

Laval théologique et philosophique



Veronica R. OGLE, *Politics and the Earthly City in Augustine's City of God*. Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 2020, x-201 p.

Jonathan I. von Kodar

Volume 76, Number 3, October 2020

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1084150ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1084150ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

von Kodar, J. I. (2020). Review of [Veronica R. OGLE, *Politics and the Earthly City in Augustine's City of God*. Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 2020, x-201 p.] *Laval théologique et philosophique*, 76(3), 513–514.
<https://doi.org/10.7202/1084150ar>

l'essentiel de ce qui fait croître l'arbre plus que centenaire de la congrégation étudiée. Au-delà de cette dernière, ce livre constitue un modèle d'analyse qui peut être repris par d'autres instituts de vie consacrée. Il s'agit, dans tous les cas, d'un devoir de mémoire et aussi une condition de pérennité.

Rick VAN LIER
Chercheur indépendant

Veronica R. OGLE, **Politics and the Earthly City in Augustine's *City of God***. Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 2020, x-201 p.

Ce livre examine de près la vision sacramentelle d'Augustin pour distiller le statut de la politique dans la *Cité de Dieu*, qui en réalité est une tentative de prôner la vertu d'humilité aux orgueilleux. Augustin nous montre la laideur de la dynamique de la ville terrestre d'une manière qui nous rend complices de ses schémas de comportement même lorsque nous essayons de leur échapper nous-mêmes. Son but est de nous faire comprendre que nous avons besoin du Médiateur pour nous faire voir que nous avons toujours interprété la cité de Dieu à travers les yeux de la cité terrestre ; une communauté liée par son amour pour un objet commun, au lieu de l'amour de Dieu pour l'humanité dans lequel tous les humains reçoivent et grandissent. Pour Augustin, le monde a toujours été bercé par l'amour de Dieu et nous l'avons oublié.

Augustin voudrait que nous voyions la politique sous un jour nouveau, qui nous permette de voir l'artificialité d'un monde d'autosuffisance ; un royaume auto-constitué qui nie sa place dans l'univers de Dieu. La ville terrestre convoite ce monde comme s'il était le sien, et Augustin voudrait que nous soyons détachés d'une perspective immanente. Ce faisant, Augustin nous montre que la cité terrestre masque le fait que la vie politique a un but naturel ; cet objectif étant un lien de service. À moins que nous ne permettions à Dieu de nous le montrer, nous ne pouvons pas voir dans quelle mesure la politique s'est déroulée dans la ville terrestre. Il nous donne des raisons de nous prémunir contre les faux espoirs et les présomptions en soulignant que nous n'avons d'autre choix que de participer à la cité terrestre puisqu'elle sera avec nous jusqu'à la fin des temps. En introduisant *humanitas* dans notre monde, une voie à suivre est ouverte, nous libérant des cycles de comportement dictés par la ville terrestre. Nos propres bonnes intentions ne suffiront pas à y parvenir. Cela exigera un service fondé sur la rencontre permanente avec le Christ dans la vie de l'Église.

Ogle soutient que contrairement à la notion traditionnelle selon laquelle la *Cité de Dieu* offre une vision pessimiste, offrant de libérer ses lecteurs de l'attachement mondain inapproprié, le but d'Augustin est de nous aider à voir la création, à voir la politique à nouveau. Il ne nous indique pas un avenir idéalisé où la politique terrestre sera libérée des contraintes de la vanité. Au lieu de cela, il nous montre que le monde est blessé et a besoin d'une guérison perpétuelle, démasquant ainsi les revendications illégitimes de la ville terrestre. La *Cité de Dieu* nous oblige à voir rationnellement au-delà des pièges de la ville terrestre et au mieux de nos capacités, à guérir nos communautés dans le moment présent. Ogle soutient que l'enseignement politique d'Augustin ne peut être réduit à une exhortation classique à la bonne citoyenneté parce qu'il n'est pas idéaliste, institutionnel, proto-moderne ou réaliste — c'est sacramentel. Augustin ne nous demande pas d'abandonner le monde, il nous exalte plutôt de travailler pour une paix terrestre, réalisée en *amor Dei*, nous offrant ainsi une fondation à partir de laquelle nous pouvons parvenir à une paix terrestre appropriée, centrée sur les besoins des êtres humains.

Ce livre est un ajout bienvenu aux études augustinienes. Il est très bien documenté et il offre une nouvelle perspective à la *Cité de Dieu*.

Jonathan I. VON KODAR
Chercheur indépendant

Camille RIQUIER, **Nous ne savons plus croire**. Paris, Perpignan, Groupe Elidia - Éditions Desclée de Brouwer, 2020, 240 p.

Camille Riquier, spécialiste de Bergson et vice-recteur à la recherche de l'Institut Catholique de Paris, propose aux théologiens et philosophes de la religion un essai qui saura plaire à plusieurs. Il y développe un modèle historique de la modernité occidentale qui dessine les rapports multiples entre la foi et le doute. Il postule que ces rapports ont été variables depuis la Réforme protestante, cheminant jusqu'à notre époque, un siècle qui fait preuve d'une réelle « impuissance à croire » (p. 9), et ce, autant pour les athées que pour les croyants. Afin de développer ce modèle, qui se veut « une contribution à une économie athéologique » (p. 228), il adopte une méthodologie qui interpelle divers penseurs, qu'il présente comme des « réflecteurs » de leur temps.

Dans l'introduction, Riquier présente ce qu'il entend par foi et doute. Pour l'enfant, la foi est naturellement inscrite dans sa naïveté et les adultes fondent pour lui un univers de croyances vraies. La crédulité l'emporte alors sur le questionnement qui remet en doute cette vérité de la croyance. En vieillissant, en oubliant l'enfant qu'il était, l'humain replace sa foi dans un doute qui réinterroge la vérité de sa croyance religieuse. Historiquement, la proximité de Dieu des temps anciens a fait place à son absence, accompagnée de la montée de la sécularisation et de l'athéisme. L'humain de notre époque est cet être qui, étranger à son cœur, a oublié son temps d'enfance et qui a mis sa foi en veilleuse, conduisant au constat de l'impossibilité de croire.

Dans le premier chapitre, Riquier dresse le bilan de la situation de la foi à notre époque, où l'on parle largement du « retour du religieux » (p. 33) sans bien saisir ce que cela signifie. Cependant, cette situation rend bien le fait du désir de croire qui habite l'humain contemporain déchristianisé, voire athée, et vivant dans un monde globalisé aux croyances plurielles. C'est en distinguant trois sens au terme « croire » (créance, confiance et fidélité) que Riquier formule un cadre qui lui sert d'assise théorique tout au long de son essai. Ce sont ces trois sens de la croyance qui lui servent à explorer les rapports entre la foi et le doute depuis le XVI^e siècle.

Ce XVI^e siècle, pour Riquier, était un siècle de crédulité. C'est à Montaigne qu'il se réfère afin de montrer qu'à cette époque, « l'athéisme n'était pas une option envisageable » (p. 47). Il s'agit d'un siècle qui alliait une foi faible (fondée sur la créance) à un doute faible. On pouvait y croire, par exemple, aux sortilèges et le merveilleux se mêlait au terrifiant, justifiant notamment les guerres de religion et des persécutions de toutes sortes (sorcières, anabaptistes, etc.). L'époque d'Érasme et de Rabelais, où l'imagination régnait sur des âmes simples et peu éduquées, faisait preuve d'une « grande crédulité et [d']un savoir qui [était] hors de la portée des hommes » (p. 59).

Pour le XVII^e siècle, où une foi forte et un doute radical se sont manifestés, Riquier s'en remet à la pensée de Descartes, qui est parvenu à maintenir en équilibre le croire et la raison en utilisant la raison pour éclairer la foi dans une démarche méthodique cherchant à prouver des certitudes. Descartes, en faisant preuve d'un doute systématique, n'a pas pour autant abandonné la foi. Au contraire, manifestant une foi à la hauteur de ce doute, il a développé les assises de certitudes s'alimentant au solide roc de la raison, fondant ainsi les bases de la physique et de la pensée moderne, et ce, en « gard[ant] la foi dans sa propre raison » (p. 92) et en postulant que la foi et la raison ne peuvent se disloquer sans préjudice à l'une ou à l'autre.