecclesiae cath. et De mor. Manich.*,
L. II.

388-390 *De Genesi contra Manichaeos*, L. II.

388-395 *De libero Arbitrio*. L. III.

389 *De Magistro*.

389-391 *De vera Religione*.

389-396 *De diversis Quaestionibus*, LXXXIII.

391-392 *De Utilitate credendi*.

— *De duabus Animabus c. Manich.*

392 *Disputatio c. Fortunatum*.

393 *De Fide et Symbolo*.

393-394 *De Genesi ad litteram L. imperfectus*.

- 393-396 De Sermone Domini in monte, L. II.
 — Psalmus c. partem Donati.
 — Contra Adimantum manichaei discipulum.
 — Expositio quarundam proposit. ex Epst. ad Rom.
 — Expositio Epist. ad Galatas.
 — Epist. ad Romanos inchoata expositio.
 — Epist. XXVIII ad Hieronymum (De nova V. T. versione).
- 394-395 De Mendacio.
 — De Continentia.
- 396-397 De diversis Quaest. (VII) ad Simplicianum
 Mediol. Episc.
 — De Agone christiano.
- 397 Contra Epistolam quam vocant (manichaei) Fundamenti.
 — De Doctrina Christiana, L. IV.
- 397-400 Quaestionum Evangeliorum, L. II.
 — Annotationes in Job.
- 400 De catechizandis Rudibus.
 — Confessionum, L. XIII.
 — Contra Faustum Manichæum, L. XXXIII.
 — De Consensu Evangelistarum, L. IV.
 — Ad Inquisitiones Januarii, L. II.
 — De Opere monachorum,
 — De Fide rerum quae non videntur.
 — Contra Epistolam Parmeniani, L. III.
 — De Baptismo contra Donatistas, L. VII.
- 400-401 De Bono conjugali.
 — De sancta Virginitate.
- 400-402 Contra Litteras Petiliani Donatistae, L. III.
- 400-416 De Trinitate, L. XV.
- 401-415 De Genesi ad Litteram, L. XII.
- 404 De Actis cum Felice manichaeo, L. II.
- 405 De Natura boni contra manichaeos.
- 405-406 Contra Secundinum manichaeum.
- 406 Contra Cresconium grammaticum, L. IV.
- 406-411 De Divinatione daemonum.
- 408 Ep. XCIII ad Vincent. (De haereticis vi coercendis).

- 408-409 Sex quæstiones contra paganos (Ep. CII ad Deogr.).
- 409 Epist. CVII ad Macrobius donat. (De non iterando baptismo).
- 410 Epist. CXVIII ad Dioscorum (De philosophiae erroribus).
- Epist. CXX ad Consentium (De Trinitate).
- De unico Baptismo contra Petilianum.
- 411 Breviculus collationis cum donatistis.
- 412 Liber contra donatistas post collationem.
- Epist. CXXXVII ad Volusianum (De Incarnatione).
- Epist. CXXXVIII ad Marcellinum (De Incarnatione).
- Epist. CXL ad Honorium. De gratia N. T.
- De peccatorum Meritis et rem. et de Bapt. parv. L. III ad Marcellinum.
- De Spiritu et littera ad Marcellinum.
- 413 De Fide et operibus.
- Epist. CXLVII ad Paulinam seu L. de vidende Deo.
- 413-426 De Civitate Dei.
- 414 De Bono viduitatis.
- Epist. CLVII ad Hilarium Siculum (de Pelagianismo).
- 415 De Natura et Gratia contra Pelagium.
- De Perfectione justitiæ hominis.
- Epist. CLXVI ad Hieronymum seu de origine animæ hominis.
- Contra Prisc. et Origenistas.
- Enarrationes in Psalmis LXVI. LXVII (les autres depuis 391 jusqu'à bien après 415).
- 416 In Joannis Evangelium.
- In Epistolam Joannis ad Parthos.
- De Gratia Christi.
- 417 De Gestis Pelagii.
- De Gestis cum Emerito.
- De Patientia.
- 419 De Coniugiis adulterinis, L. II.
- Locutionum in heptateuchum, L. VII.
- Quæstionum in heptateuchum, L. VII.

- 419-420 De Nuptiis et Concupiscentia, L. II.
 — De Anima et ejus origine, L. II.
- 420 Contra duas Epistolas pelagianorum, L. IV ad
 Bonifaciam papam.
 — Contra Mendacium liber ad Consentium.
 — Contra Gaudentium, L. II.
 — Contra Adversarium Legis et Prophetarum, L. II.
- 421 Contra Julianum haeresis pelagianae defensorem,
 L. IV.
 — Enchiridion ad Laurentium seu de Fide, Spe, Cha-
 ritate Liber.
 — De Cura pro mortuis gerenda.
- 422 De octo Dulcitii Quastionibus liber.
- 423 Epist. ad moniales CCXI (La Règle de Saint
 Augustin en a été extraite).
- 426-427 De Gratia et libero Arbitrio.
 — De Correptione et Gratia.
 — Retractationum, L. II.
- 427 Epist. CCXVII ad Vitalem (12 règles de foi contre
 les semi-pélagiens).
 — Speculum de Scriptura sacra.
- 428 Collatio cum Maximino arianorum episcopo.
 — Contra Maximinum arianorum episcopum.
 — De Haeresibus ad Quodvultdeum.
 — Tractatus adversus Judaeos (de Incarnatione).
- 428-429 De Praedestinatione sanctorum ad Prosperum
 et Hilarium.
 — De Dono perseverantiae ad eosdem.
- 429-430 Opus imperfectum contra Julianum, L. VI.

Environ 250 lettres, 400 sermons.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE	5
INTRODUCTION. — <i>La Méthode de saint Augustin</i>	7

PREMIÈRE PARTIE

L'Ordre moral

CHAPITRE I. — <i>La Loi éternelle</i>	21
CHAPITRE II. — <i>La Loi naturelle</i>	35
CHAPITRE III. — <i>La Loi temporelle</i>	53
CHAPITRE IV. — <i>La Loi de grâce</i>	63

DEUXIÈME PARTIE

La Vie morale

CHAPITRE I. — <i>La Volonté</i>	73
CHAPITRE II. — <i>La Vertu</i>	103

TROISIÈME PARTIE

Problèmes de Morale sociale

CHAPITRE I. — <i>Le Mensonge</i>	127
CHAPITRE II. — <i>La Guerre</i>	142
CHAPITRE III. — <i>Le Suicide</i>	150
CHAPITRE IV. — <i>Le Mariage</i>	156
CHAPITRE V. — <i>La Virginité</i>	162
CHAPITRE VI. — <i>La Propriété</i>	168
CONCLUSION. — <i>La Vie morale de saint Augustin</i>	219
APPENDICE. — <i>Ordre chronologique des Ecrits de saint Augustin</i>	247

Imprimeries **MONCE** et C^e
6. Rue Houzeau-Muiron — Reims
