

De la Cité de Dieu à la Terre du Milieu. Pour une lecture augustinienne de J. R. R. Tolkien

Anthony GLAISE¹
Université de Tours

« *Le Seigneur des Anneaux* est bien entendu une œuvre fondamentalement religieuse et catholique² » : cette affirmation de John Ronald Reuel Tolkien, extraite d'une lettre de 1953 adressée au jésuite Robert Murray, est bien connue. Cependant, l'auteur apporte à ce jugement une précision importante : « de manière inconsciente dans un premier temps, puis de manière consciente lorsque je l'ai retravaillée³ ». Ainsi, la place indéniable du catholicisme dans les œuvres du professeur d'Oxford est le résultat d'un double mouvement, celui qui résulte de l'innutrition profonde, et presque inconsciente, aux sources du christianisme⁴, puis celui de sa ressaisie par la raison critique. Se poser la question du rapport de Tolkien au christianisme revient donc à se poser la question du rapport à une culture, à un héritage dont Tolkien serait le dépositaire à la fois conscient et inconscient, et, par là même, à questionner les emprunts qu'il a pu faire à ce réservoir religieux, littéraire et symbolique. De ce point de vue, il nous a paru essentiel de chercher à situer l'œuvre tolkienienne par rapport à celui qui a, selon Michel Foucault, « littéralement bâti le christianisme tel qu'il a existé⁵ » : Augustin d'Hippone. Nous allons donc chercher à montrer que la théologie augustinienne est un héritage clairement mis en œuvre dans les romans de Tolkien en l'étudiant sous le prisme du déplacement. Nous verrons d'abord combien la thématique du mouvement dans l'espace et dans le temps est structurante tant chez l'Hipponate que chez l'Oxonien, pour ensuite envisager combien le déplacement physique et les mouvements de l'âme sont interdépendants chez l'un comme chez l'autre. Enfin, nous verrons que, dans ce voyage de l'âme et du corps, il existe une boussole dont les âmes sont privées à leur détriment : celle de la miséricorde et de la charité.

¹ L'auteur remercie chaleureusement son épouse Mélissa pour sa relecture attentive et ses précieuses observations.

² John Ronald Reuel Tolkien, *Lettres*, trad. Delphine Martin et Vincent Ferré, Paris, Christian Bourgois éditeur, 2005, p. 332.

³ *Ibid.*

⁴ Sur les rapports de Tolkien avec la religion, voir Léo Carruthers, *Tolkien et la religion. Comme une lampe invisible*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2016.

⁵ Propos de Michel Foucault extrait d'un entretien donné en 1984 et publié en 2014 dans le journal *Libération* : « Foucault : “Je veux savoir de quoi il s'agit” », *Libération*, 20 juin 2014 (cet entretien est disponible en ligne : https://www.liberation.fr/livres/2014/06/20/je-veux-savoir-de-quoi-il-s-agit_1046624/, page consulté le 31 janvier 2023). Pour une vision d'ensemble de la lecture foucauldienne de l'œuvre augustinienne, voir Ákos Cseke, « Foucault lecteur de saint Augustin », *Materiali foucaultiani*, vol. VII, n^{os} 13-14, 2018, p. 253-272.

Deux voyages dans le temps et l'espace

Tolkien et Augustin ont tous deux cherché à inscrire leur réflexion dans un déplacement permanent qui leur permet d'acquérir une forme de surplomb : c'est particulièrement sensible lorsqu'on étudie leur traitement du cadre spatio-temporel.

De ce point de vue, l'œuvre d'Augustin la plus ambitieuse est *La Cité de Dieu* : en cherchant à envisager l'Histoire de ses origines à ses fins eschatologiques, l'évêque d'Hippone poursuit un double objectif. D'abord, un objectif apologétique, comme il l'explique lui-même au dédicataire de son œuvre, Marcellinus : « Oui, la cité de Dieu : c'est elle qu'à ta demande, Marcellinus, mon bien cher fils, j'avais promis de défendre dans cet ouvrage contre ceux qui à son fondateur préfèrent leurs dieux⁶. » Augustin souligne ici clairement les sollicitations extérieures qui ont fait naître ce projet titanesque qui lui permet ainsi de définir dans un cadre universel les spécificités du regard chrétien sur le temps et l'Histoire.

Néanmoins, il donne aussi à son ouvrage une portée catéchétique : en voulant réfuter ses adversaires, il cherche à s'adresser aux chrétiens et à leur fournir les outils intellectuels pour envisager leur temps (et l'Histoire toute entière) à la lumière de l'Écriture. Cela le conduit à postuler l'existence de deux espaces dont la différence serait irréductible : « la très glorieuse cité de Dieu, en exil dans le cours des âges, mêlée aux impies, "vivant de la foi" » et « la cité terrestre » dont viennent « les adversaires contre qui [il a] à défendre la cité de Dieu⁷ ». Le monde se trouve ainsi partagé entre deux espaces à la fois distincts et entremêlés⁸, ce qui permet à Augustin de présenter la vie humaine comme un long voyage dans l'espace et dans le temps⁹. C'est du moins ce que l'on peut tirer par exemple d'une lettre à Marcellinus, dans laquelle l'évêque d'Hippone explique les raisons qui doivent soutenir l'action du chrétien en ce monde. Il y use du thème du déplacement dans l'espace comme d'un trait d'union entre deux temps, celui de la vie bonne en ce monde et celui de la béatitude éternelle à la fin des temps :

Ce n'est pas seulement à cause de cette vie, qu'il faut mener de la manière la plus honnête possible, ni même à cause de la très grande harmonie de la société de la cité terrestre ; mais c'est aussi afin d'obtenir le salut éternel, afin d'arriver à la céleste et divine république d'un peuple qui durera éternellement, et dont nous devenons les concitoyens par la foi, l'espérance et la charité. Tant que nous cheminerons en cette vie, nous supporterons, si nous ne pouvons pas les ramener, ceux qui veulent soutenir la république par l'impunité des vices¹⁰.

D'une certaine manière, Augustin privilégie l'action des hommes sur la terre au pur écoulement du temps : il y cherche ce qui peut motiver l'action, et donc le mouvement vers la Jérusalem céleste qui est l'objet de tous ses vœux. Ainsi, l'espace du déplacement et l'espace du temps se trouve mêlés, l'Histoire est l'histoire d'un parcours, du pèlerinage

⁶ Augustin, *Cité de Dieu*, I, 1 (Augustin, *La Cité de Dieu. Œuvres II*, trad. Lucien Jerphagnon et al., Paris, Gallimard, 2000, p. 3).

⁷ *Ibid.* Nous renvoyons sur ce point à Patrice Cambronne, *Saint Augustin. Un voyage au cœur du temps. 2. Le Temps des Commencements*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 50-55.

⁸ Augustin, *Cité de Dieu*, I, 35 (éd. citée, p. 46) : « Qu'elle [*i.e.* la cité de Dieu] ne perde surtout pas de vue que parmi ses adversaires se cachent de futurs concitoyens. [...] De même, aussi longtemps qu'elle chemine en ce monde, la cité de Dieu inclut-elle au nombre des siens des gens qui prennent part avec elle à ses mystères, et n'auront point part avec elle à la destinée des saints. [...] En ce monde, elles avancent ensemble, les deux cités, enchevêtrées l'une dans l'autre jusqu'à ce que le Jugement dernier survienne et les sépare ».

⁹ La thématique du chemin et du cheminement est fréquente dans le Nouveau Testament, et tout particulièrement dans les épîtres de Paul (voir par exemple 1 Co 12, 31, Col 2, 6 ou 1 Th 4, 1).

¹⁰ Augustin, *Lettres*, CXXXVIII, 17 (Augustin, *Œuvres complètes*, trad. Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx, Bar-Le-Duc, L. Guérin & Cie, 1864, tome II, p. 293 ; traduction légèrement modifiée).

du genre humain¹¹. C'est pour cela que la « Cité de Dieu », loin d'être reléguée dans un lointain eschatologique, est présentée comme perpétuellement présente, même si c'est de manière imparfaite. Les « deux cités¹² », lieux circonscrits, aux frontières souvent mouvantes, se dilatent pour devenir, au sens le plus textile du terme, des trames de l'Histoire universelle. Ces trames conduisent ainsi vers la fin des temps, qui verra apparaître une nouvelle étape, qui verra la fin de la division et le retour de la paix :

Ce septième âge sera notre sabbat, qui ne se terminera pas sur un soir, mais sur un dimanche, comme un huitième jour éternel, jour consacré par la résurrection du Christ, et qui préfigure non seulement le repos éternel de l'esprit, mais celui du corps. Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons¹³.

L'alternance du jour et de la nuit prendra fin, l'espace divisé entre les deux cités et le temps découpé en âges¹⁴ seront à jamais abolis.

Cette perméabilité du temps et de l'espace est aussi perceptible chez Tolkien. Alors que l'état de béatitude parfaite caractérisé par la suspension du temps et l'abolition de l'espace semble relever chez Augustin de la promesse eschatologique, Tolkien semble le renvoyer à un passé mythique qui aurait survécu en un espace éloigné de la Terre du Milieu, l'inscrivant dans la trame même du monde qu'il décrit. C'est du moins ce que l'on peut comprendre de la fin du *Seigneur des Anneaux*. Il fait ainsi s'embarquer le Hobbit Frodon, une fois sa quête accomplie, vers l'Ouest, là où se trouve le royaume des *Valar*, divinités secondaires du légendaire tolkienien¹⁵. La description de son départ laisse en effet penser qu'il quitte la Terre du Milieu pour une autre contrée qui serait à la fois proche et éloignée de la Terre du Milieu, proche parce qu'elle lui coexiste et éloignée parce qu'une mer les sépare :

Frodon embrassa alors Merry et Pippin, et en dernier Sam, puis il monta à bord ; les voiles furent hissées, le vent souffla, et, lentement, le navire s'en fut en glissant dans le long estuaire gris. [...] Et le navire sortit en Haute Mer et passa vers l'ouest, jusqu'à ce qu'enfin, par une nuit pluvieuse, Frodon sentît dans l'air une douce fragrance et entendît flotter sur l'eau un son de chants [...]. Et il vit des rivages blancs et, au-delà, un lointain pays verdoyant¹⁶.

En faisant cohabiter le royaume des *Valar*, espace hors du temps et au-delà des mers, et la Terre du Milieu, marquée par le Mal et l'écoulement du temps, Tolkien installe un contraste géographique entre une survivance du temps des origines et l'espace dans lequel évoluent les personnages du *Seigneur des anneaux*¹⁷ et mêle ainsi le temps et l'espace¹⁸.

Augustin et Tolkien, par leur volonté d'embrasser la totalité de l'espace et du temps, cherchent à donner à leur entreprise une portée à la fois métaphysique et totalisante.

¹¹ Mariette Canévet, « Les *Confessions* de saint Augustin : un voyage spirituel », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 87/3, 2003, p. 549-556.

¹² Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, 28 (éd. citée, p. 594).

¹³ Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, 30 (éd. citée, p. 1091).

¹⁴ Sur la division de l'Histoire en âges, nous renvoyons à ce qu'en dit Augustin en *De catechizandis rudibus*, XXII, 39 (Augustin, *Philosophie, catéchèse, polémique. Œuvres III*, trad. Lucien Jerphagnon et al., Paris, Gallimard, 2002, p. 200-201).

¹⁵ Sur ce point, voir Maxime Priou, « Ainur, Valar et Maiar » dans *Dictionnaire Tolkien*, dir. Vincent Ferré, Paris, Bragelonne, 2019, vol. I, p. 45-49.

¹⁶ John Ronald Reuel Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux*, VI, 9 (John Ronald Reuel Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux. 3. Le Retour du Roi*, trad. Francis Ledoux, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1973, p. 488).

¹⁷ Tolkien n'a eu de cesse de donner une consistance à la fois mythique et historique à son œuvre : nous renvoyons sur ce point à Vincent Ferré, *Tolkien : sur les rivages de la Terre du milieu*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 2001, p. 103-106.

¹⁸ Les rapports du temps et de l'espace chez Tolkien ont été précisément étudiés dans Isabelle Pantin, *Tolkien et ses légendes*, Paris, CNRS éditions, 2009, p. 74-81.

Cependant, en donnant la part belle au déplacement, au glissement, au voyage¹⁹, l'un et l'autre ont évité l'écueil qui guette toute pensée totalisante : celui de la totalité statique, de l'immobilité hiératique coupée du dynamisme du réel²⁰. En effet, le déplacement n'est pas uniquement spatial, mais il se produit aussi dans l'intériorité des personnages, produisant ainsi un effet de dynamisme généralisé qui évite la sclérose.

Mouvements du corps, mouvements de l'âme

Si Augustin et Tolkien ont ainsi cherché à envisager le monde, ils ont aussi considéré l'homme dans sa totalité en étudiant tout particulièrement la perméabilité entre les mouvements des corps et ceux de l'âme par l'intermédiaire des sens.

De ce point de vue, la lecture du *Hobbit* et du *Seigneur des Anneaux* ne peut faire l'économie d'une étude précise du légendaire tolkienien, tel qu'il a été fixé très tôt par Tolkien, avant même la rédaction de son *Silmarillion*²¹, qui expose les premiers temps de l'histoire du monde et de ce qui allait devenir la Terre du Milieu. Dans ce légendaire, la morale tolkienienne se fonde avant tout sur la totale liberté donnée aux hommes par Eru Ilúvatar, l'équivalent du Dieu chrétien, liberté corrélée avec la finitude de la vie :

Cette liberté accordée aux Humains ne fait qu'un avec le fait qu'ils ne passent que peu de temps à vivre sur ce monde, sans y être attachés, et qu'ensuite ils s'en vont vers un lieu inconnu des Elfes, alors que ceux-ci restent et resteront jusqu'à la fin des Temps²².

C'est dans cet espace de liberté (envisagé ici comme lieu de vie et de passage) que le Mal survient. Sa première manifestation suit de près la Création : Ilúvatar veut faire jouer à l'ensemble des *Ainur*, les divinités inférieures, un thème musical qui sera la base d'« une Grande Musique²³ ». Et il ajoute : « Comme j'ai doué chacun de vous de la Flamme Immortelle, vous allez pouvoir faire preuve de vos dons, chacun jouant s'il le veut de son habileté et de son talent pour embellir et glorifier ce thème²⁴. » Mais un seul parmi les *Ainur* ne voulut pas entrer dans cette harmonie : « Il vint au cœur de Melkor d'y mêler des thèmes venus de ses propres pensées et qui ne s'accordaient pas au thème d'Ilúvatar. De cette manière il cherchait à augmenter la puissance et la gloire de sa propre partie²⁵. » Comme nous pouvons le voir, c'est ici la sollicitation des sens par la musique qui conduit Melkor sur le chemin de l'orgueil, et partant, sur celui de la désobéissance. L'exclusion physique du chœur des *Ainur* correspond ainsi aux mouvements de l'âme de Melkor, qui s'est lui-même exclu de cet ensemble harmonieux.

¹⁹ Sur le thème littéraire du voyage, nous renvoyons à Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berne, Francke Verlag, 1961, p. 138-141.

²⁰ Nous pouvons ainsi songer aux critiques de Kierkegaard contre la philosophie de Hegel, critiques ainsi résumées par Denis de Rougemont : « Hegel a tout objectivé : l'esprit, l'histoire, la dialectique, finalement, l'homme lui-même à ses propres yeux. Il a voulu chasser du monde le paradoxe et le scandale du solitaire plus grand que tous. Il a voulu que tout s'explique, que tout s'implique, c'est-à-dire qu'il a voulu bannir la possibilité scandaleuse des actes libres de la Providence. » (Denis de Rougemont, « Nécessité de Kierkegaard », *Foi et vie*, 64, 1934, p. 605-620 ; la citation est tirée de la page 615).

²¹ Si le *Silmarillion* a en effet été publié de manière posthume en 1977, bien après *Le Hobbit* et *Le Seigneur des Anneaux*, il a pourtant occupé J. R. R. Tolkien dès les années 1920. Sur ce point, nous renvoyons à la présentation faite par Anthony Tolkien du *Lai des Enfants de Húrin* dans John Ronald Reuel Tolkien, *Les Lais du Beleriand*, trad. Elen Riot et Daniel Lauzon, Paris, Christian Bourgois éditeur, 2006, p. 13.

²² John Ronald Reuel Tolkien, *Silmarillion*, I (John Ronald Reuel Tolkien, *Le Silmarillion*, trad. Pierre Alien, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1978, p. 49).

²³ *Ibid.* (éd. citée, p. 13).

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* (éd. citée, p. 14).

Cette place fondatrice de l'orgueil rappelle clairement l'anthropologie augustinienne, qui en fait la source de tous les péchés, comme on peut le lire, par exemple, dans *La Cité de Dieu* :

Or quel a pu être le commencement de la volonté mauvaise, sinon l'orgueil ? Car « l'orgueil est le commencement de tout péché » (Sir 10, 13). Et qu'est donc l'orgueil sinon l'appétit pour une grandeur perverse ? Car c'est bien une grandeur perverse que d'abandonner le principe auquel l'âme doit s'attacher pour se faire en quelque sorte son propre principe. Et cela se produit lorsqu'on se complaît trop en soi-même²⁶.

Augustin, tout comme Tolkien, envisage l'orgueil en termes de déplacement : c'est en s'excluant du cœur, c'est en s'éloignant de Dieu que l'âme tombe dans le Mal. À partir de là, toute forme de mal peut se concevoir comme une forme de déviance, de détournement du thème original du monde, pour reprendre la métaphore musicale mise en place par Tolkien.

Cette déviance, tant chez Tolkien que chez Augustin, s'appuie sur les sens, qui font comme sortir l'âme d'elle-même. Pour l'Hippionate, ce sont eux qui font naître le désir²⁷, comme il l'indique dans le *De mendacio* : « Quant au désir, il se définit justement comme un appétit de l'âme qui fait préférer les biens temporels aux biens spirituels²⁸. » L'œuvre entière de Tolkien semble être une illustration de cette définition augustinienne du désir : en faisant d'objets exceptionnels (l'Anneau unique, les *Silmarils*) le centre de toutes les tentations, le désir s'incarne et peut clairement se manifester. De ce point de vue, on peut citer l'exemple de Thingol, roi des Elfes de Beleriand, auquel les fils de Feänor, créateur des *Silmarils* (les bijoux qui contiennent la lumière primordiale²⁹), demandent de rendre le *Silmaril* que lui, Thingol, possède : « Chaque fois qu'il regardait le *Silmaril*, son désir grandissait de le garder toujours, car tel était le pouvoir du joyau³⁰. » L'attrait de Thingol pour le *Silmaril* vient donc de l'extérieur, du « pouvoir du joyau » lui-même³¹, et vient enraciner le désir dans l'âme de celui qui le possède au mépris de la paix et de la justice : nous voici revenus à la définition du *De mendacio*.

Nous pouvons néanmoins aller plus loin dans le rapprochement avec Augustin. En effet, il nous faut constater que les querelles autour de ces objets viennent toujours d'une utilisation viciée de ces mêmes objets : alors qu'ils devaient assurer l'harmonie et la

²⁶ Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, 13 (éd. citée, p. 572).

²⁷ La question du désir chez Augustin est en effet largement étudiée : nous pouvons renvoyer à François-Joseph Thonnard, « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », *Recherches augustinienes*, vol. 3, 1965, p. 59-105 ou, plus récemment, à Michael J. Thate, « Augustine and the Economics of Libido », dans Markus Vinzent (dir.), *Studia Patristica XCVIII. Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015. Volume 24 : St Augustine and his Opponents*, Louvain, Peeters, 2017, p. 23-50.

²⁸ Augustin, *De mendacio*, VII, 10 (Augustin, *Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques. Œuvres I*, trad. Lucien Jerphagnon et al., Paris, Gallimard, 1998, p. 745). Nous pouvons prolonger cette définition par l'illustration qu'en donne Augustin dans les *Confessions* : « Vêtements, chaussures, vases, articles de tout genre, tableaux et sculptures variées, tous objets n'ayant plus rien à voir avec la nécessité, la juste mesure ou une quelconque signification religieuse, voilà les innombrables séductions dont les hommes, par les divers arts et métiers, ont surchargé nos regards ! Ils s'attachent, dehors, à l'ouvrage de leurs mains ; ils oublient, au-dedans, celui dont ils sont l'ouvrage, et détruisent en eux son ouvrage. » (*Confessions*, X, 34, 53 [éd. citée, p. 1016]).

²⁹ Voir Emeric Moriau, « Silmarils », dans *Dictionnaire Tolkien, op. cit.*, p. 354-356.

³⁰ J. R. R. Tolkien, *Silmarillion*, XX (éd. citée, p. 249).

³¹ Nous pouvons ajouter que ce désir revient à posséder une parcelle d'un passé perdu, puisque les *Silmarils* contiennent la lumière des Arbres primordiaux détruits par Sauron. Nous renvoyons sur ce point à J. R. R. Tolkien, *Silmarillion*, VII (éd. citée, p. 82-90).

concorde, ils en viennent à servir l'orgueil et le pouvoir sans partage³². Pour illustrer ce point, nous pouvons nous appuyer sur un objet secondaire, mais déterminant : le *palantír*³³. Cet objet, sorte de boule de cristal, permet de voir des lieux distants dans l'espace et le temps et de dialoguer avec d'autres personnes munies d'un autre *palantír*. Il sert ainsi de moyen de communication entre Sauron, lieutenant et successeur de Melkor, et Saroumane, le plus puissant des *Istari*, groupe de magiciens dont Gandalf fait aussi partie. C'est d'ailleurs ce dernier qui déplore l'usage que Sauron fait du *palantír* :

Peut-être Fëanor travaille-t-il [les *palantíri*] en personne, en un temps si ancien que l'on ne peut mesurer en années. Mais il n'est rien que Sauron ne puisse appliquer à de mauvais usages. Hélas pour Saroumane ! Ce fut la cause de sa chute, comme je le vois à présent³⁴.

Ainsi, voici un objet qui, détourné de sa fonction première, devient un instrument de pouvoir dans les mains d'un être, Sauron, qui a décidé de faire le mal. Le Mal devient ainsi, comme l'écrit Étienne Gilson, une « corruption de l'une ou l'autre de ces perfections dans la nature qui les possède³⁵ » : le monde matériel n'est mauvais que parce qu'il est corrompu³⁶. Autrement dit, si le monde est mauvais, ce n'est que parce que le Mal s'y est ajouté, que le Mal n'est pas consubstantiel au monde. Il n'est qu'à lire les propos d'Elrond, présenté par Tolkien comme une figure typique de la sagesse :

Si l'un quelconque des Sages abattait à l'aide de cet Anneau le Seigneur de Mordor [Sauron] en se servant de ses propres artifices, il s'établirait sur le trône de Sauron, et un nouveau Seigneur Ténébreux apparaîtrait. Et c'est encore une raison pour la destruction de l'Anneau ; tant qu'il sera en ce monde, il représentera un danger même pour les Sages. Car rien n'est mauvais au début. Même Sauron ne l'était pas³⁷.

Ce dernier propos, inouï pour qui lit trop vite *Le Seigneur des Anneaux*, nous montre clairement que, pour Tolkien (comme pour Augustin d'ailleurs), l'intérieur et l'extérieur sont inextricablement liés : la « citadelle intérieure³⁸ » chère aux stoïciens n'existe pas. Loin de faire de Sauron l'incarnation du Mal absolu, sans rémission possible, Tolkien lui laisse au contraire une part, pour ainsi dire, d'humanité : plus que le Mal, Sauron incarne une liberté qui s'abandonne à son désir dans « un mouvement de l'âme volontaire³⁹ », comme l'écrit Augustin dans le *De libero arbitrio*. Ainsi, si la notion de déviance semble d'une importance capitale dans la théologie augustinienne et dans la construction légendaire de Tolkien, l'un comme l'autre ne laisse pas les mauvais penchants l'emporter.

³² Augustin n'a de cesse de répéter combien l'orgueil et l'éloignement de Dieu a pour origine un « acte de "privatisation" » du savoir ou de la richesse. Nous empruntons cette expression (« *act of "privatization"* ») à Peter Brown, *Through the Eye of a Needle*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 181.

³³ Sur cet objet et sa signification, nous renvoyons à Craig A. Boyd, « Augustine, Aquinas and Tolkien: Three Catholic Views on *Curiositas* », *The Heythrop Journal*, 61/2, 2020, p. 222-233.

³⁴ John Ronald Reuel Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux*, III, 11 (John Ronald Reuel Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux. 2. Les Deux Tours*, trad. Francis Ledoux, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1972, p. 326).

³⁵ Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987, p. 186. Nous pouvons aussi renvoyer au *De natura boni*, IV et VI et aux commentaires de J.-F. Thonnard, art. cité, p. 103.

³⁶ Cette position est à compléter par l'affirmation de la bonté intrinsèque de la chair en *Cité de Dieu*, XIV, 5 (éd. citée, p. 554) : « Il n'est donc pas nécessaire pour nos péchés et pour nos vices d'accuser la nature de la chair en faisant injure au créateur, car la chair est bonne dans son genre et dans son ordre. Mais désertier le Créateur qui est bon pour vivre selon une créature, elle aussi bonne, n'est pas un bien, soit qu'on choisisse de vivre selon la chair, soit selon l'âme, soit selon l'homme dans son entier, qui consiste en chair et en âme (d'où le fait qu'on peut le désigner à la fois par le nom de l'âme seule et par celui de la chair seule). »

³⁷ John Ronald Reuel Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux*, II, 2 (John Ronald Reuel Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux. 1. La Communauté de l'Anneau*, trad. Francis Ledoux, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1972, p. 459-460).

³⁸ Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 2004.

³⁹ Augustin, *De libero arbitrio*, III, 2 (Augustin, *Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques*, éd. citée, p. 492).

Dans le voyage que constitue à leurs yeux la vie humaine, il est un antidote aux mauvaises sollicitations de l'extérieur : la miséricorde, qui se déploie tant dans la Cité de Dieu qu'en Terre du Milieu.

La miséricorde comme boussole

Contre toutes les apparences, le pessimisme anthropologique exprimé par nos deux auteurs ne conduit pas au nihilisme et au désespoir, mais contribue d'une certaine manière à la consolidation d'un message de foi.

Chez Augustin, cet optimisme est naturel : il considère le sacrifice du Christ sur la Croix comme la marque irrécusable de l'amour de Dieu pour Ses créatures et donc de la possibilité d'un avenir radieux, malgré un présent marqué par la lutte et le combat. Les adversaires du jour sont ainsi ceux qui n'ont pas pris la bonne direction, qui se sont éloignés de Dieu, et donc de leur destination naturelle : « ils se sont fourvoyés dans leurs pensées et leur cœur insensé a été obscurci⁴⁰. » Pourtant, même ceux qui s'opposent le plus farouchement à Dieu ne sont pas totalement perdus. En une image qui n'est pas sans rappeler la « Grande Musique » originelle de la mythologie tolkienienne, Augustin écrit ainsi :

La Providence divine, qui a créé et gouverné toutes choses, fait en sorte que même une âme pécheresse et accablée de peines est régie par des harmonies et en crée jusque dans les bas-fonds de la corruption de la chair. Certes ces harmonies peuvent être de moins en moins belles ; mais elles ne peuvent totalement manquer de bonté. Or Dieu, souverainement bon et souverainement juste, n'est hostile à aucune beauté, qu'elle soit l'œuvre ou de la damnation de l'âme, ou de son retour à Dieu, ou de sa persévérance⁴¹.

La Providence laisse donc à chacun, du fait même de sa liberté, la possibilité de reprendre le bon chemin, de se remettre à l'unisson avec le chœur de ceux qui sont restés fidèles. Pour cela, un seul remède existe : « De même que la convoitise est la racine de tous les maux, la charité est la racine de tous les biens⁴². »

L'action de la charité s'étend aussi à la Terre du Milieu : Tolkien a en effet donné à la charité, particulièrement sous la forme de la miséricorde et de la pitié, une place telle qu'elle en vient à être une actrice à part entière du destin des personnages. Certains trouvent ainsi une forme de rédemption dans la miséricorde, alors que d'autres, enfermés dans leur orgueil et dans leur désir, s'en trouvent irrémédiablement éloignés.

Pour illustrer ce point, nous allons exposer rapidement deux trajectoires diamétralement opposées. Nous allons d'abord étudier le destin de Denethor, Intendant souverain du royaume du Gondor, qui attend encore le retour de son roi légitime. Lors de sa première apparition dans *Le Retour du Roi*, il semble être un excellent Intendant, sage et expérimenté. Pourtant, cette image *a priori* positive se désagrège lentement pour définitivement disparaître lors de la dernière apparition du personnage. Alors que la capitale du Gondor, Minas Tirith, est assiégée par les armées de Sauron, Denethor exprime son souhait de remplacer le roi légitime (qui doit venir) et de s'accaparer le pouvoir, accusant du même coup Gandalf, qui veut aider le Gondor, de duplicité : « Ainsi donc, de la main gauche tu voudrais user de moi un petit moment comme bouclier contre

⁴⁰ Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, 28 (éd. citée, p. 594).

⁴¹ Augustin, *De musica*, VI, 16, 56 (Augustin, *Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques*, éd. citée, p. 727).

⁴² Augustin, *Enarrationes in Psalmum XC*, I, 8 (traduction personnelle).

le Mordor, et de la droite amener le Rôdeur du Nord [*i. e.* Aragorn, qui va s'avérer être le roi légitime du Gondor] pour me supplanter⁴³. »

On apprend néanmoins que cet orgueil de Denethor ne serait rien sans l'usage du *palantír* : c'est en effet par ce biais que Denethor a pris connaissance de la puissance de Sauron et qu'il a été abusé par ce dernier, qui lui a inspiré peur et désespoir :

Non, j'en ai vu plus que tu ne le sais, Fou Gris. Car ton espoir n'est qu'ignorance. Va donc et peine à guérir ! Sors combattre ! Vanité ! [...] Mais contre le Pouvoir qui se lève maintenant, il n'est pas de victoire. [...] L'Ouest a failli. Il est temps de partir pour quiconque ne veut pas être esclave⁴⁴.

En réalité, Sauron s'est servi de cet objet pour manipuler Denethor, qui a eu l'audace de vouloir accroître son savoir en regardant dans le *palantír* conservé à Minas Tirith, ce que personne n'avait tenté avant lui. Cette audace lui est donc fatale, puisque c'est par son regard indiscret et son désir effréné de savoir qu'il précipite sa perte. Tolkien rejoint ici une nouvelle fois Augustin, qui écrit à propos de la *libido sciendi* dans les *Confessions* : « Comme elle vise au savoir, et que les yeux sont les agents sensoriels essentiels pour la connaissance, l'oracle divin a nommé cette convoitise concupiscence des yeux⁴⁵. »

Cependant, si la destinée de Denethor illustre le dévoiement de la sagesse et son éloignement de toute miséricorde pour son prochain, il est un autre personnage qui illustre le parcours exactement inverse : celui de Gollum, qui possédait l'Anneau unique avant Bilbo. Pourtant, lorsqu'il surgit de son marais dans *Le Hobbit*, il ne peut que susciter mépris et dégoût chez le lecteur :

Là, dans les profondeurs de l'eau sombre, vivait le vieux Gollum, une petite créature visqueuse. [...] C'était Gollum : noir comme les ténèbres, hormis deux grands yeux ronds qui luisaient dans son visage émacié. [...] Il aimait la viande. Celle des gobelins lui plaisait, quand il en trouvait ; mais il s'assurait de n'être jamais découvert. Il se contentait de les étrangler par derrière⁴⁶.

Malgré cette apparence disgracieuse et cette lâcheté manifeste, Frodon et Sam acceptent Gollum comme guide vers le Mordor, vers la Montagne du Destin, là où doit être détruit l'Anneau. Pourtant, le lecteur n'est pas dupe : Gollum veut clairement récupérer ce qu'il considère comme son bien, l'Anneau, quitte à se débarrasser des deux Hobbits. Néanmoins, il se souvient de l'avertissement que Gandalf donne à Frodon, alors que ce dernier souhaite la mort de Gollum, comme celle d'un être nuisible :

Ne soyez pas trop prompt à dispenser la mort en jugement. Car même les très sages ne peuvent voir toutes les fins. Je n'ai pas grand espoir de la guérison de Gollum avant sa mort, mais il y a tout de même une chance. Et il est lié au sort de l'Anneau. Mon cœur me dit qu'il a encore un rôle à jouer, en bien ou en mal, avant la fin⁴⁷.

Frodon écoutera Gandalf et la suite lui donnera raison : tout au long de sa quête, Frodon ne cesse d'éprouver de la pitié pour cet être malheureux et cherche toujours à le protéger contre Sam qui veut s'en débarrasser ou contre Faramir, le fils de Denethor. Arrivé à la Montagne du Destin, Frodon sera tenté de conserver l'Anneau pour lui et de ne pas le détruire, mais Gollum choisit ce moment pour tenter de le lui arracher, s'en

⁴³ John Ronald Reuel Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux*, V, 7 (J. R. R. Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux*, 3. *Le Retour du Roi*, éd. citée, p. 197).

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Augustin, *Confessions*, X, 35, 54 (Augustin, *Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques*, éd. citée, p. 1017).

⁴⁶ John Ronald Reuel Tolkien, *Le Hobbit*, V (John Ronald Reuel Tolkien, *Le Hobbit*, trad. Daniel Lauzon, Paris, Le Livre de poche, 2012, p. 104-105).

⁴⁷ John Ronald Reuel Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux*, I, 2 (J. R. R. Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux*, 1. *La Communauté de l'Anneau*, éd. citée, p. 111).

empare et fait une chute fatale dans le gouffre de la montagne, détruisant l'Anneau avec lui. Contre toute attente, si Gollum avait été tué avant cette ultime faiblesse de Frodon, la quête entreprise par ce dernier n'aurait sans doute pas trouvé son achèvement : sa cupidité a ainsi été l'instrument du Bien. En cela, Gollum semble incarner ce propos d'Augustin qui, dans le livre III du *De libero arbitrio*, légitime l'existence de chaque créature, même de la plus méprisable : « L'ordre des créatures, de la plus haute jusqu'à la plus basse, a des degrés descendants si justes que c'est par malveillance que l'on dit : "Celle-ci n'aurait pas dû être" et que c'est aussi par malveillance que l'on dit : "Celle-ci aurait dû être telle"⁴⁸. »

La perfection de la Création se manifeste jusque dans ce qui en semble le plus éloigné : en faisant de Gollum la victime de sa cupidité et le bénéficiaire de la pitié de Frodon, Tolkien montre bien qu'il s'inscrit dans le sillage augustinien : si l'existence du Mal peut sembler un scandale, elle peut aussi avoir un effet bénéfique dans les projets de la Providence. Si cette dernière semble absente du monde créé par Tolkien, on peut pourtant voir à certains moments une sorte de théodicée qui expliquerait la présence du Mal, comme cette pensée de Sam alors qu'il marche dans le Mordor, dans le royaume même du Mal : « L'Ombre n'était qu'une petite chose transitoire⁴⁹. » Le Mal contribue ainsi paradoxalement à un certain équilibre du monde⁵⁰ : il est destiné à passer et à laisser la place à la lumière⁵¹.

Dans cette étude, nous avons cherché à poser les jalons d'une lecture augustinienne de l'œuvre de J. R. R. Tolkien. Elle peut s'opérer à trois niveaux. D'abord, Tolkien et Augustin ont cherché à rendre compte, chacun selon son *medium* propre (la fiction pour le premier, la théologie et la philosophie pour le second), d'une certaine vision du monde qui se caractérise d'abord par une importance du mouvement. Pour cette raison, chacun a donné à la thématique du voyage une force toute particulière, qu'elle prenne la forme d'une quête épique ou d'un long pèlerinage. Ensuite, ces deux auteurs ont conduit leurs lecteurs dans un voyage dans les méandres de l'âme et en ont montré les mouvements, parfois contradictoires. Enfin, ils ont tempéré leur anthropologie pessimiste par une lueur d'espoir en donnant une place déterminante à la miséricorde et à la pitié, capable de donner son prix à la plus basse des créatures. Par leurs œuvres, Tolkien et Augustin nous donnent à voir des trajectoires censées faire écho à ce qui peut arriver à chaque âme qui chemine sur la terre. L'un et l'autre porte ainsi un message fort dont chaque lecteur peut tirer parti dans sa vie intérieure et dans la construction de son propre voyage.

⁴⁸ Augustin, *De libero arbitrio*, III, 24, 72 (Augustin, *Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques*, éd. citée, p. 510).

⁴⁹ John Ronald Reuel Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux*, VI, 2 (J. R. R. Tolkien, *Le Seigneur des Anneaux. 3. Le Retour du Roi*, éd. citée, p. 309).

⁵⁰ Dans son essai *Sur les contes de fées (On Fairy Tales)*, Tolkien théorise le concept d'eucatastrophe : alors que le Mal semble sur le point de définitivement l'emporter, un événement inattendu renverse cet avantage et permet la victoire finale (mais peut-être temporaire) du Bien (John Ronald Reuel Tolkien, *The Monsters and the Critics and other Essays*, Londres, HarperCollins, 2007, p. 109-161 ; on trouve la définition de l'eucatastrophe à la page 153). En cela, la mort de Gollum relève bien de l'eucatastrophe.

⁵¹ On retrouve également chez Augustin cette tension entre un pessimisme face à un monde dominé par le Mal et un optimisme eschatologique : voir à ce propos J.-F. Thonnard, art. cité, p. 98-99.