

## L'augustinisme politique : entre dérive interprétative et lecture chrétienne de la politique

<sup>1</sup> Dominique Greiner, « Un avatar de la pensée augustinienne, l'augustinisme politique », dans *Itinéraires Augustiniens* 32 (2004), p. 29-36.

Lorsque, dans les années 1930, Arquillière forge le concept d'augustinisme politique, son intention est de proposer une clef de lecture de la philosophie politique médiévale. Il essaye de comprendre le milieu culturel d'une époque complexe et détestée depuis les Lumières. Or comme tout concept interprétatif, le danger de la mauvaise lecture est tapi sur le sol prêt à bondir. Peut-on en effet, à travers une œuvre littéraire, tirer des conclusions sur les évolutions historiques, en particulier les évolutions institutionnelles ?

Si l'on prend plus largement le geste d'Arquillière comme un examen de la culture médiévale, il apparaît que sa lecture est située dans un espace-temps délimité : la France des années 30. En prenant l'interprétation d'un autre lecteur de la *Cité de Dieu*, Richard Niebuhr, nous comprenons le danger d'une lecture située dans un espace-temps trop limité. Toutefois, le geste philosophique des deux auteurs nous amène à comprendre le rapport de la culture et de l'Évangile. Car, au fond, c'est bien ce qu'essaye de faire saint Augustin ; et mieux, c'est ce que l'évêque d'Hippone vit en lui-même. Telles seront les lignes directrices de cet article qui différera en cela de l'article que Dominique Greiner avait consacré à l'augustinisme politique, dans le numéro 32 des *Itinéraires Augustiniens*<sup>1</sup>.

## 1. La lecture française de la *Cité de Dieu* : l'augustinisme politique

En 1934, le P. Henri-Xavier Arquillière publiait la première édition de *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*<sup>2</sup>. Puis en 1951, lors de la seconde édition, l'auteur restait sur son hypothèse de lecture. Plusieurs manuels d'histoire des institutions ont gardé celle-ci : la théocratie pontificale médiévale trouve ses fondements dans la pensée de saint Augustin, en particulier dans la *Cité de Dieu*.

<sup>2</sup> Henri-Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1934.

### *Une interprétation de faits historiques*

Cette hypothèse est avant tout une interprétation des faits historiques du Moyen Age. Une époque qui, depuis le milieu du XVIIIe siècle, n'a pas une bonne image : elle serait sombre, morbide, violente. Plus encore, lorsqu'il s'agit de l'Église. Pour autant, les historiens et les philosophes politiques étaient gênés : un événement capital pour la pensée politique et l'histoire des institutions s'était produit entre le XIe siècle et le début du XIVe : la réforme grégorienne. C'est avant tout un mouvement juridique qui va influencer les sociétés européennes de l'époque. L'influence de l'Église est dès lors dans la définition qu'elle se donne d'elle-même au sein de la société médiévale. On arrive rapidement, dans la réflexion ecclésiologique, à une volonté théocratique dont le sommet est la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII en 1302. Pour le pontife, l'Église est :

« une et unique, n'a qu'un corps, une tête, non deux têtes comme aurait un monstre : c'est le Christ et Pierre, vicaire du Christ, et le successeur de Pierre. Quiconque résiste à cette puissance ordonnée par Dieu résiste à l'ordre de Dieu ».

L'Église se positionne comme l'institution suprême ayant autorité sur la société médiévale, ce qui sera très contesté par les rois de l'époque, en particulier les rois de France. Car il faut comprendre que c'est à partir de cette doctrine de la « théocratie pontificale » que va se forger la doctrine d'un pouvoir politique autonome en France. La société médiévale reste profondément marquée par le christianisme, mais les rois de l'époque ont rejeté l'idée d'une théocratie pontificale. En la combattant, les rois ont créé une doctrine de leur pouvoir, doctrine qui s'appelle le Gallicanisme. Plusieurs textes royaux contestent l'idéal de suprématie pontificale ; dès lors, c'est le pouvoir royal qui apparaît au sommet de la société. La pragmatique sanction de Bourges, en 1453, répond à cette volonté du pouvoir de s'assurer le contrôle de l'Église. C'est surtout par un moyen juridique qu'est assurée la

<sup>3</sup> Bulle du 18 mars 1666 proposition 28, in DS 2048.

<sup>4</sup> P. Dupuy, *Commentaire sur le traité des libertés de l'Église Gallicane de M. Pithou*, Paris, 1715, t.1, p. 75, cité par Yves Congar, dans *Église et Papauté*, Paris, Cerf, 1994, p. 248.

suprématie du pouvoir, la réception du droit ecclésial. Il existe toujours l'idée que le peuple doit recevoir les lois des princes, ainsi est condamnée par le pape Alexandre VII, la proposition laxiste suivante : « *Le peuple ne pêche pas même si, sans aucun motif, il ne reçoit pas une loi promulguée par le prince* »<sup>3</sup>. Dans l'Église gallicane, c'est un principe essentiel ; Pierre Dupuy enseigne ainsi :

« Il faut considérer que deux choses sont requises pour faire que les lois tant ecclésiastiques que civiles soient observées. Premièrement, qu'elles soient légitimement publiées, et puis qu'elles soient reçues et mises en usage »<sup>4</sup>.

Ce moyen juridique est à la base des principes du gallicanisme. L'histoire des institutions nous montre donc qu'à l'époque médiévale, deux manières de concevoir le droit et les institutions sont en jeu. Arquillière va chercher quelle est l'origine intellectuelle de la théocratie pontificale. Il examine plusieurs faits historiques. Il a élargi son champ d'investigation en prenant les faits historiques depuis Charlemagne. Ainsi, voulant comprendre ces faits historiques et les théories politiques du Moyen Âge qui les ont accompagnés ou provoqués, Arquillière, va tenter une reconstruction des idées pour faire une généalogie de la pensée politique médiévale. Dès lors, il forge l'hypothèse de l'augustinisme politique comme une « tendance à absorber le droit naturel de l'État dans la justice surnaturelle et le droit ecclésiastique. » Comprendons qu'il interprète la réforme grégorienne comme l'absorption des sociétés médiévale par l'Église. Il faut dès lors trouver l'origine, et le coupable désigné est saint Augustin. Cet augustinisme politique serait le prolongement issu de la pensée de saint Augustin sur la grâce et caractérisé comme tendance « à effacer la séparation formelle de la nature et de la grâce », à absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel. Cependant, selon Arquillière, cette absorption du politique ne correspondrait pas à la vraie doctrine augustinienne, mais en serait une déformation ultérieure. Selon lui, cette déformation aurait pu finalement être contrée par un développement de l'aristotélisme de Thomas d'Aquin dont la philosophie aurait mis fin, selon les néo-thomismes, aux dérives de l'augustinisme dans l'Église.

### ***Un rapport à Augustin insuffisant***

Après la seconde édition, un débat est lancé notamment par Henri de Lubac qui affirme ainsi :

« Une bonne interprétation du thème augustinien de la *Cité de Dieu* ne pourrait que souffrir d'être dominée par la

préoccupation de la chrétienté du Moyen Age, comme si l'idéal théocratique de celle-ci avait été une application d'un programme tracé dans le *De Civitate Dei* »<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Henri de Lubac, *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), p. 3 ; du même auteur voir aussi : « Augustinisme politique ? », in : *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 255-308.

La conception originale qui sous-tend la réforme grégorienne où le temporel est inclus et absorbé par le spirituel est-elle née d'une interprétation de la *Cité de Dieu* par les promoteurs de la théocratie pontificale ? Dans sa seconde édition de 1951, Arquillière renforce son hypothèse, en particulier dans son introduction, en centrant son propos sur Grégoire VII. Il reste aux faits historiques. Car si on peut dire avec lui que l'augustinisme politique est une toile de fond des rapports papauté et pouvoirs médiévaux, il n'éclaire pas toutes les argumentations de la réforme grégorienne (ex redécouverte du Droit Romain). En effet :

« Le concept d'augustinisme politique découle donc d'une prise de position interne à l'Église à propos des relations entre le pouvoir spirituel catholique et les puissances temporelles (...) et l'œuvre d'Arquillière est fortement marquée par le contexte politique et spirituel des années 1930. »<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Blaise Dufal, « Séparer l'Église et l'État : L'augustinisme politique selon Arquillière », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 01 (2008).

L'espace-temps d'Arquillière est restreint et sa préoccupation très politique. Sa démarche de reconstruction des idées est intéressante, notamment en retraçant l'ensemble des faits historiques. Mais, au lecteur, il est permis de se demander si l'augustinisme politique permet de les relier ? Si l'auteur convient que l'on ne peut attribuer à Augustin l'ensemble de cette dérive, il lui en attribue l'origine sans vérifier le contexte historique dans lequel Augustin écrit la *Cité de Dieu*. C'est d'ailleurs le paradoxe de l'ouvrage d'Arquillière, alors que l'on se noie parfois dans des détails historiques de la formation de la théocratie pontificale, l'époque et la vie de saint Augustin sont assez réduites.

## 2. La lecture américaine de la *Cité de Dieu* : le Christ et la culture

Cette lecture de la *Cité De Dieu* comme l'origine de la théocratie pontificale est située dans un contexte intellectuel particulier. Aussi, pour le mettre en perspective, élargissons notre champ de vision à la fois géographique et conceptuel. Prenons la culture qui comprend la politique et le droit qu'Arquillière a tenté d'examiner.

### *La typologie de Niebuhr*

A la différence d'Arquillière, Richard Niebuhr examine une époque plus récente : le protestantisme américain. Il adopte une

posture tout aussi différente et au lieu d'une reconstruction des idées, il tente une démarche prospective dans l'espoir de révéler un augustinisme américain et écrire ainsi une *Cité de Dieu* américaine. L'idée est simple et ambitieuse : il ne s'agit pas seulement de lire des faits juridiques et institutionnels, mais de penser le rapport du Christ et de la culture. L'auteur dégage ainsi cinq manières de penser ce rapport.

Dans un premier type de rapport, il repère une relation d'opposition. Il n'y a plus de relation entre la culture et la foi chrétienne. Car l'adhésion au Christ, suppose, à titre de condition nécessaire, la renonciation à la culture dans une rupture radicale. Pour être chrétien, il faut dès lors dénoncer la culture, parce qu'elle est concurrente du christianisme et même hostile à l'offre de salut en Christ. Niebuhr voit en Tertullien l'initiateur de ce type. Mais n'est-il pas celui de toute forme de traditionalisme et d'intégrisme ?

Dans un second type, à l'inverse du premier, il s'agit d'un accommodement au point de tendre à une absorption plus ou moins parfaite de la foi dans la culture. Niebuhr voit des représentations de ce type chez le théologien médiéval Abélard ou dans une certaine forme de protestantisme libéral qui renonce à la posture confessante. Dès lors, le christianisme en arrive à ne se considérer que comme culture du fait chrétien, sans confession, sans culte : il ne reste rien qu'un aspect moral et humanitaire.

Dans un troisième type, il s'agit d'un accomplissement où la grâce s'insère dans la nature sans la détruire mais pour l'accomplir. En fait, c'est un exercice de conciliation entre la rupture totale du premier type et l'accommodement du deuxième. C'est l'application de l'axiome de saint Thomas, « la grâce ne détruit pas la nature mais la suppose et la parfait ». Ce troisième type articule la nature et la grâce dans le domaine de la culture.

Dans un quatrième type, il s'agit de voir le rapport Christ/culture sous l'angle d'une opposition dialectique : pour Niebuhr c'est un dualisme, un paradoxe. Comme tout paradoxe, il ne s'explique pas mais s'éprouve. Il y a une vérification historique de ce type : la doctrine luthérienne des deux royaumes, par exemple, et la « radicalité » théologique de Karl Barth. Le Christ et la culture sont en tension et le chrétien éprouve en lui cette tension. Produit de l'homme, la culture est dès lors marquée par le péché. Mais comme le chrétien est racheté par Dieu, en Christ, alors il se crée une dialectique Christ/culture.

Dans un cinquième type, il s'agit de voir que le rapport Christ/culture est une conversion (*métanoïa*), où la culture est transformée. Ainsi, tout l'intérêt de ce type est de montrer que l'annonce la foi chrétienne permet de transformer et convertir

l'homme et sa culture dans un mouvement de réciprocité constante. Joseph Doré estime que ce :

« théologien américain voit en Augustin le représentant paradigmatique de cet humanisme optimiste fondé sur la grâce, d'autant plus intéressant qu'il parvient à s'articuler à un pessimisme tout simplement réaliste qui demeure sans illusion sur la réalité humaine comme telle. A un tel compte, une bonne part de la tradition chrétienne peut être estimée relever de ce cinquième type, tant il paraît correspondre à ce qu'on pourrait tenir pour l'essence même du christianisme !... »<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Joseph Doré, « Christianisme et culture », *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002), p. 373.

### ***La critique de Georges Tavad***<sup>8</sup>

Dans un article de 1959, l'assomptionniste Georges Tavad se pose la question suivante : « comment Niebuhr présente t-il ici la pensée augustinienne ? »<sup>9</sup>. Le théologien franco-américain s'intéresse à trois ouvrages de saint Augustin : les *Confessions*, les commentaires sur l'Évangile de Jean et la *Cité de Dieu*. S'il ne fait pas entrer Augustin dans ces cinq typologies, Tavad montre que la pensée de l'évêque d'Hippone est plus complexe. Il n'y a pas chez lui un type de relation mais plusieurs dont un domine. On trouve le premier au chapitre 1 de la *Cité de Dieu*, le troisième, le quatrième notamment au chapitre 19 de la *Cité de Dieu*.

<sup>8</sup> George Tavad, « Le thème de la *Cité de Dieu* dans le protestantisme américain », *Revue des Etudes Augustiniennes* 5 (1959), p. 207-221.

Mais c'est le cinquième type qui domine, car Augustin lui-même a fait cette expérience par sa conversion. A la différence d'Arquillière, le théologien américain retrace l'itinéraire spirituel et intellectuel de Saint Augustin. La lecture de Niebuhr n'est pas une recherche de construction par couches successives, en partant de la chrétienté médiévale avec ses conflits de pouvoirs pour arriver à une œuvre particulière (la *Cité de Dieu*). La méthode est au contraire centrée sur l'itinéraire de l'évêque d'Hippone. Dans les *Confessions*, au livre VII, Augustin montre la conversion en lui-même de la culture par le Christ, ce qui aboutit au livre XIII à la création qui est contemplée à la lumière de la Trinité. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin, répondant à la critique de l'effondrement de l'Empire romain, montre que le péché est rejet du don de Dieu et entraîne les désordres de société, y compris dans l'État. Toutefois, le Christ restaure toute culture corrompue. Niebuhr remarque qu'il « transforme les émotions humaines, non en substituant la raison à l'émotion, mais en orientant la crainte, le désir, la peine et la joie vers leur objet vrai »<sup>10</sup>. Dès lors, la vie chrétienne transforme la culture.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>10</sup> Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, Londres, Faber & Faber, 1952, p. 214, cité par Tavad, p. 212

Mais le théologien américain ne suit pas totalement Augustin, car :

« quand Augustin distinguait entre les deux amours qui caractérisent les deux cités, l'amour de Dieu et l'amour du moi, et quand il décrivait le monde comme un mélange des deux cités, il ne voyait pas que le mélange est dû, non pas à ce que deux peuples habitent côte à côte, mais que le conflit entre l'amour de Dieu et l'amour du moi a lieu à l'intérieur de chaque âme... Le dévouement personnel ne garantit pas contre l'engagement de l'individu dévoué dans des formes d'égoïsme collectif. »<sup>11</sup>

Autrement dit, Niebuhr pointe deux limites de Saint Augustin. D'une part, si l'évêque d'Hippone note que toute la communauté humaine de la famille au monde est marquée par le péché et l'inimitié, il n'aboutit pas à un scepticisme social. D'autre part, pour Niebuhr, Augustin se plonge dans un dualisme où forcer l'opposition des deux cités conduit à l'indifférentisme moral, social et politique, en faisant de L'Église, la *Cité de Dieu*, en dehors des ambiguïtés et contradictions de l'histoire<sup>12</sup>.

En suivant les arguments de Niebuhr, Tavad en vient à se demander si cette critique est bien méritée. Il est vrai que l'histoire américaine est complexe, on n'oublie pas le vieux rêve puritain de faire de l'état du Massachussetts, un État théocratique, ou bien l'influence fondamentale des « Grands réveils » de 1740 à 1820. Georges Tavad remarque aussi à juste titre que ce qui est finalement reproché à Augustin<sup>13</sup>, c'est de ne pas envisager une totale transformation et conversion de l'humanité. Bref, de ne pas entrer dans schéma puritain. Ainsi, nous remarquons qu'à l'image d'Arquillière, Niebuhr tombe dans une lecture située dans un espace-temps particulier.

### 3. Une lecture pour le XXIe siècle : l'action de Dieu au cœur des hommes

On peut s'interroger sur la lecture que nous pouvons avoir, soit une recherche de la pureté de la pensée augustinienne, soit une interprétation pour le XXIe siècle. La figure de saint Augustin a toute sa pertinence en 2015. La raison a été donnée par Niebuhr, lorsqu'il retrace l'itinéraire de Saint Augustin. L'augustinisme politique, tel que le décrit Arquillière, correspondait à une vision épidermique de la politique des années 30.

#### *Le combat spirituel*

Comme Augustin, bien des hommes et des femmes occidentaux sont marqués par une culture pluraliste qui tire une

<sup>11</sup> R. Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, Londres, Faber & Faber, 1954, p. 138, cité par Tavad, p. 212.

<sup>12</sup> R. Niebuhr, *Faith and history : a comparison of Christian and modern views of history*, New York, C. Scribner's sons, 1951, p. 29, cité par Tavad, p. 214.

<sup>13</sup> Cf. p. 221.

partie de sa sève et de ses valeurs de racines autres que le christianisme. La lecture de Niebuhr prend ici un sens très particulier. Alors que les chrétiens ont pu ou peuvent avoir la tendance à subordonner le combat spirituel au combat politique ou social, il est intéressant de reprendre l'itinéraire de saint Augustin. Schillebeeckx l'avait fait remarquer dans son ouvrage *La politique n'est pas tout*<sup>14</sup> ; on ne peut cantonner la foi chrétienne à la lutte politique. Si l'on prend la vie de saint Augustin comme Niebuhr la retrace, on remarque la pertinence du cinquième type de relation entre la culture et le Christ. Comme le disait saint Jean-Paul II :

<sup>14</sup> Edward Schillebeeckx, *La politique n'est pas tout*, Paris, Cerf, 1988.

« La synthèse entre culture et foi n'est pas une exigence seulement de la culture, mais aussi de la foi. Une foi qui ne devient pas culture est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue »<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Jean Paul II, *Discours à l'université de Coimbra*, 15 mai 1982.

Ce qui en fait est une lecture de la constitution *Gaudium et Spes* qui souligne que « dès le début, l'Église a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples »<sup>16</sup>. L'idée qui est sous-jacente, c'est que la rencontre du Christ et de la culture relève d'un processus qui se joue au cœur des personnes. C'est ce que le bienheureux Paul VI rappelait :

<sup>16</sup> GS 44.

« L'Évangile, et donc l'évangélisation, ne s'identifient certes pas avec la culture, et sont indépendants à l'égard de toutes les cultures. Et pourtant le Règne que l'Évangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture, et la construction du Royaume ne peut pas ne pas emprunter des éléments de la culture et des cultures humaines. Indépendants à l'égard des cultures, Évangile et évangélisation ne sont pas nécessairement incompatibles avec elles, mais capables de les imprégner toutes sans s'asservir à aucune. »<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, n 20.

Dans cette exhortation, Paul VI montre que c'est l'Évangile vécu par des hommes insérés dans une culture qui opère une transformation. Niebuhr avait donc bien repéré que c'est la vie chrétienne qui transforme la culture. La vie d'Augustin narrée dans les *Confessions* est une illustration de ce processus qui relève du combat spirituel. C'est pour cela que la lecture que fait Arquillière et ceux qui l'ont suivi est insuffisante.

### ***La lutte pour l'existence***

Comme Augustin, les hommes et femmes du XXI<sup>e</sup> siècle sont confrontés à des défis politiques qu'ils peinent à maîtriser. La politique et la culture contemporaines sont des lieux

d'engagement et de combats dans des sociétés occidentales qui se sécularisent. Paul VI remarque que :

« La rupture entre Évangile et culture est sans doute le drame de notre époque, comme ce fut aussi celui d'autres époques. Aussi faut-il faire tous les efforts en vue d'une généreuse évangélisation de la culture, plus exactement des cultures. Elles doivent être régénérées par l'impact de la Bonne Nouvelle. Mais cet impact ne se produira pas si la Bonne Nouvelle n'est pas proclamée. »<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Ibid.

De son côté, le pape François souligne que :

« Le besoin d'évangéliser les cultures pour inculturer l'Évangile est impérieux. Dans les pays de tradition catholique, il s'agira d'accompagner, de prendre soin et de renforcer la richesse qui existe déjà, et dans les pays d'autres traditions religieuses ou profondément sécularisés, il s'agira de favoriser de nouveaux processus d'évangélisation de la culture, bien qu'ils supposent des projets à très long terme. Nous ne pouvons pas ignorer, toutefois, qu'il y a toujours un appel à la croissance. Chaque culture et chaque groupe social a besoin de purification et de maturation. »<sup>19</sup>

<sup>19</sup> *Evangelii Gaudium*, n 69.

Le processus d'inculturation et de régénération des cultures ne pourra se produire comme nous l'avons vu que par la *metanoia* des personnes à l'Évangile. Considérant ce qu'Axel Honneth<sup>20</sup> appelle la lutte pour l'existence, l'augustinisme politique d'Arquillière pourrait nous entraîner dans une zone marécageuse pleine de danger. Une chose est sûre : quelles que soient nos opinions politiques, la culture politique actuelle n'est plus celle d'Arquillière au cours des années 1930. Au contraire, rester dans sa vision nous ferait perdre le profond appel à la conversion et à la transformation du monde.

<sup>20</sup> Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2013.

## Conclusion

On peut conclure que l'augustinisme politique est mort car il n'a pas répondu à l'origine de la théocratie pontificale, et que son espace-temps situé dans la France des années 1930 n'est plus. Le détour par l'œuvre de Niebuhr nous montre qu'il est tentant d'interpréter Augustin selon son époque. Aujourd'hui, la question de l'inculturation de l'Évangile dans une culture politique, juridique, esthétique, philosophique est impérieuse, elle ne pourra se produire qu'au cœur d'hommes et de femmes faisant en eux-mêmes l'expérience d'une rencontre qui leur donne un nouvel horizon : la rencontre du Christ.

Philippe Berrached  
Augustin de l'Assomption (Nîmes)