

Mathias Nebel¹

La synthèse théologique du bien commun chez Augustin

1. Absence et présence de la notion de bien commun chez Augustin

Dans son étude pointue de la notion de bien commun chez les auteurs du XII et XIII siècles, Kempshall souligne la présence d'un 'héritage augustinien' dont l'influence est au moins tout aussi grande que les apports d'Aristote². Qui plus est, cet 'héritage augustinien' conformerait, selon Kempshall, un fonds commun aux différents auteurs scolastiques alors que les apports du Stagirite font l'objets de développements multiples qui les opposent³. Toujours selon Kempshall, cet héritage se cristallise dans une distinction de vocabulaire. Les auteurs scolastiques distinguent en effet habituellement au XII et XIII siècle le *bonum commune* de l'*utilitas communis*. Le premier désigne le bien commun universel et eschatologique qui est celui de la Cité céleste où Dieu sera 'tout en tous' (I Cor 15,28). C'est l'*ordo amoris* des bienheureux qu'unit une charité vivante et qui jouissent seuls de la vraie justice, de la paix authentique et d'un bonheur sans fin. Comme *bonum commune* on désigne donc la plénitude et la perfection du

¹ Prof. Mathias Nebel, Professeur ordinaire d'éthique sociale de la Faculté de Sciences Politiques et directeur du Centre de recherche sur le bien commun (IPBC) de l'*Universidad Popular Autonoma del Estado de Puebla* (UPAEP) depuis 2017. Il a été auparavant professeur ordinaire d'Éthique Chrétienne au Mexique auprès de l'ITAM et de l'UIA ainsi que Maître de Conférence à l'Institut Catholique de Paris; email: mathias.nebel@upaep.mx; ORCID: 0000-0003-1718-2608.

² M. Kempshall, *The common good in late medieval political thought*, Oxford 1999; M. Keys, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge 2006.

³ M. Kempshall, *The language of the common Good in Scholastic Political Thought*, in: *Searching for the Common Good*, éd. M. Nebel – T. Collaud, Baden-Baden 2018, p. 24.

bien commun en tant qu'il est communion amoureuse en Dieu. *Utilitas communis* désigne par opposition l'un ou l'autre aspect concret et historique du bien commun, plus spécifiquement une concordance d'intérêts ou un consensus collectif quant à la justice, la paix ou tout bien dont l'usage est commun, comme les ponts et les places⁴, ou qui ont une utilité commune, comme lorsqu'il s'agit de murailles, ou encore la justification d'un impôt qui sert l'utilité commune⁵. Ces consensus étant concrets et historiques, ils sont aussi par là même circonscrits tant géographiquement que temporellement. Il s'agit de conceptions de paix, de justice ou d'ordre liées à un royaume spécifique qu'on ne saurait universaliser.

Tout théologien reconnaît dans cette distinction si ce n'est la main du moins l'esprit d'Augustin. Ainsi Kempshall voit ici l'opposition qu'Augustin forge entre *usus* et *fruitio* dans la *Cité de Dieu*, citant à l'appui de ses dires l'étude fouillée que O'Donovan a consacrée à la question⁶. Une difficulté majeure s'oppose cependant à cette paternité augustiniennne de la distinction, comme le signale Markus⁷: ni le terme ni le thème du bien commun ne sont explicitement traités dans la *Cité de Dieu*. Se tromperait-on alors en cherchant chez Augustin la racine de cette distinction? Cela semble peu probable, car si le terme est absent la *question* du bien commun, tel un poisson entre deux eaux, semble constamment transparaître furtivement sous la surface du discours de la *Cité de Dieu*, ce que Markus lui-même reconnaît. Deux passages éveillent plus particulièrement l'impression que se joue dans cette œuvre une reformulation théologique du bien commun qui ne dit pas son nom. Il s'agit du livre II où Augustin traite pour la première fois de la définition cicéronienne de *Respublica*, puis des livres XVIII et XIX qui traitent du bien opposé des deux cités eschatologiques et revisitent la notion de *Respublica*. La difficulté majeure, c'est qu'au cours de cette réflexion Augustin retranche de la définition de Cicéron les éléments caractéristiques de la notion classique du bien commun: les concepts de

⁴ Cf. Z. Sassier, *Bien commun et utilitas communis au XIIe siècle, un nouvel essor?*, "Revue Française d'Histoire des Idées Politiques" 32/2 (2010) p. 245-258.

⁵ Cf. A. Rigaudière, *Donner pour le bien commun et contribuer pour les biens communs dans les villes du midi français du XIII au XV siècle*, in: *De Bono Communi. The discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)*, éd. E. Lecuppre-Desjardin – A.L. Van Bruaene, Turnhout 2010, p. 11-53.

⁶ O. O'Donovan, 'Usus' and 'Fruitio' in Augustine 'De doctrina christiana 1', *JThS* 33/2 (1982) p. 361-397.

⁷ R.A. Markus, *De civitate Dei. Pride and the Common Good*, in: *Sacred and secular: studies on Augustine and Latin Christianity*, éd. R.A. Markus, Aldershot 1994, p. 245-259.

consensus sur le droit et la justice (*iuris consensu*) et celui d'utilité partagée (*utilitatis communione*). A leur place il introduit une nouvelle définition de société qui fait de l'amour partagé par la population le lien réel de son unité. Augustin semble donc rejeter l'usage classique de la notion de bien commun, sans pour autant, du moins dans la Cité de Dieu, développer le sens nouveau et théologique qu'on lui attribue par la suite. Comment résoudre cette énigme? Comment admettre qu'Augustin rejette *et* redéfinisse la notion de bien commun de manière aussi radicale sans même en mentionner le concept dans la Cité de Dieu? Il semble qu'il faille faire un détour par d'autres textes du grand Docteur de l'Eglise et élargir notre champ de recherche.

Mon hypothèse dans ce travail sera donc la suivante: la révolution qu'opère Augustin dans la philosophie politique antique a sa source dans la théologie biblique et la manière dont celle-ci est intégrée par Augustin dans sa réflexion politique. Plus précisément, il me semble que c'est la reprise de la *koinônia* néotestamentaire par Augustin et son approfondissement du rôle historique de la charité que nous aurons les clés de sa reformulation théologique de la notion de bien commun.

2. La *koinônia* évangélique comme arrière-plan de la reformulation théologique du bien commun par Augustin

C'est probablement dans l'approfondissement de la nature du lien que crée la *koinônia* entre les membres de l'*ecclesia* que l'on peut retracer la reformulation théologique de la notion de bien commun par Augustin, reformulation qui le porte à reconnaître dans la personne du Christ l'authentique *koinon* de l'humanité⁸. Son commentaire de l'épître de Saint Jean où il revient l'une et l'autre fois sur l'amour des ennemis comme la spécificité

⁸ On a souvent insisté sur le parallélisme existant entre le cosmopolitisme stoïcien d'un Sénèque (Lettre XLVII à Lucilius) ou d'Épictète (*Entretiens* I 9) et celui de Saint Paul (Eph. 4,4-10; Col. 3,11; Rom. 2,9-11). Le parallélisme est indéniable et l'influence probable, mais toute la différence vient que l'unité du genre humain n'est pas acquise de la même manière dans un cas ou dans l'autre. Alors que pour le stoïcisme celui-ci procède d'une communion à la raison universelle immanente au monde, pour saint Paul, et à suite Augustin, l'unité de l'humanité procède d'une communion eschatologique à la personne du Christ. Cf. Les études déjà anciennes de A. Jagu, *Saint Paul et le stoïcisme*, p. 240-242; C. Baguette, *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de Saint Augustin*, p. 61-71.

du lien de *koinônia*, articule le donné évangélique à sa reformulation de la notion de société dans la Cité de Dieu, et par la même, à sa réinterprétation théologique de la notion de bien commun. C'est cette hypothèse de lecture que le reste de ce travail va développer⁹.

Les dérivés de la racine *koinos* et tout particulièrement le substantif *koinônia* forment un thème singulièrement fécond dans le Nouveau Testament. En grec classique *koinônia* désigne le but commun et la communauté d'intérêts, de sentiments ou de pensées qui unit un groupe de personnes. Le terme peut donc désigner une association de villes ou de citoyens, une communauté d'amis, la communion des amants ou le rapport entre les dieux et les hommes¹⁰.

Le Nouveau Testament va considérablement enrichir ce vocabulaire en le chargeant d'un contenu théologique propre¹¹. Quatre contextes caractérisent l'usage des dérivés de *koinos* dans le corpus néotestamentaire. Le premier est *trinitaire* et est employé pour désigner la participation des fidèles au Christ, à l'Esprit ou à Dieu le Père. Le second, spécifique à Paul, est lié à l'*eucharistie* comme communion au corps et au sang du Christ. Un troisième, assez peu fréquent, est celui *eschatologique* ou la communion visée est celle des saints dans le Royaume. Mais l'emploi le plus nombreux des dérivés de *koinos* sert à décrire les différents *aspects de la vie communautaire chrétienne*¹². En parallèle à ces contextes d'emploi, les exégètes identifient deux grandes acceptions aux dérivés de *koinos*. La première implique le fait de 'donner une part', de 'faire part' et de 'mettre en commun'. Elle décrit le partage concret qui manifeste la communion de foi et d'amour

⁹ Il faut insister sur les limites de mon travail. La synthèse patristique du bien commun ne commence pas avec Augustin et il n'est pas exclus que l'on puisse identifier d'autres sources à sa réflexion sur ce thème que le donné évangélique. Le caractère éclectique et complexe de l'œuvre d'Augustin signifie que sa lecture d'autres auteurs ou encore sa connaissance du droit romain aient aussi pu jouer un rôle. Mais quoiqu'il en soit des autres sources, il semblerait que l'approfondissement du lien de *koinonia* soit sinon la source unique du moins la source principale de sa reformulation de la notion de bien commun.

¹⁰ H.J. Sieben, *Koinônia*, DS VIII 1743-1745. *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1985, c. 789-800.

¹¹ G. Panikulam, *Koinônia in the New Testament*, Rome 1979. Voir aussi J. Reumann, *Koinônia in Scripture*, in: *On the Way to Fuller koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, éd. T. Best – G. Gassmann, Geneva 1994, p. 37-69.

¹² A. Choromanski, *L'Eglise comme communion – Vers une ecclesiologie commune à l'âge de l'eoucumenisme*, Fribourg 2004, p. 26-27.

entre les chrétiens¹³. La collecte qu'organise Paul pour les communautés dans le besoin incarne ce premier sens du terme (Ac 2,42-47; 2Co 8,4). Je ne vais pas me centrer sur cet aspect, car il ne semble pas jouer chez Augustin un rôle essentiel dans sa synthèse théologique du bien commun. C'est la seconde acception qui va retenir toute mon attention. Elle désigne en effet *la nature du lien qui unit la communauté*, ou plus exactement *la participation commune au mystère du Christ qui unit la communauté et qui norme sa vie*¹⁴.

En ce second sens, le vocabulaire de la *koinônia* exprime le fait d'avoir part à la communion qui existe entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Cette participation aux croyants de la vie divine conforme le contenu spécifique du lien de *koinônia*. La première épître de Jean et les deux épîtres aux Corinthiens développent tout particulièrement cet aspect. Être chrétien, pour Saint Jean, c'est demeurer en communion avec Dieu le Père dans la foi et la charité (1Jn 3,2; 4,8). Cette communion avec Dieu, par le Christ, est le fondement de la communion qui unit la communauté des croyants (1Jn 1,7). C'est la même vie divine, partagée dans la foi, qui anime et unit la communauté dans une charité vivante (1Jn 2,10-11). C'est à Paul que l'on doit néanmoins le développement de la dimension trinitaire de cette participation. Celui qui opère cette *koinônia*, c'est l'Esprit du Christ (2Cor 13,13) qui vient du Père (1Cor 2,12) et qui anime de l'intérieur la communauté chrétienne. C'est donc la même vie, la vie trinitaire de Dieu lui-même, qui fait le lien de *koinônia*. C'est la raison pour laquelle la communauté chrétienne est elle-même une et diverse. Le même Esprit préside à la diversité des dons spirituels et des ministères et les fait œuvrer pour le bien et l'unité de l'Eglise. Dans cette diversité des charismes et des responsabilités, c'est toujours *l'unique* Seigneur qui opère *tout en tous* (1Cor 12,6 / Eph 4,4-6) en vue du *bien commun* (1Cor 12,7; *koinon sunpheron*). Cette unité dans la diversité est l'une des clés essentielles de la conception classique du bien commun. Paul reprend cette idée dans la fameuse analogie de l'Eglise comme Corps du Christ. «Comme le corps humain ramène à l'unité la pluralité de ses membres, ainsi le Christ – principe unificateur de son Eglise – ramène tous les chrétiens à l'unité de son corps [...]. Comme dans le corps humain tous les membres participent à la même vie naturelle, de même, dans l'Eglise tous les membres du corps du Christ participent à la même vie divine en vertu de la participation à l'unique Esprit»¹⁵. C'est l'opération de

¹³ Choromanski, *L'Eglise comme communion*, p. 28-30.

¹⁴ Choromanski, *L'Eglise comme communion*, p. 38.

¹⁵ Choromanski, *L'Eglise comme communion*, p. 31.

l'Esprit Saint qui ramène à l'unité la diversité, de telle manière que toute action et toute personne concordent en Dieu. L'utilité commune ou le bien commun de 1 Cor, 7 désigne cette conjonction des actions et des personnes opérée par l'unique Esprit de Dieu afin que Dieu soit tout en tous.

C'est cette vie de l'Esprit dans la communauté chrétienne qui inspire certaines attitudes ou notes qui caractérisent la vie chrétienne. Car la *koinônia* implique une certaine «façon de se comporter, enracinée dans la participation de tous les membres de la communauté à l'unique Esprit [...]»¹⁶. L'Esprit est la source qui inspire aux fidèles des attitudes de charité, de fraternité, de partage, d'hospitalité, de paix, de justice et d'harmonie. Et c'est encore par l'Esprit que la communauté chrétienne est appelée à prendre part aux souffrances du Christ (2Cor 4,7-18) ainsi qu'aux consolations qu'il promet à ses fidèles (2Cor 1,3-7). En tous cela, aucun des chrétiens n'est étranger aux autres, sinon que tout est vécu en communion avec tous les autres.

Cette *koinônia* de l'Eglise est finalement intimement liée à l'eucharistie. Prendre part au repas du Seigneur, c'est communier au corps et au sang du Christ. Dans les paroles mêmes de Paul: «Le coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas participation (*koinônia*) au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas participation (*koinônia*) au corps du Christ?» (1Cor 10,16). Dans l'eucharistie se noue les différents points antérieurs, puisque la communion devient ici tangible: mystère de la participation réelle dans le pain et le vin à la vie du Christ; mystère d'une communication de l'Esprit qui inspire en nous sa vie et son œuvre; mystère d'une communion à la vie éternelle, encore partielle et imparfaite et qui ne sera réalisée pleinement que dans la plénitude du Royaume.

On comprend aisément comment cette théologie de la *koinônia* a pu inspirer une reformulation de la thématique classique du bien commun dans l'Antiquité. Les éléments fondamentaux de la question sont tous ici présent: la communauté et le lien qui l'unit, le rapport entre le divin et l'humain, l'unité et la diversité de la communauté, l'articulation du bien du tout et des parties, la vie bonne et ses exigences dans la communauté, la justice, la loi, la concorde, etc¹⁷. Mais il est tout aussi évident qu'un glissement fondamental est opéré. Pour l'antiquité classique la question du

¹⁶ Choromanski, *L'Eglise comme communion*, p. 33.

¹⁷ La traduction que fait la *Vetus Latina* et la *Vulgate* du vocabulaire de la *koinonia* en latin accentue la possibilité de rapporter cette réflexion théologique au lien politique qui unit une société. En effet, le vocabulaire de la *koinonia* est rendu en latin par les termes de *communio* (rare), *communicatio*, *participatio* et *societas*. Cf. L.M. Dewailly, *Communi-*

bien commun est politique et non pas théologique. La Révélation resignifie donc profondément ce langage et le transpose sur un autre plan: celui des relations entre Dieu et son peuple, entre le Christ et les baptisés, entre l'Esprit et l'Eglise. Ce déplacement se fait d'abord du politique vers le religieux, de manière naturelle puisque dans le grec la relation aux dieux fait partie du champ sémantique de la *koinônia*. Mais la Révélation chrétienne spécifie cette relation de *koinônia* de manière unique et tôt ou tard, cette réflexion allait forcément revenir au politique en un mouvement de reflux, et déplacer à son tour la signification politique du bien commun. Augustin est en occident l'auteur qui préside à ce reflux du vocabulaire théologique de la *koinônia* vers le politique, édifiant une théologie politique de l'histoire indissociable de la notion occidentale de bien commun. C'est ce reflux que je vais étudier dans les prochains paragraphes.

3. Le Christ médiateur de la *koinônia*; le Christ comme bien commun de l'humanité

La Cité de Dieu qu'Augustin rédige de 413 à 246 est le lieu principal où s'élabore sa reformulation de la notion de bien commun. Mais comme nous l'avons vu précédemment, si la thématique y est omniprésente, le terme est absent et les éléments de définition classique du bien commun sont rejetés par Augustin. Il faut donc accepter de faire un détour par d'autres œuvres d'Augustin pour voir comment la théologie néotestamentaire de la *koinônia* a pu refluer dans la théologie politique de la *Cité de Dieu*.

Le propos d'Augustin dans la *Cité de Dieu* est celui d'une vaste théologie de l'histoire. Toute la première partie de l'ouvrage est apologétique et réagit aux critiques païennes qui rendent les chrétiens responsables de la chute de Rome en 410 aux mains des Goths. Augustin conçoit son ouvrage comme une réponse à cette accusation, réponse par laquelle il va mettre en abyme les conceptions du politique de l'Antiquité. La Rome antique a-t-elle vécu selon les vertus du politique? Son droit était-il autre chose que l'expression de sa puissance? Rome a-t-elle jamais été une vraie République? Sa révision de l'histoire romaine veut démontrer que ce ne fut pas le cas. Il n'a pas fallu le culte chrétien pour que Rome se pervertisse. La République n'était fondée ni sur la justice, ni sur la paix ou la concorde,

nio – *Communicatio*. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 54/1 (1970) p. 46-63.

mais sur la force, la violence et le mensonge. A Rome Augustin va opposer la vraie République, la vraie Societas dont les principes et les promesses ne déçoivent pas. Une telle République n'est pas à la portée des hommes. Elle est l'œuvre de Dieu dans l'histoire; œuvre dont l'accomplissement est eschatologique, c'est-à-dire placée dans un *éon* qui ne passera pas. Aux cités humaines Augustin oppose donc la Cité de Dieu, la Jérusalem éternelle de l'apocalypse, qui seule accomplit les promesses faites mais non tenues par les cités humaines. Augustin fait alors de cette Cité de Dieu ainsi que du lien qui la constitue le critère par lequel il faut juger de l'histoire humaine et de son vrai développement. Voici le passage célèbre où Augustin déploie l'antinomie:

Ces deux amours, dont l'un est saint, l'autre impur; l'un social, l'autre privé; l'un cherchant le bien de tous en vue de la société d'en haut, l'autre réduisant à son pouvoir propre, dans un esprit d'arrogance dominatrice, cela même qui appartient à tous; l'un soumis à Dieu, l'autre en rivalité avec lui; l'un tranquille, l'autre turbulent; l'un paisible, l'autre séditieux; l'un préférant la vérité à des louanges trompeuses, l'autre avide de louanges quoi qu'elles vaillent; l'un amical, l'autre jaloux; l'un qui veut pour autrui ce qu'il veut pour soi-même, l'autre qui veut se soumettre autrui; l'un qui régit le prochain dans l'intérêt du prochain, l'autre qui le régit dans son intérêt propre [...] Deux cités, l'une des justes, l'autre des méchants, qui durent comme emmêlées dans le temps, jusqu'à ce que le jugement dernier les sépare et que, réunie aux bons anges sous leur roi, l'une obtienne la vie éternelle et que l'autre, réunie aux mauvais anges sous leur roi, soit livrée au feu éternel¹⁸.

Ces deux amours sont à l'origine de sa redéfinition du lien social, comme nous le verrons plus loin. Pour l'instant, je voudrais m'arrêter un moment à la conviction théologique qui préside à cette redéfinition et dont on trouve l'expression au livre IX 15 de la *Cité de Dieu*. Augustin y aborde la médiation qu'opère le Christ entre Dieu – le tout autre, le transcendant – et les hommes¹⁹. Dans les précédents chapitres, il a exclu la possibilité que cette médiation soit accomplie par des anges ou des démons. Seul le Christ,

¹⁸ Augustinus, *De Genesi ad litteram* XI XV 20. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XIV 1, 28; XV 1 et parallèles dans *Ennarationes in Psalmos* 64, 2.

¹⁹ Cette distance infinie entre l'Un et le multiple, l'Éternel et le temporel, l'Incréé et le créé ainsi que la nécessité d'une médiation forment une des thématiques classiques du néoplatonisme. Augustin répond donc ici en montrant que le Christ est l'unique médiateur possible.

le Verbe incarné, vrai homme et vrai Dieu tout à la fois permet de franchir cette distance et d'établir une médiation qui assure à l'homme la possibilité de participer à la vie bienheureuse et sans fin de Dieu.

S'il est vrai, au contraire, suivant l'opinion la plus plausible et la plus probable, que tous les hommes soient misérables tant qu'ils sont mortels, on doit chercher un médiateur qui ne soit pas seulement homme, mais qui soit aussi Dieu, afin qu'étant tout ensemble mortel et bienheureux, il conduise les hommes de la misère mortelle à la bienheureuse immortalité. Il ne fallait pas que ce médiateur ne fût pas mortel, ni qu'il restât mortel. Or, il s'est fait mortel en prenant notre chair infirme sans infirmer sa divinité de Verbe, et il n'est pas resté dans sa chair mortelle puisqu'il l'a ressuscitée d'entre les morts; et c'est le fruit même de sa médiation que ceux dont il s'est fait le libérateur ne restent pas éternellement dans la mort de la chair. Ainsi, il fallait que ce médiateur entre Dieu et nous eût une mortalité passagère et une béatitude permanente, afin d'être semblable aux mortels par sa nature passagère et de les transporter au-dessus de la vie mortelle dans la région du permanent²⁰.

A l'instar de la théologie de la *koinônia*, c'est l'humanité du Christ qui est le *vinculum*, le lien entre l'homme mortel et le Dieu immortel, entre la misère des hommes soumis à l'impermanence et la béatitude divine qui ne passe pas. La participation première, celle qui rend toutes les autres possibles, c'est donc la participation à l'humanité du Christ. Et c'est en elle seule

²⁰ La suite du passage est trop belle pour ne pas être citée: "Quel médiateur l'homme mortel et misérable, infiniment éloigné des immortels et des bienheureux, choisira-t-il donc pour parvenir à l'immortalité et à la béatitude? Ce qui peut plaire dans l'immortalité des démons est misérable, et ce qui peut choquer dans la nature mortelle de Jésus-Christ n'existe plus. Là est à redouter une misère éternelle; ici la mort n'est point à craindre, puisqu'elle ne saurait être éternelle, et la béatitude est souverainement aimable, puisqu'elle durera éternellement. L'immortel malheureux ne s'interpose donc que pour nous empêcher d'arriver à l'immortalité bienheureuse, attendu que la misère qui empêche d'y parvenir subsiste toujours en lui; et, au contraire, le mortel bienheureux ne s'est rendu médiateur qu'afin de rendre les morts immortels au sortir de cette vie, comme il l'a montré en sa propre personne par la résurrection, et de faire parvenir les misérables à la félicité que lui-même n'a jamais perdue. [...] Toutefois il n'est pas médiateur en tant que Verbe; comme tel, il possède une immortalité et une béatitude souveraines qui l'éloignent infiniment des misérables mortels; mais il est médiateur en tant qu'homme, ce qui fait voir qu'il n'est pas nécessaire, pour parvenir à la béatitude, que nous cherchions d'autres médiateurs, le Dieu bienheureux, source de la béatitude, nous ayant lui-même abrégé le chemin qui conduit à sa divinité".

que les hommes ont accès à un bonheur, à une paix et à une justice qui ne passeront pas. En soulignant cette tension entre le créé et l'incrée, le transcendant et l'immanent, le muable et l'immuable, la misère de la mortalité et le bonheur de l'immortel, en soulignant cette tension dis-je, Augustin oppose l'éternel au temporel et fixe dans l'au-delà de l'histoire l'unique bonheur véritable des hommes. Mais contrairement aux philosophes néoplatoniciens, pour Augustin le seul médiateur qui rende possible le passage de la créature à son créateur est le Verbe incarné, dans son humanité même.

Cette conviction d'Augustin trouve une expression inattendue dans la lettre qu'il adresse à Volusianus avant même qu'il commence à rédiger la *Cité de Dieu*. Cette affirmation c'est que *Dieu est le bien commun de l'humanité*²¹. Volusianus est un ami païen de Marcellinus attiré par le christianisme mais que certains points de la doctrine chrétienne rebutent²². Volusianus pense en effet que l'excès de la charité – ce commandement d'aimer même ses ennemis, de tendre l'autre joue et de ne pas rendre le mal par le mal – sont incompatibles avec les mœurs de la République romaine. «Qui voudrait voir un ennemi s'emparer de ses biens? Ou bien qui donc accepterait de ne pas de prendre de représailles, selon les lois de la guerre, contre celui qui envahirait une province romaine?»²³. Comme proconsul d'Afrique, la question n'est pas rhétorique de la part de Volusianus. La réponse d'Augustin est que le commandement d'aimer Dieu au-dessus de toute chose et d'aimer son prochain comme soi-même sont le fondement de la véritable sécurité de la République:

En effet, la meilleure cité n'est fondée et gardée sur aucun autre fondement que le lien de la foi et de la concorde ininterrompue, en lesquels le bien commun, qui n'est autre que le Dieu suprême et vrai, est aimé de tous, et où les hommes s'aiment en Lui sans dissimulation, parce qu'ils s'aiment les uns les autres pour Lui, auquel ils ne peuvent dissimuler le caractère réel de leur amour²⁴.

On peut légitimement se demander comment Volusianus aura reçu cette réponse cinglante d'Augustin. Car sans beaucoup de préambule, Augustin

²¹ C'est Markus qui a identifié ce passage clé d'Augustin. Cf. Markus, *De civitate Dei. Pride and the Common Good*, p. 245-259.

²² Cf. M. Moreau, *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin*, Paris 1973, p. 52-76.

²³ Apud Augustinus, *Ep.* CXXXVI 2.

²⁴ Augustinus, *Ep.* CXXXVII V 17.

affirme que le fondement sûr et stable de toute cité «c'est le lien de la foi et de la concorde, en lesquels le bien commun, qui n'est autre que le Dieu supère et vrai, est aimé de tous [...]». En d'autres termes, que la sécurité et la stabilité de la République dépendent non de la force des armées romaine, ni de la stabilité du gouvernement de l'empire ou encore du droit romain, mais bien de l'existence en son sein d'un amour partagé de Dieu. On voit mal comment le réalisme pragmatique des objections de Volusianus (se laisser voler; laisser des ennemis piller les terres d'empire) est résolu. Il semble qu'Augustin ne se prononce pas sur les actions spécifiques du pouvoir politique, mais souligne bien plutôt que le fondement et la fécondité ultime des actions d'un gouvernement dépendent de l'amour de Dieu. Une réponse plus complète va se tisser, s'étoffer lentement au fil de la longue rédaction postérieure de la *Cité de Dieu* auxquels je reviendrai plus loin²⁵. Ici, c'est d'autres aspects de ce court passage qu'il m'importe de souligner.

Le premier, c'est que le bien commun, loin d'être un principe ou une valeur est maintenant *une Personne et une relation*. C'est là une transposition fondamentale par rapport à la notion classique de bien commun. Ce qui est affirmé, c'est que le *Christ est le bien commun de l'humanité* et que ce sera la relation au Christ qui détermine si oui ou non l'une ou l'autre action concoure ultimement au bien de tous et de chacun.

Le second est que *Dieu lui-même est* – ou plutôt se donne – *comme le bien de chacune de ses créatures*. Ce qui implique que *le bien de tous et de chacun coïncident en Dieu* (Dieu comme bien commun). Affirmation dont nous avons vu dans le passage antérieur la dimension proprement christologique. C'est dans l'humanité du Christ, médiateur entre Dieu et l'homme, que s'opère cette participation à Dieu comme la béatitude de l'homme. On peut en déduire que l'humanité glorieuse du Christ est le bien participé, c'est-à-dire que Dieu comme bien commun de l'humanité l'est comme l'humanité transfigurée du Christ.

Enfin un troisième aspect retient mon attention. C'est l'association proprement chrétienne entre *charité et bien commun*, association qui restera depuis lors un des traits caractéristiques de la compréhension qu'à l'Eglise de la théologie politique. C'est une association étrange et difficile, comme le laisse voir la réponse à Volusianus. La comprendre, c'est approfondir la spécificité du lien de *koinônia* chez Augustin, ainsi que le rôle que joue la

²⁵ Cette question de l'autonomie du politique dans la conception augustinienne de la Cité de Dieu est celle que traitent Markus et O'Donovan, l'un soulignant l'autonomie du politique et l'autre montrant au contraire l'ambiguïté d'Augustin dans ce domaine qui n'est pas l'objet de son traité. Cf. paragraphe La cité de Dieu plus loin dans ce texte.

charité comme réalité, milieu et dynamique de la *communauté chrétienne* et de *l'histoire humaine*. Plusieurs lieux dans l'œuvre d'Augustin peuvent se prêter à une telle recherche, mais aucun ne s'impose avec la force de son commentaire à la première lettre de Saint Jean (Épître aux Parthes)²⁶.

4. La charité comme dynamique du Bien Commun

Là où on trouve une association étroite entre charité et bien commun, c'est dans le corpus du Nouveau Testament. Plus particulièrement, comme nous l'avons vu en révisant la théologie de la *koinônia*, dans les épîtres aux Corinthiens et dans la première épître de Saint Jean. Dès le moment où Augustin identifie Dieu comme le bien commun de l'humanité le reste s'enchaîne naturellement, tant la notion évangélique de *koinônia* va dans sens. Si Dieu est le bien commun de l'humanité et si Dieu est amour et que l'incarnation, la mort et la résurrection du Fils est la révélation de cet amour, *alors la participation à Dieu comme bien commun sera une participation à son amour*. Mais c'est là une inférence à posteriori. Elle occulte le fait que la réflexion augustinienne a procédé en sens inverse: de l'amour en direction du bien commun. C'est en approfondissant la nature du lien qui unit la communauté chrétienne, qu'il va parvenir, postérieurement, à pouvoir affirmer que Dieu est le bien commun de l'humanité. J'ai donc relu ses homélies sur la première épître de saint Jean pour identifier comment sa compréhension de la charité a pu ensuite lui servir à élaborer celle d'une théologie de l'histoire (et donc du bien commun). Ce sont certains des traits spécifiques de la charité comme lien de la communauté que j'isole dans ce qui suit²⁷.

1. Il n'y a pas de foi ni d'espérance authentiques sans charité.

A plusieurs reprises dans ses sermons, Augustin remarque que la foi n'est pas suffisante pour départager ceux qui appartiennent à la communauté ec-

²⁶ Une première raison à ce choix est que ces homélies prédatent la rédaction de la Cité de Dieu et sont le laboratoire où certains de ses concepts clés seront forgés. Une seconde est que l'usage du champ lexical de la *koinonia* y est très étendu. Une troisième, qui émergera à posteriori, est la fécondité de cet écrit pour comprendre comment le concept de charité va se voir si étroitement mêlé à celui de bien commun.

²⁷ Le corpus des homélies sur la première lettre de saint Jean par Augustin n'est pas un compendium systématique. Les répétitions comme les digressions sont nombreuses. D'où le choix d'isoler trois points qui synthétisent une diversité de passages d'Augustin dont on trouvera dans le texte les références.

clésiale de ceux qui n'y appartiennent pas (III 4-5; V 6)²⁸. Car les démons ont la foi, mais ils n'aiment pas Dieu ni ne s'aiment les uns les autres (II 8; V 7). De même, il y a dans la communauté des gens qui croient mais se refusent à aimer leurs frères (X 1). L'appartenance réelle à la communauté se scelle donc dans la charité (I 12). C'est dans l'amour de Dieu et de ses frères que se vérifie la foi ou encore que la foi devient vivante et vraie (I 9; X 2-3). La foi n'est donc pas ce qui tient ensemble la communauté²⁹. Ce qui l'unit dans la vérité de la foi, c'est la pratique de la charité, car la charité est le contenu de la foi (*Deus caritas est*) (VII 5-6).

Augustin établit ici les prémisses de sa reformulation de la notion de société. L'amour, bien plus qu'un consensus sur la justice ou le droit, scelle intérieurement le lien entre les membres d'une société, que celle-ci soit religieuse ou politique.

2. La charité comme le lien de la communauté. La charité n'appartient à personne car elle est de Dieu (VII 4-5). Elle est par essence le bien de tous, car elle est en soi-même 'don aux autres' (VII 6). L'amour divin dans la communauté *est* et *établit* une communion entre les membres de l'Eglise, dans laquelle chacun est référé aux autres, dans l'unité de l'amour divin (II 4-5; III 12; X 4). C'est pourquoi le chrétien, pressé par la charité aime Dieu et en Lui son frère, tout comme en son frère il aime Dieu. Les deux sont inséparables, car il s'agit de la même et unique charité (IX 9)³⁰.

²⁸ Toutes les références qui suivent sont tirées de: Augustinus, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*.

²⁹ Augustinus, *De civitate Dei* X 2: "A la foi il joint aussitôt la charité, parce que, sans la charité, la foi est inutile. Avec la charité, c'est la foi du chrétien; sans la charité, c'est la foi du démon"; Augustinus, *De civitate Dei* V 8: "La charité est donc la seule marque distinctive entre les enfants de Dieu et ceux du démon. Que tous fassent sur eux le signe de la croix; que tous répondent Ainsi soit-il; que tous chantent: Alleluia; que tous reçoivent le baptême, qu'ils entrent dans les églises, qu'ils bâtissent des basiliques. Rien, si ce n'est la charité, ne distingue les fils de Dieu des fils du démon. Ceux qui ont la charité, sont nés de Dieu; ceux qui ne l'ont pas, ne sont pas ses enfants. Précieuse marque, distinction inestimable. Possède ce que tu voudras, si tu n'as pas la charité, le reste ne te sert de rien".

³⁰ Augustinus, *De civitate Dei* IX 9: "Peut-on aimer son frère, sans aimer en même temps la charité? Il faut aimer la charité. Eh quoi! aime-t-on Dieu, par cela même qu'on aime la charité? Evidemment, oui. [...] Puisque Dieu est charité, quiconque aime la charité, aime Dieu par là même. Aime donc ton frère, et sois tranquille. Tu ne peux dire: J'aime mon frère, mais je n'aime pas Dieu. De même que tu mens si tu dis: J'aime Dieu, quand tu n'aimes pas ton frère [...]. Pour aimer ton frère, il est indispensable pour toi d'aimer la charité elle-même; or «Dieu est charité»: il faut donc que quiconque aime son frère, aime

Cette réciprocité radicale, est aussi la source d'une équité: tous sont égaux comme frères en Christ, sans considération pour leurs positions sociales respectives ou la richesse de leurs biens (V 12; VIII 5). L'eucharistie manifeste et actualise le lien que la charité établit entre les croyants et Dieu (VII 6).

La charité est ici dévoilée comme le bien divin que partagent les frères et qui les unit. C'est le bien commun par excellence, l'humanité incarnée du Christ, celui qui fait et actualise la communauté. C'est dans ce bien divin qu'est l'Amour du Christ que chacun est ordonné au reste des frères et tous sont ordonnés à Dieu. C'est la probablement l'affirmation la plus audacieuse d'Augustin. Celle qui renverse et reformule la philosophie politique de l'antiquité.

3. La charité comme voie. La charité remarque Augustin n'est pas une quantité donnée, mais un don qui doit être reçu et fait sien (V 4). C'est pourquoi la croissance de la charité dans l'âme est progressive (V 6; VII 10). Elle augmente au fur et à mesure qu'elle est acceptée et vécue (IV 6; IX 9). L'amour est ainsi une voie (VII 1), un cheminement par lequel l'âme progresse dans le salut, faisant sienne la vie éternelle de Dieu (V 4)³¹. Parallèlement, cette même charité ordonne un certain usage du monde, correspondant à celui qui chemine vers la Jérusalem céleste (IV 4; VIII 5). Pour celui qui chemine dans la charité, les biens du monde cessent d'être un obstacle à l'amour de Dieu (II 8-9, 13; VII 2). Ils ne sont plus que des moyens de cet unique amour (X 6). Aussi le croyant est-il sur le chemin de la charité suprêmement libre (VII 8). Dans la charité, le chrétien est libre de tout, car il possède Dieu et il peut disposer de tout car rien ne l'écarte plus de Dieu³².

aussi Dieu. Si tu n'aimes pas ton frère que tu vois, comment pourrais-tu aimer Dieu que tu ne vois pas? Pourquoi ne voit-on pas Dieu? C'est qu'on n'a pas la charité".

³¹ Augustinus, *De civitate Dei* V 4: "Voilà la charité parfaite: elle se trouve, dans toute sa perfection, en celui qui aime ses frères au point d'être prêt à tout faire, et même à mourir pour eux. Mais peut-on remarquer en elle ce degré de perfection, aussitôt qu'elle a pris naissance dans une âme? Pour être à même de devenir parfaite, elle commence par y naître; puis elle s'alimente; puis elle se fortifie; puis, enfin, elle se perfectionne; et, quand elle est parvenue à ce comble de la perfection, que dit-elle? «Le Christ est ma vie, et la mort m'est un gain»".

³² Augustinus, *De civitate Dei* VII 8: "On t'impose un précepte facile: Aime, et fais ce que tu voudras. Soit que tu gardes le silence, garde-le par amour; soit que tu cries, élève la voix par amour; soit que tu corriges autrui, corrige-le par amour; soit que tu uses d'indulgence, sois indulgent par amour; aie dans le coeur la racine de l'amour, et de cette racine il ne pourra rien sortir que de bon".

C'est le dynamisme de la charité qui est ici au centre de la réflexion d'Augustin. Elle n'est pas une simple communion présente, mais aussi une tension permanente vers la Jérusalem céleste, c'est-à-dire vers la plénitude de l'amour ou Dieu sera tout en tous (*ordo amoris*). La dynamique d'accomplissement du bien commun de toute communauté passe dès lors par la charité; la charité est la puissance par laquelle le Bien Commun universel s'accomplit.

4. La charité comme sens de l'histoire. On retient de la lecture des homélies d'Augustin qu'ici déjà il comprend la charité comme ce qui ordonne le mouvement de l'histoire (VII 4; X 1). Deux amours rendent compte du devenir de l'homme et des sociétés humaines (II 8-13); deux amours permettent de signifier la complexité des actions humaines (II 12; VI 3-4). Cette extraordinaire simplicité éblouit Augustin. Soit l'amour de Dieu jusqu'au mépris du monde, soit l'amour du monde jusqu'au mépris de Dieu (I 10; II 8). Ces deux amours sont de mouvements contraires et l'homme ne peut tergiverser (I 5; VII 2). Un choix s'impose (II 10; IX 2). Soit l'homme se livre à sa propre concupiscence, soit il fait de la charité le mouvement de son âme (VIII 9; X 3). Ce choix est dynamique et dans la mesure où il se réitère augmente le rejet de l'autre alternative (VIII 12). La société chrétienne est celle qu'organise la charité (X 3). Par unité de contraste l'ensemble des autres sociétés humaines sont unies dans l'une ou l'autre forme de concupiscence. Mais comme l'apprentissage de l'amour est progressif, la charité ne règne pas encore dans la communauté chrétienne actuelle. La charité ne sera tout en tous que dans la Jérusalem céleste (III 11-12; VIII 7).

Si la charité est la puissance par laquelle s'accomplit le Bien Commun universel, la charité est aussi le principe d'unification progressive de la société des saints. Dans l'ombre de cette émergence, par unité d'opposition et de rejet, différentes sociétés se constituent autour de valeurs moindres qui sont condamnées à se corrompre si elles ne sont pas réintégrées à l'amour divin. Augustin ne va pas plus loin ici, mais déjà se perçoit la distinction entre le Bien Commun universel et eschatologique (Dieu) et de l'autre les différents biens communs propres aux communautés politiques. On se souvient que c'est là précisément la distinction de langage que le Moyen Âge reçoit comme héritage d'Augustin.

5. La charité comme le vrai universel: l'amour des ennemis. L'amour divin se révèle comme divin dans son excès même (VI 10). La perfection de l'amour affirme Augustin, c'est d'aimer son ennemi, d'avoir pitié de lui et de vouloir qu'il soit notre frère (V 4; VIII 4-5). A l'instar du Christ

qui nous a aimé alors même que nous étions pécheurs, la perfection de l'amour est dans le don sa vie (VI 13; IX 3, 9). L'Amour divin passe les frontières de la *societas* chrétienne. Il s'élance vers ceux qui n'aiment pas dans une sollicitude permanente (VI 8; VIII 5). Le mouvement, la dynamique de cet amour est celui d'un dépassement constant de ce qui le limite et s'oppose à lui par une surabondance du don, de la communication de soi. Et cela même – cela surtout – lorsque le don est refusé (VIII 10). Il existe une dynamique kénotique de l'amour divin qui est intrinsèque à sa nature et donc à son Eglise (I 8-9; III 5). Le commandement de l'amour des ennemis est le trait auquel on reconnaît et vérifie la vérité de la communion (III 9).

Si telle est la dynamique de croissance du Bien Commun universel dans l'histoire, alors sa croissance n'est pas linéaire. Elle passe nécessairement par des moments de kénose apparente. Ces moments étant précisément ceux par lesquels elle s'accroît et rejoint ceux qui la rejette. La fécondité de la dynamique du Bien Commun universel est kénotique.

6. La charité comme espace illimité. La charité n'est pas circonscrite. Elle ne connaît pas de limite et transcende le temps et l'espace de ce monde et sa plénitude n'aura pas de fin (X 8)³³. Qui s'en remet à son mouvement participe déjà de ce qui est éternel et sans limite (X 6). La charité est ainsi le véritable universel, celui qui conduit le croyant de la mort et du péché à la vie sans limite dans l'intériorité de Dieu (I 5). C'est ainsi que la charité est *anticipation* et *préfiguration* de l'eschaton dans l'histoire (I 13; II 8, 12). Et comme telle, elle est finalement le critère de jugement du monde (III 3, 11; IV 5). La charité a une fonction véritative: elle révèle la vérité de l'homme et du monde. A sa lumière sont dévoilées les ténèbres du cœur humain et est démasquée l'ambiguïté des actions de l'homme (III 4).

Il s'ensuit que la dynamique du Bien Commun anticipe et préfigure dans l'histoire ce qui a une valence universelle et éternelle. Située dans le temps et dans l'histoire, elle les transcende et son accomplissement plénier sera eschatologique. Mais à l'inverse pour les hommes et les sociétés de ce monde, la dynamique du Bien Commun a une valeur prophétique qui révèle et dévoile ce qui s'oppose à l'émergence du Royaume.

³³ Augustinus, *De civitate Dei* X 8: "Le Christ et l'Esprit-Saint par la bouche du Psalmiste s'écrient: «Votre commandement est singulièrement étendu»; et je ne sais qui pose des bornes à la charité aux portes de l'Afrique! Si tu prétends aimer le Christ, que ta charité s'étende jusqu'aux confins de l'univers, parce que les membres du Christ s'y trouvent partout répandus. Si tu n'aimes qu'une portion de l'univers, ton amour est partagé; et s'il est partagé, tu ne fais point partie du corps de Jésus-Christ [...]".

Ces quelques notes de lecture, trop concises et brèves, éclairent la notion de bien commun qu'Augustin ne développe guère par celle de charité, qu'il développe au contraire énormément. Ces six notes permettent donc de cerner certain des aspects de la synthèse théologique qu'Augustin propose du bien commun. A la lumière de ces éléments nous allons finalement revenir à la *Cité de Dieu*.

5. La *Cité de Dieu*

La discussion sur la théologie politique d'Augustin tourne depuis quelques décennies sur sa réinterprétation de la notion cicéronienne de société³⁴. L'enjeu de cette réinterprétation étant si la pensée d'Augustin permet de reconnaître ou non une relative autonomie à la sphère du politique. Deux auteurs se démarquent: Markus et O'Donovan. L'interprétation de la *Cité de Dieu* proposée par Markus³⁵ souligne la nécessité et le rôle du gouvernement politique du monde. L'ambiguïté (*permixtae*) de la préfiguration des deux cités eschatologiques (la cité de Dieu et la cité du diable), est telle qu'elle n'entraîne pas, selon notre auteur, une condamnation du politique mais plutôt élicite une reconnaissance de ses limites propres et donc de l'espace de sa légitimité. Ainsi, selon Markus, la distinction entre l'Eglise et l'Etat que forge Augustin anticipe et permet la reconnaissance d'une séparation entre l'Eglise et l'Etat ainsi que l'existence d'une culture séculière. O'Donovan a pris à partie cette interprétation³⁶ et dénonce chez Markus la projection d'une question moderne (l'autonomie et la sécularité de l'État) qui ne serait ni dans l'esprit du

³⁴ Au livre II (2,21) puis à nouveau au livre XIX (19,21), Augustin reprend puis modifie la définition que Cicéron donne de *société* comme «une multitude assemblée en sa reconnaissance du droit (*iuris consensu*) et communauté d'intérêts (*utilitatis communione*)». A cette première définition, qu'il admet mais promet de discuter plus loin, il substitue la suivante: une société est «un groupe d'êtres raisonnables, unis entre eux parce qu'ils aiment les mêmes choses (*rerum quas diligit concordia*)». Voir E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005, p. 47-80.

³⁵ R.A Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970.

³⁶ O. O'Donovan, *Augustine's City of God XIX and Western Political Thought*, "Dyonisius" 11 (1987) p. 98-99. Cf. les travaux antérieurs de l'auteur qui fondent son analyse O. O'Donovan, 'Usus' and 'Fruitio' in Augustine 'De doctrina christiana I', JTS 33/2 (1982) p. 361-397; O. O'Donovan, *The problem of Self-Love in St. Augustine*, New Haven 1980.

temps d'Augustin ni dans son œuvre. Sa lecture du livre XIX de la *Cité de Dieu* souligne la lecture sombre du politique que fait Augustin. Celle-ci est non seulement ambiguë, mais radicalement incapable de vivre à la hauteur de ses propres promesses de justice, de paix et de concorde. Selon O'Donovan cette affirmation radicale d'Augustin est indissociable de sa lecture de l'histoire humaine *à partir* d'un jugement eschatologique sur la totalité de cette histoire. Cette lecture accentue nécessairement l'antagonisme historique de l'Eglise et de l'Etat puisqu'elle les lit à partir de l'antagonisme éternel de la Cité de Dieu et de celle du diable. Ainsi pour O'Donovan, Augustin n'a pas vu nécessaire ni ne s'est préoccupé de penser l'autonomie du politique. Son souci est de montrer l'inadéquation de toute société historique pour réaliser la vraie justice, la paix ou la concorde. Car le gouvernement politique doit faire face à la corruption du cœur humain, forçant donc le gouvernement à la violence pour contraindre les hommes à ses lois. Augustin reconnaît la nécessité de ces gouvernements comme un mal moindre, mais ne transige pas, selon O'Donovan, sur la capacité qu'ils ont à faire advenir la vraie justice que seul l'amour de Dieu forge dans le siècle et pour l'éternité.

Je ne vais pas ici rentrer dans les détails techniques de cette discussion³⁷ mais me contenter de mentionner comment mon enquête antérieure met en lumière certains aspects clés de la théologie de l'histoire que propose Augustin. Certains de ces points, notamment la dimension kénotique de la dynamique de la charité, ne sont pas pris en compte dans le débat actuel et pourraient donc s'avérer utiles.

Premièrement, Augustin procède avec la reconnaissance du droit et de la communauté d'intérêts tout comme il procède avec la foi dans ses homélies sur la première épître de saint Jean. Si on s'intéresse à ce qui fait non la forme mais l'actualité du lien d'une communauté, la foi n'est pas suffisante. Les démons croient au Christ, mais ne font pas partie de l'Eglise. La foi s'actualise et se vérifie dans la charité. De même, peut-on penser ici, la reconnaissance du droit et une communauté d'intérêts ne sont pas suffisantes pour définir ce qui fait le lien d'une société. Car reconnaître le droit et l'intérêt commun ne signifie pas encore qu'on le respectera (hétéronomie). Si on s'intéresse à ce qui unit vraiment une société, il faudra chercher à saisir le type d'amour qui les rassemble: soit la charité soit l'une ou l'autre formes de concupiscence. Or on se souvient

³⁷ Dans ce débat, j'adhère à lecture plus récente et nuancée de G.W. Lee, *Republics and their loves: rereading City of God 19*, "Modern Theology" 27/4 (2011) p. 553-581.

que seule la charité peut faire coïncider le bien de tous et de chacun et donc unir durablement une société. A l'inverse, la concupiscence voit constamment le bien de certains s'opposer à celui des autres.

Deuxièmement, Augustin voit dans l'amour qui unit la communauté chrétienne, non un amour humain, mais l'amour divin lui-même qui suscite dans l'histoire une société dont la destinée est éternelle et universelle. Cette *societas* est la seule qui ne passera pas. C'est la seule qui est authentiquement universelle et sans limite. C'est la seule ou règnera définitivement, dans la Jérusalem céleste, la vraie liberté, la vraie paix et la justice ainsi qu'une concorde éternelle. Par unité de contraste, toute autre société est limitée géographiquement et temporellement, capable uniquement d'une forme limitée et imparfaite de liberté, de justice, de paix et de concorde selon ce que les circonstances historiques vont permettre.

Troisièmement, il y a une croissance de la charité qui dépend de son acceptation. Celle-ci ne sera pleine et complète que dans la Jérusalem céleste. Il n'y a donc pas ici-bas de charité pure qui règne sans partage sur le cœur des hommes. Mais bien des hommes, pécheurs et fragiles, dont les amours sont contrastés tant dans le sein de la communauté chrétienne que dans le sein de la communauté politique. C'est bien ce qui fait l'ambiguïté (*permixtae*) de l'Eglise et de l'Etat dans le temps et dans l'histoire. La charité divine est dès lors le principe qui travaille de l'intérieur le monde pour y susciter la communauté chrétienne authentique. Mais la plénitude de cette communauté est future et passe par le jugement de Dieu sur l'histoire.

Quatrièmement, et c'est très important, la charité excède les limites de la communauté chrétienne: elle aime ceux qui ne l'aiment pas et donne sa vie pour ses ennemis. La société chrétienne est donc constamment ordonnée par la charité qui l'anime vers les autres formes de sociétés humaines pour les réintégrer dans la dynamique de l'ordre de la charité. C'est là la dimension kénotique de la charité ainsi que le mode spécifique de sa fécondité dans l'histoire. Le contraste qu'Augustin dresse dans la cité de Dieu entre l'Eglise et l'Etat obscurcit ce point. Mais c'est bien là la forme par laquelle la charité rejoint son pôle opposé, c'est-à-dire ceux qu'unissent l'une ou l'autre formes de concupiscence. Ce point est d'importance car il excède l'horizon étroit de la mission pour embrasser le caractère subversif, prophétique et rédempteur de la charité sociale.

6. Conclusions

En conclusion je voudrais résumer brièvement les éléments principaux de cette synthèse (implicite) du bien commun d'Augustin. D'abord le Bien Commun universel c'est Dieu, plus exactement le Christ dont l'humanité partagée aux hommes est la première réalité ainsi que l'espace du Bien Commun. Le Bien Commun est donc une Personne et sa question centrale devient celle de notre relation au Christ. L'actualité de ce lien est la charité vivante de Dieu, qui unit la communauté de telle manière que Dieu soit tout en tous. La plénitude de cette relation est l'*ordo amoris* de la Jérusalem Céleste. Le Bien Commun universel n'est donc pas historique mais eschatologique. Il est l'horizon de l'histoire et son accomplissement.

La croissance du Bien Commun dans l'histoire est celle de l'avènement du Royaume de Dieu. Sa dynamique d'accomplissement est celle de la charité. C'est par la charité que la liberté, la paix, la justice et la concorde deviennent possible. Car c'est la charité qui donne une valence éternelle à ces biens en les incorporant au Royaume. La charité est l'unique principe d'universalité par lequel le bien de tous et de chacun se verront ultimement réconcilié. Lorsque la dynamique de la charité est résistée, son mode devient kénotique. La charité ne conquiert pas par la force ou la violence. Elle passe par la croix et de la croix vient une fécondité qui est le mystère de sa croissance historique.

Aussi, dans l'histoire peut-on seulement parler de bien communs particuliers (*utilitatis communione*), limités, imparfaits et déficient. Le bien commun d'un peuple, d'une ville ou d'un groupe n'est pas le Bien Commun universel. Aucune communauté politique n'achèvera jamais autre chose qu'une forme transitoire de bien commun. Ses tensions internes et celles qui s'accumulent à ses frontières l'obligeront à évoluer constamment. Plus encore, l'ambiguïté du cœur de l'homme et sa fragilité obligent les gouvernements à faire usage de la violence et de la répression pour imposer le droit et protéger la paix. Ces différents biens communs historiques sont néanmoins partie prenante de la dynamique du Bien Commun universel. La charité travaille le monde et y fait surgir le Royaume là même où elle est opposée. C'est par leurs insertion dans cette dynamique du Royaume que toute société sera décantée, purifiée et ultimement jugée.

Ces trois points sont d'une importance cruciale pour une théologie politique contemporaine. Que l'on songe aux raisons du rejet de la notion de bien commun en philosophie politique au XIX et XX siècles et notamment aux critiques libérales et on voit aussitôt combien le malentendu a pu être

profond³⁸. Le bien commun n'est pas d'abord une 'métaphysique iusnaturaliste' ni une 'philosophie politique de l'Eglise Catholique', mais bien une *théologie politique* qui s'oppose à toute volonté d'absolutiser le politique³⁹. En projetant l'accomplissement universel du bien commun dans l'eschaton, le christianisme conçoit le bien commun d'une communauté historique particulière comme toujours imparfait et limité, élément transitoire dans la tension qui mène toute communauté humaine vers son accomplissement ultime et eschatologique dans le Royaume du Père. Le soupçon libéral⁴⁰ qui pèse sur la notion de bien commun – celui d'une 'vision compréhensive du bien' intolérante, totalitaire et incapable de comprendre et respecter le pluralisme de nos sociétés – est tout simplement infondé. Il ne saisit pas que cette théologie politique est de nature dialectique. La théologie augustinienne comprend le bien commun comme une œuvre toujours inachevée, que chaque génération doit reprendre à neuf, discernant quelles sont ses exigences dans les circonstances historiques particulières de l'époque.

La puissance critique d'une telle *théologie politique du bien commun* peut se voir à l'œuvre dans les travaux, aux conclusions très controversées, d'auteurs anglosaxons contemporains. D'abord la critique radicale que John Milbank fait de la philosophie politique ainsi que de la sociologie moderne dans *Theology and Social Theory*. Il y déconstruit avec acuité et de manière brillante les présupposés théologiques et métaphysiques de la modernité, démontrant que la supposée sécularité de nos Etats modernes n'est ni agnostique ni athée, mais bien théiste. Un théisme d'Etat qui s'est construit en opposition à une théologie politique chrétienne du bien commun qu'il contredit⁴¹.

Un des points de cette contradiction porte sur la nature du lien social et sur le rôle de l'Etat. William Cavanaugh⁴² et plus récemment Anna Rowland⁴³ analysent ainsi le projet de la modernité comme une *parodie* du Royaume eschatologique. Depuis Hobbes et Rousseau, l'imaginaire po-

³⁸ Nebel, *Searching for the common good*, p. 111-148.

³⁹ L'Eglise Catholique est grande partie elle-même responsable de cette équivoque en ne distinguant pas dans son discours public sur le bien commun ce qui relève de la foi et ce qui peut relever de la raison.

⁴⁰ Rawls *Political Liberalism*, p. 201-204.

⁴¹ Milbank, *Theology and Social Theory*, p. 14-16, 88-96.

⁴² W. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, Bloomsbury 2013.

⁴³ A. Rowlands, *Towards a Politics of Communion. Catholic Social Teaching in Dark Times*, Bloomsbury 2021.

litique des sociétés modernes est celui du contrat social, mythe qui fonde et légitime l'Etat; contrat social qu'une *épiphany* de l'Etat garantit et que sa *providence* maintient pour *sauver* la population de sa propre *violence mortifère*. Les rôles de 'sauveur', de 'garant' et de 'puissance bienveillante' qui sauve les citoyens de leurs 'pulsions de mort' sont ainsi attribués à l'Etat⁴⁴. La parodie et l'usurpation d'attributs divins est évidente. Afin de se légitimer, affirme Cavanaugh, l'Etat invoque le mythe d'un 'état de nature mauvais', qui lui permet de se présenter en sauveur du genre humain. C'est un marché de dupes, affirment nos auteurs: la paix, la justice, la fraternité que promet le contrat social en échange de la souveraineté de l'Etat sont des parodies de la paix, de la justice et de la fraternité de la Cité céleste d'Augustin. Parodies qui substituent l'intérêt général au bien commun, le progrès à l'espérance, le contrat social à la fraternité et à la communion. Parodies dans lesquelles s'enferment le projet politique moderne qui, dans son incapacité à dépasser sa propre mythologie, s'absolutise, s'érige en dogme et finit par se corrompre et se pervertir. Face à cette idolâtrie des mythes du contrat social, Anna Rowland montre comment une théologie du bien commun *libère le politique* de ses propres démons et lui redonne la forme d'une dialectique authentiquement universelle⁴⁵.

Augustine's Theological Synthesis of the Common Good

(summary)

The article seeks to understand how Augustine radically reformulated the political notion of the common good of classical antiquity, from a theological perspective. The main argument is that this reinterpretation follows naturally from the New Testament theology of the *koinônia* uniting the Church, as shown in the letter to Volusianus and Augustine's homilies on the Epistle to the Parthians. From this reading, it then becomes easier to understand the famous reformulation of the definition of society in books II and XIX of the City of God. We conclude by identifying the three themes that, from Augustine onwards, will be closely associated with the notion of the common good in the western political theology: (1) The common good is no longer a concept, but a Person and a Space: Christ in his humanity is the one and only Common Good of the human race. (2) The universal Common Good is eschatological; in history we can only speak of partial and imperfect common goods. (3) Charity is the driving force behind the dynamic fulfilling the universal Common Good in history.

Keywords: Common good; Saint Augustine; City of God; Christ; Charity

⁴⁴ Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, p. 9-52.

⁴⁵ Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, p. 43-52; Rowlands, *Towards a Politics of Communion*, p. 293-301.

La synthèse théologique du bien commun chez Augustin

(résumé)

L'article cherche à comprendre comment Augustin a radicalement reformulé, depuis une perspective théologique, la notion politique de bien commun de l'antiquité classique. L'argument principal est que cette réinterprétation découle naturellement de la théologie néotestamentaire de la *koinônia* qui unit l'Eglise, comme le montre la lettre à Volusianus et les homélies sur l'Épître aux Parthes. À partir de cette lecture, il devient alors plus aisé de comprendre la fameuse reformulation de la définition de société aux livres II et XIX de la Cité de Dieu. Nous concluons en identifiant les trois thèmes qui, à partir d'Augustin, seront étroitement associés à la notion de bien commun en occident: (1) Le bien commun n'est plus un concept, mais une Personne et un Espace. Christ, en son humanité, est le seul et unique Bien Commun du genre humain. (2) Le Bien Commun universel est d'ordre eschatologique; dans l'histoire on ne peut parler au mieux que de biens communs partiel et imparfait. (3) La charité est le moteur de la dynamique d'accomplissement du Bien Commun universel dans l'histoire.

Mots clés: Bien commun; Saint Augustin; Cité de Dieu; le Christ; la Charité

Bibliographie

Sources

- Augustinus, *De civitate Dei*, PL 41, tr. M. Poujoulat – M. Raulx, *La cité de Dieu*, in: *Œuvres complètes de Saint Augustin*, éd. M. Poujoulat – M. Raulx, Lagny 1864-1872.
- Augustinus, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, PL 35, tr. M. Poujoulat – M. Raulx, *Traité de Saint Jean sur l'épître aux Parthes*, in: *Œuvres complètes de Saint Augustin*, éd. M. Poujoulat – M. Raulx, Lagny 1864-1872.
- Augustinus, *Epistolae*, éd. J.P. Migne, PL 33, tr. M. Poujoulat – M. Raulx, *Lettres*, in: *Œuvres complètes de Saint Augustin*, éd. M. Poujoulat – M. Raulx, Lagny 1864-1872.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36-37, tr. M. Poujoulat – M. Raulx, *Discours sur les Psaumes*, in: *Œuvres complètes de Saint Augustin*, éd. M. Poujoulat – M. Raulx, Lagny 1864-1872.

Studies

- Baguette C., *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de Saint Augustin*, "Revue d'études augustinienne et patristiques" 16/1-2 (1970) p. 47-77.
- Cavanaugh W., *Theopolitical Imagination*, Bloomsbury 2013.
- Choromanski A., *L'Eglise comme communion – Vers une ecclésiologie commune à l'âge de l'œcuménisme*, Fribourg 2004.
- Dewailly L.M., *Communio – Communicatio. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 54/1 (1970) p. 46-63.

- Gilson E., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 2005.
- Jagu A., *Saint Paul et le stoïcisme*, “Revue des Sciences Religieuses” 32/3 (1958) p. 225-250.
- Kempshall M., *The language of the common Good in Scholastic Political Thought*, in: *Searching for the Common Good*, éd. M. Nebel – T. Collaud, Baden-Baden 2018, p. 14-34.
- Kempshall M., *The common good in late medieval political thought*, Oxford 1999.
- Keys M., *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge 2006.
- Lee G.W., *Republics and their loves: rereading City of God 19*, “Modern Theology” 27/4 (2011) p. 553-581.
- Markus R.A., *De civitate Dei. Pride and the Common Good*, in: *Sacred and secular: studies on Augustine and Latin Christianity*, éd. R.A. Markus, Aldershot 1994, p. 245-259.
- Markus R.A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970.
- Milbank J. *Theology and Social Theory*, Blackwell 2006.
- Moreau M., *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de saint Augustin*, Paris 1973.
- Nebel M., *Searching for the common good*, in: *Searching for the common good*, éd. M. Nebel – T. Collaud, Baden-Baden 2018, p. 111-148.
- O'Donovan O., *The problems of Self-Love in St. Augustine*, New Haven 1980.
- O'Donovan O., *Augustine's City of God XIX and Western Political Thought*, “Dyonisius” 11 (1987) p. 89-110.
- O'Donovan O., ‘*Usus*’ and ‘*Fruitio*’ in Augustine ‘*De doctrina christiana*’ I, “Journal of Theological Studies” 33/2 (1982) p. 361-397.
- Panikulam G., *Koinônia in the New Testament*, Rome 1979.
- Reumann J., *Koinônia in Scripture. Survey of biblical texts*, in: *On the Way to Fuller koinônia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, éd. T. Best – G. Gassmann, Geneva 1994, p. 37-69.
- Rigaudière A., *Donner pour le bien commun et contribuer pour les biens communs dans les villes du midi français du XIII au XV siècle*, in: *De Bono Communi. The discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.)*, éd. E. Lecuppre-Desjardin – A.L. Van Brunaene, Turnhout 2010, p. 11-53.
- Rawls J., *Political Liberalism*, New York 1993.
- Rowlands A., *For a Politics of Communion. Catholic Social Teaching in Dark Times*, Bloomsbury 2021.
- Sassier Z., *Bien commun et utilitas communis au XIIe siècle, un nouvel essor?*, “Revue Française d'Histoire des Idées Politiques” 32/2 (2010) p. 245-258.
- Sieben H.J., *Koinônia*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 8, Paris 1974, c. 1743-1745.
- Theological Dictionary of the New Testament*, éd. G. Kittel, Grand Rapids 1965.