

## 2. LIVRE VI : LES DIEUX DE LA CITÉ ET LA FÉLICITÉ ÉTERNELLE.

« Si l'on estime que je n'ai pas suffisamment exposé la nécessité de rejeter la théologie civile, qu'on lise attentivement le livre suivant, destiné à compléter celui-ci ». Cette phrase qui conclut le livre VI nous invite à étudier ensemble les livres VI et VII. C'est ce que nous ferons, mais en deux séances, en nous limitant aujourd'hui au livre VI.

Ces deux livres sont dans le prolongement des livres IV et V qui montraient en quoi les dieux de Rome avaient été incapables, non seulement de protéger la Ville contre Alaric en 410, événement qui fut le point de départ de la rédaction de *La Cité de Dieu*, mais déjà, bien avant et pour les mêmes raisons, de lui donner un empire et de l'accroître.

C'est ainsi qu'Augustin contre-attaquait les accusateurs des « temps chrétiens » et il va poursuivre sa contre-offensive. Après la question soulevée par le sac de Rome, ce sera celle de la félicité éternelle, pour l'obtention de laquelle les dieux de la cité ne sont pas mieux placés qu'ils ne l'étaient pour assurer la sécurité et la prospérité de la Ville. En effet, cette félicité, parce qu'elle est éternelle, ne peut être attendue que de la vraie religion et non de la superstition dont la religion romaine fournit un exemple particulièrement éclatant.

Nous avons là un important changement de perspective, et ce changement permet à Augustin de réaliser un projet qui mûrissait en lui depuis plus de vingt ans, quand vers 390, avant son ordination presbytérale, il composait le traité *De la vraie religion* pour son ami Romanianus.<sup>1</sup>

Mais, pour entrer dans ce nouveau débat, il faut être philosophe, ou du moins avoir déjà admis les raisons de croire en l'immortalité de l'âme, puisque la question est seulement de savoir ici *comment* s'assurer la félicité éternelle dans l'autre vie. Ce qui n'est plus du tout notre situation, nous qui avons plutôt à rendre raison de notre croyance à l'immortalité et à une félicité éternelle. D'où, deux remarques préalables, pour nous préparer à lire ce livre VI.

### 1. À propos de la vie qui doit suivre la mort

« Nous croyons à la vie éternelle », disons-nous dans le *Credo* – non sans y rajouter « la résurrection de la chair », qui ne sera pas ici prise en considération – et cet article de foi s'appuie sur de nombreuses paroles de Jésus.

Mais comment rendre raison de cette autre vie à ceux qui n'y croient pas ?

On peut partir de la phrase de Marx qui contient la fameuse formule présentant la religion comme l'*opium du peuple*, l'une des grandes références de l'athéisme de notre temps :

La misère religieuse est, tout à la fois, l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple<sup>2</sup>.

La religion n'est sans doute pas la bonne réponse pour Marx qui veut changer le monde, mais il constate que les hommes se savent mortels et qu'ils ne veulent pas mourir. Et, de fait, quand ils voient dans la mort, qu'ils décident de se donner, ou se résignent à attendre, le moyen c'en finir, c'est encore au nom de la vie qu'ils protestent contre ce qui n'en est plus une !

Mais à côté de cette protestation il y a une autre raison : notre sens de la justice qui nous fait attendre une juste rétribution dans l'au-delà pour les actes commis ou subis, rétribution impossible en ce monde, non seulement en raison des limites de notre connaissance et de nos conflits d'intérêts, mais parce qu'il y a de l'*irréparable* : le passé ne peut pas ne pas avoir été. Or, la mort, parce qu'elle se présente comme la rupture définitive, sans retour, avec nos conditions actuelles d'existence, semble pouvoir nous ouvrir à la possibilité de cette juste rétribution, qui sera également définitive. Félicité et damnation éternelles n'apparaissent, en effet, que comme l'envers et la prise au sérieux de notre liberté. D'où leur nécessité logique, même si elles ne seront probablement pas ce que nous avons pu en imaginer au cours des

<sup>1</sup> C'est ce que montre Goulven Madec dans son article « Le *De civitate Dei* comme *De Vera religione* », repris dans *Petites études augustinienes*, IEA, 1994, p. 189-213.

<sup>2</sup> Marx et Engels, *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844) :.

siècles, à partir de nos bonheurs ou de nos malheurs terrestres, car, tout en restant nous-mêmes, parce que ne vivant plus dans les mêmes conditions, nous ne serons plus les mêmes.

C'est dans ce sens que Kant, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, verra dans l'immortalité de l'âme l'un des trois postulats de la raison pratique, les deux autres étant : le fait de notre liberté, qui fonde notre responsabilité, et l'existence de Dieu, qui nous jugera impartialement. Sans ces trois postulats, scientifiquement indémonstrables, la morale serait privée de tout fondement. En effet aucune autonomie, au sens de se donner à soi-même sa loi – celle que chacun devrait suivre, s'il était à ma place, alors que nul ne peut agir à ma place – au lieu de suivre l'impulsion du moment, ne serait possible. Seule resterait, pour nous prémunir contre la violence générée par la loi du plus fort, l'hétéronomie imposée par le droit, l'ensemble des lois édictées par la société, avec toute la fragilité d'un tel système surtout quand on admet qu'une majorité peut défaire ce qu'a décidé la précédente.

La loi morale, c'est ce que la raison m'impose de manière inconditionnelle quand je me pose la question « *Que dois-je faire ?* ». Cette loi a une valeur universelle et Kant parle à son sujet d'*impératif catégorique* ainsi formulé: « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »<sup>3</sup>. La maxime, c'est la règle que je me donne pour agir. Ainsi, c'est le fait qu'elle devrait s'imposer à tous qui distingue la loi morale de l'arbitraire du désir, en même temps d'ailleurs que du conformisme social, quand je me justifie en faisant « ce qui se fait ». Morale purement formelle, sans contenu prédéterminé, mais inventive, car elle me place, pour ainsi dire, là où je suis, à l'avant poste de l'humanité. Et c'est bien pour éviter que le droit ne devienne instrument au service du prince qu'a été instituée la séparation des pouvoirs dans la plupart des constitutions. Ce qui garde celui qui gouverne du despotisme, c'est le fait qu'il soit lui-même soumis à une loi.

Socrate fut le premier grand témoin de cette attente d'une juste rétribution dans l'au-delà. Lors de son procès devant le tribunal de l'Héliée (-399), il déclara aux juges qui l'avaient, à ses yeux, injustement condamné, son espoir de rencontrer dans l'Hadès – le monde invisible, le séjour des morts – des hommes plus justes qu'eux<sup>4</sup>. Et plus tard, dans sa prison, le jour de son exécution, aux quelques amis venus le soutenir, il présentait sa croyance en l'immortalité de l'âme comme « *un beau risque à courir* »<sup>5</sup>. D'autre part, avec ce signe mystérieux qui l'arrêtait chaque fois qu'il risquait de faire le mal – mais pas pour se rendre au tribunal – et qu'il nommait son « démon », parce que venant du dieu, c'est également lui qui inaugura dans la philosophie grecque le thème de la conscience morale.

Toutefois, alors que Platon définissait l'homme par son âme, le corps n'en étant que l'instrument ou même la prison, Épicure le réduisait à son corps, agrégat d'atomes destiné à se désagréger, ce qui excluait l'immortalité de l'âme, laquelle, d'ailleurs, ne représentait à ses yeux rien de plus que ce que, depuis la naissance de la psychiatrie au 19<sup>e</sup> siècle et pour couper court à la question de l'immortalité de l'âme, nous appelons « psychisme » : une réalité invisible, en dehors de ses effets bien réels dans les relations d'un individu avec les autres, mais qui, dans une conception matérialiste, ne peut que disparaître avec lui. Car la croyance en l'immortalité de l'âme était, pour Épicure, la cause de notre aliénation par superstition, puisque les dieux, s'ils existent, n'ont aucun souci des hommes et ne peuvent tout au plus que leur servir de modèles. Aussi, contre la protestation de notre instinct de survie, recommandait-il de se dire que « *la mort n'est rien pour nous puisque, tant que nous y pensons, elle n'est pas là et que, quand elle sera là, nous n'y penserons plus* ». Tel était, selon lui, le seul remède contre l'angoisse et le seul rempart contre ceux qui peuvent nous menacer de mort. Toutefois, pour ce sage en quête d'*ataraxie* (absence de trouble) et dont le critère était le plaisir ressenti ici et maintenant, la voie du bonheur ne pouvait être que dans la limitation du désir, dont la démesure est la cause de nos frustrations et de nos déceptions : comme pour le Bouddha, quelques siècles auparavant, mais à l'extrême opposé de nos visées hédonistes et de notre logique du « toujours plus ».

EC. C'est comme le Nirvana ?

<sup>3</sup> *Fondements de la métaphysique des mœurs*, IIe section, Pléiade, II, p. 285

<sup>4</sup> Platon, *Apologie de Socrate* : on lui reprochait de corrompre la jeunesse (en lui apprenant à réfléchir pour se délivrer du préjugé) et de ne pas respecter les dieux de la cité, en introduisant son fameux démon... Il fut condamné par un vote à une vingtaine de voix de majorité.

<sup>5</sup> Platon, *Phédon*, 114 cd : « *voilà en vue de quoi il faut tout faire pour participer à cette vie de vertu et de pensée* ».

JM. Le Nirvana s'oppose au Samsara qui est l'enchaînement des réincarnations, chacune occasion de souffrances. Ce qui veut dire que pour atteindre le Nirvana, il faut procéder à une réduction drastique du désir. Le Nirvana, c'est cette présence de l'être que nous pouvons expérimenter dans la méditation quand nous lâchons prise, quand nous nous déconnectons de tous nos attachements aux choses extérieures.

EC. Le Nirvana, c'est temporaire ?

JM Non, c'est l'extinction finale : il n'y aura plus de souci à se faire pour la suite !...

DA En fait il n'y a plus de désir...

JM Oui, le Bouddha a compris que la cause de la souffrance était dans la démesure et l'insatisfaction du désir.

SGJ Plus on réduit le désir, plus on réduit la vie...

JM Oui, on peut voir là un moyen de neutraliser la peur de la mort, mais il y a quelque chose de frustrant dans le bouddhisme, par rapport à notre désir de vivre.

Donc, en faveur de l'immortalité de l'âme : notre instinct de survie et notre exigence de justice.

## **2. Félicité et béatitude**

Il a été question de la déesse *Felicitas* au livre IV, où elle était distinguée de la déesse *Fortuna* (IV, 18). On y lisait que « *Fortuna peut être bonne ou mauvaise, tandis que Felicitas quand elle est mauvaise, n'est plus félicité* »<sup>6</sup>. Aussi avaient-elles à Rome chacune leur temple.

Pour Augustin, non seulement, comme pour Platon, une divinité ne peut être que bonne, mais seule la Félicité mériterait le titre de déesse. Elle devrait même être la première parmi les dieux, si elle n'était pas en vérité « don du vrai Dieu » (IV, 23) ! Or, comme on peut le lire dans la conclusion de ce livre VI, « *nous appelons vie éternelle, celle dont la félicité n'a pas de fin* ».

Toutefois, que la félicité soit « don » n'apparaît pas dans son nom. En effet, *felix* signifie d'abord fécond, comme *fenus* (« qui rapporte ») ou *fecundus, foetus*. Est dit *felix* celui à qui tout devient favorable, et cette félicité, qui ne semble dépendre que de ce que nous sommes, ne peut combler que les meilleurs. D'où ce surnom de *felix* que Sylla jugea bon de s'attribuer.

Par contre, l'étymologie de « béatitude » sous-entend un don. En effet, *beatitudo*, a été forgé par Cicéron sur *beatus*, participe passé et passif, de *beare* (« gratifier », « combler »), ce qui signifie que nous ne pouvons « être comblé » que par un autre – la divinité – parce que nous nous trouvons dans l'ordre voulu par le Créateur, voire par la Nature. Tel est, semble-t-il, le sens des *Béatitudes* évangéliques : elles nous renvoient à la vérité de notre condition : le non attachement aux biens matériels est plus vrai et plus juste que la convoitise ; la douceur, plus vraie et plus juste que la violence. Et il en est de même des pleurs qui résultent de la souffrance ressentie comme injuste, ou encore de la persévérance à témoigner de la vérité devant ceux qui n'en veulent pas. Autrement dit, c'est en le ramenant à l'humilité de sa condition, que ces *Béatitudes* élèvent ou relèvent l'homme. Elles ne sont la négation des valeurs de la société que dans la mesure où la société nie ce pour quoi l'homme a été créé. Les *Béatitudes* réajustent l'homme à sa véritable destination, à ce qui peut le rendre heureux.

Au début des livres VI à X, comme dans les précédents, on lit que la « vraie félicité » repose sur une vie juste et qui dure longtemps. Mais progressivement, surtout quand il sera question de la médiation du Christ, aux livres IX et X, *felicitas* laissera la place à *beatitudo*.

## **1. La grande question des livres VI et VII**

### La Préface du livre VI : La clef du bonheur est dans la reconnaissance du vrai Dieu

Dans les cinq livres précédents, je pense avoir suffisamment disputé contre ceux qui, pour les besoins de cette vie mortelle et les biens terrestres, croient qu'il faut honorer et adorer une multitude de faux dieux par des rites et des services (*ritu ac servitute*) appelés en grec *latreia*, mais qui ne sont dus qu'à l'unique Dieu ; car ces dieux, la vérité chrétienne peut démontrer (*convincit*) qu'ils ne sont que de

---

<sup>6</sup> « Cette Félicité est celle dont jouissent les bons en raison de leurs mérites passés, alors que la Fortune, dite bonne, arrive *fortuitement* (*fortuito*), aux bons comme aux méchants, sans aucun rapport avec leurs mérites, d'où son nom : *Fortune* »

vains simulacres, d'immondes esprits, de pernicieux démons ou, en tout cas, ce qui est certain, des créatures, et non le Créateur. [...]

Le début de la brève *Préface* du livre VI, ne se contente pas de faire la transition avec les livres précédents. Il dénonce d'emblée le culte des faux dieux comme étant le principal obstacle à la vie heureuse. En effet, malgré cette accumulation d'adjectifs péjoratifs attribués aux faux dieux, nous n'avons pas là les paroles d'un fanatique, mais celles d'un homme qui va tenter de convaincre au nom de la vérité. L'important est, à la fin de cette longue phrase, dans l'opposition entre les créatures dont les faux dieux sont des produits, et l'unique Créateur de l'univers, qui seul est digne d'un culte de « latrerie », le contraire de l'idolâtrie. En effet, loin de l'abaisser, ce culte élève l'homme et lui donne sa vraie grandeur, alors que détourné vers les faux dieux, qui ne sont que des produits humains, il le réduit en « servitude » ! La position de l'homme avec son esprit est entre Dieu, qu'il doit adorer, et les autres créatures qu'il ne doit pas adorer, mais seulement utiliser pour sa vie, à la plus grande gloire de Dieu !

Mais Augustin est conscient des limites de son discours : ce ne sont pas des livres, si « vrais » et si nombreux soient-ils, qui pourront l'emporter contre la sottise et l'obstination : « *La gloire de la vanité est de ne céder en rien aux arguments de la vérité* » (*gloria vanitatis, nullis cedere viribus veritatis*). Telle est la maladie de l'homme, dont il ne peut se guérir lui-même et qui le mène à sa perte. Il refuse le médecin parce qu'il ne veut pas guérir. Le mal qui le ruine est dans la perversion de sa volonté, quand, loin de se demander s'il lui est bon de vouloir ce qu'il veut, il ne se préoccupe plus que des moyens de l'obtenir. Agir privé de sens !

Par contre, Augustin s'adresse, en style indirect, à « ceux qui prennent le temps de lire sans préjugés ou du moins sans attachement excessif à leur ancienne erreur » :

Ils estimeront que, dans les cinq livres déjà terminés, nous avons plus que satisfait aux besoins de la question et discuté plutôt trop que trop peu. Quant à toute cette haine (*invidiam*) que les ignorants tentent de soulever contre la religion chrétienne à propos des calamités de cette vie et des fléaux qui bouleversent tout, alors que les savants (*docti*) non seulement dissimulent mais, à l'encontre de leur propre conscience, les encouragent dans cette rageuse impiété, [ces lecteurs attentifs] ne pourront pas douter que [cette haine] est absolument vide de réflexion droite et de raison, mais pleine, au contraire, de témérité infondée et d'animosité pernicieuse.

*Invidia*, c'est la haine inspirée par la jalousie de ces Romains attachés à leur tradition et qui voient la religion chrétienne, avec la complicité des empereurs, éliminer les anciens cultes de Rome. Augustin va tenter de dire que la raison d'être de ce triomphe est dans la force de vérité de la vraie religion contre les mensonges de la superstition.

Cependant, les lecteurs auxquels il s'adresse, ne sont pas toujours très conséquents à propos du culte de ces faux dieux : tout en en dénonçant en privé la vanité, certains n'ont pas le courage de le faire publiquement ni même, comme ce fut le cas de Cicéron, de s'abstenir de participer à un tel culte, tout simplement parce qu'ils le jugeaient utile à la cité.

Bref, tout comme certains de nos intellectuels d'aujourd'hui, ne serait-ce que pour ne pas se retrouver interdits l'accès à la Télévision, ils hésitaient à sortir du « politiquement correct ».

Augustin va donc faire appel à la raison de ses lecteurs pour tenter de les convaincre.

## VI, 1, 1 : De l'adoration des dieux en vue de la vie éternelle

I. 1. Maintenant donc, selon l'ordre annoncé, il faut réfuter et instruire ceux qui prétendent qu'on doit honorer les dieux païens, renversés par la religion chrétienne, non pas en vue de la vie présente, mais pour celle qui doit suivre la mort.

Il me plaît d'emprunter en exorde à ma discussion l'oracle véridique du saint Psaume :

« *Bienheureux l'homme dont l'espoir est dans le Seigneur Dieu et qui n'arrête pas son regard aux vanités et aux folies mensongères* » (Ps 39, 5)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Seule citation de l'Écriture de ce livre VI. *Beatus*, celui qui cherche la *beatitudo* qui se trouve en Dieu (VI-X), en contraste avec la *félicitas* dont il était question dans les livres I à V. À noter, en CD VII, 8, l'unique référence biblique explicite du livre VII : Jn10, 9 : « Je suis la Porte ».

Après une première phrase qui a valeur de titre, Augustin fait précéder sa *disputatio* par un verset de l'Écriture qu'il donne en « exorde » pour indiquer le but des propos qui vont suivre.

L'expression « Seigneur Dieu » ne devrait pas choquer des lecteurs philosophes, puisque ce Dieu est, comme eux devraient l'être, opposé aux « vanités et folies mensongères » dont la philosophie a pour fonction de délivrer les hommes. Et puis, cette parole d'origine inspirée, le jugera tout aussi bien, lui, Augustin, que n'importe lequel de ses lecteurs. Nous l'avons dit, tous admettent qu'il faut s'en remettre à la divinité pour obtenir la félicité éternelle, mais reste à savoir à quel dieu, et à quel prix.

Cependant, sur toutes ces vanités et folies mensongères, on écouterait plus volontiers les philosophes auxquels ont déplu les opinions erronées des peuples, ces peuples qui ont élevé des images (*simulacra*) aux divinités et qui ont imaginé au sujet de ceux qu'ils nomment « les dieux immortels » un grand nombre de fictions mensongères et indignes, ou qui y ont cru au point de mêler ces fictions à leur culte et à leurs rites sacrés. Avec de tels hommes qui, sans le dire franchement, mais en le laissant deviner dans leurs propos, ont témoigné qu'ils désapprouvaient de telles erreurs, il n'est pas inconvenant de traiter la question suivante : Faut-il, en vue de la vie qui doit suivre la mort, adorer non le Dieu unique, créateur de tout être corporel et spirituel, mais une multitude de dieux qui, par ce Dieu unique auraient été créés et placés tout en haut, comme le pensent certains de ces philosophes, les meilleurs et les plus honorables ?

Au début du cinquième siècle, tous les philosophes ne sont pas gagnés à la cause du monothéisme qui fait de Dieu (Zeus), l'unique créateur de toutes choses, y compris de cette « multitude de dieux placés tout en haut » que sont les astres du ciel. En effet, cette théologie astrale que l'on trouve chez Aristote s'impose toujours aux esprits : ces astres de feu qui délimitent le monde sont même vus comme étant la source de toutes choses...

Il faudra attendre la Renaissance, des esprits comme le cardinal Nicolas de Cues<sup>8</sup>, l'invention de la lunette astronomique (fin XVI<sup>e</sup> s.), pour passer de ce monde clos, ayant pour centre la Terre, à l'univers infini qui est le nôtre<sup>9</sup>. C'est ainsi que, jusqu'à ce que ne s'impose la nouvelle synthèse plotinienne, plus métaphysique et ouverte vers l'infini, le *Timée* de Platon, reconnu par Augustin comme « l'un des meilleurs parmi les philosophes », servait de référence scientifique pour expliquer l'univers. Les astres y étaient définis comme des « vivants divins, éternels et qui, animés d'un mouvement uniforme dans le même lieu, restent toujours fixes » (40b), ce qui prouvait bien qu'ils n'étaient pas soumis à des mouvements de jalousie les uns à l'égard des autres, comme c'est le cas des dieux dont parlent les poètes ! Cependant, ces « immortels », sont des créatures, l'ouvrage du Démenteur divin, un dieu secondaire par rapport au dieu suprême.

C'est pourquoi Platon, dans sa *République*, n'hésitait pas à chasser les poètes de sa cité construite en idée. En effet, leurs mensonges sur les dieux ne pouvaient qu'avoir des effets néfastes sur les mœurs des citoyens. Seuls deux « nobles mensonges » – deux fictions contraires à la réalité de fait – devaient y avoir place, à condition que les archontes (gouvernants) en usent avec discernement : 1) dire aux hommes qu'ils sont tous égaux, car étant nés de la même terre, et 2) leur faire admettre que certains sont de meilleure qualité et, de ce fait, peuvent commander aux autres, car, sans ces deux principes d'égalité et d'ordre, aucune société ne peut être durable. Et il ne fallait surtout pas que les poètes « corrompent la jeunesse » par des balivernes sur les dieux, alors que Socrate lui apprenait à exercer son jugement.

Pour Augustin, nous serons dans l'au-delà tels que nous nous serons faits à travers nos actes en ce monde. Bien plus, notre nouvelle vie, actuellement inimaginable, dépendra non seulement de la manière dont nous aurons vécu sur cette terre, en juste rétribution de nos actes, mais aussi de notre ouverture à la grâce et à la miséricorde du Christ, car la bonne nouvelle du salut c'est que les hommes ne sont pas à jamais perdus par le mal qu'ils ont commis, ou que d'autres ont commis et dont ils subissent les conséquences : Ils sont sauvés.

---

<sup>8</sup> Nicolas de Cues (1401-1464). C'est lui qui, le premier, appliqua à l'univers cette formule que d'autres, avant lui, avaient appliquée à Dieu, celle de « la sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part ».

<sup>9</sup> Selon le titre du livre d'Alexandre Koyré qui décrit cette révolution spirituelle au XVI et XVII<sup>ème</sup> siècles.

Mais il faut bien entendre que ce Dieu « *qui veut que tout homme soit sauvé et parvienne à la connaissance de la vérité* » (1Tm 2,4), ne peut pas nous sauver sans nous et encore moins malgré nous, lui qui respecte notre liberté jusqu'à se retirer et à se taire, jusqu'à nous laisser faire les pires choses, comme le Père du fils prodigue, pour que trouvions le désir de revenir vers lui. Son plan est non seulement que nous voulions être sauvés, mais que nous le désirions. C'est pour cela que la philosophie, qui nous est pourtant indispensable pour nous libérer du préjugé, peut être tout aussi condamnable comme nous formant à l'autosuffisance qui nous conduit à nous passer de Dieu. En fait ce qui complique tout et nous fait renoncer à tout gérer par notre raison, c'est cette mystérieuse combinaison dont Dieu seul a le secret, entre sa justice et sa miséricorde, car, sans sa justice, la miséricorde de Dieu n'aurait aucun sens.

Voilà pourquoi, dire que nous irons tous au paradis, revient à dire que la morale est sans importance, ou nos refus d'aimer sans conséquences. Or, cela est inacceptable, car l'homme mû par le seul désir de son bon plaisir, ce qui, par manque de respect de l'autre, ne peut engendrer que violence au sein de la société, au lieu d'aller dans le sens de son véritable accomplissement, se détruit en tant qu'être humain.

Avant d'examiner, à partir du livre VIII, les dieux des philosophes, il convient donc de régler leur sort à « *ces autres dieux, mentionnés dans le livre IV, auxquels ont été distribuées une à une les fonctions les plus insignifiantes* ». S'il est déjà ridicule de demander à l'un de ces dieux quelque chose qui ne relève pas de sa « spécialité », comme du vin aux Nymphes au lieu de leur demander de l'eau, ou de l'eau à Liber au lieu de lui demander du vin, combien serait-il encore plus vain de lui demander la vie éternelle !

Nous l'avons dit, Augustin et ses lecteurs, dont certains étaient païens, croyaient à la vie éternelle, alors que, dans notre monde redevenu païen et dans lequel seuls les scientifiques gardent un certain crédit en matière de vérité, rares semblent ceux qui y croient vraiment. Aussi, nos conseillers en matière de « bien vivre » se cantonnent-ils, le plus souvent, à cette vie sans se risquer à parler d'un autre monde, et encore moins d'un monde où il serait tenu compte de la manière dont nous nous serons conduits ici-bas, ce qui n'est sans doute pas sans lien avec la perte des valeurs morales. Mais il nous arrive aussi d'entendre dire que ces valeurs ne doivent pas dépasser la légalité et la conscience de chacun, car, dès qu'on invoque ces valeurs en public, on ne peut que revenir à « ce concentré d'aliénation répressive que fut le judéo-christianisme ».

Mais revenons au bon sens d'Augustin qui, lui, distingue entre vraie religion et superstition:

VI, 1, 4 [...] *Le cœur de l'homme serait-il assez sot pour estimer avantageux pour la vie éternelle ce culte reconnu vain et illusoire en vue des biens temporels et si passagers, à la distribution desquels ces divinités, chacune dans sa spécialité, sont censées présider? Du reste, cette vie éternelle, ils n'osent pas dire que les dieux puissent la donner, ceux qui, pour les faire adorer par des peuples sans sagesse, leur ont réparti ces tâches temporelles de manière, si minutieusement divisées, qu'aucun de ces dieux ne puisse rester sans rien faire, tellement ils sont nombreux.*

Autrement dit, s'il y a autant de dieux, c'est pour qu'ils ne restent pas sans rien faire !

En dehors de cette remarque ironique d'Augustin, toutes ces différentes spécialités nous donnent à penser que ce n'est pas la vie éternelle que l'on demande aux dieux, mais que ce qui préoccupe le superstitieux, c'est bien plutôt que s'arrangent ses affaires en ce monde.

Pourquoi cette multiplication de dieux ? Augustin répond : c'est « pour que les dieux soient adorés par des peuples sans sagesse » (*ut ab insipientibus populis colerentur*). Or, il me semble que cette proposition finale contient la clef de l'idéologie : cette manière de voir les choses qui les maintient en l'état et qui est d'autant plus efficace qu'elle est unanimement admise comme allant de soi, car dès qu'elle est imposée, elle devient contestable et il devient possible, même si c'est au prix de sa vie, de s'en défendre ! Il y a donc des hommes qui ont *intérêt* à ce que les gens rendent un culte à des divinités et cela d'autant plus que ces dieux sont illusoires, puisqu'ils ne répondront que *fortuitement* aux demandes qui leur seront faites : exactement comme s'ils n'existaient pas.

On pourrait même dire que cet intérêt est double : d'une part, ce culte détourne l'attention des gens sur la manière dont ils sont gouvernés tout en les conduisant à honorer ceux qui les gouvernent. Et nous avons la religion comme « lien social » dans sa dimension idéologique, comme Marx a si bien su la démasquer. D'où le respect des philosophes païens pour cette

religion civile, pourrait-on dire par raison d'État, car en dehors de l'utopie et de l'aveuglement de certains hommes, il n'y a pas de peuple sans religion, ou sans idéologie. Mais, d'autre part, en multipliant ces dieux et en invitant les gens à ne pas se tromper dans leurs prières – à choisir la bonne divinité, comme dans un supermarché – on les détourne du culte du vrai Dieu, qui est vérité. Or ce Dieu prend au sérieux les hommes qu'il a dotés du libre arbitre et qu'il appelle à devenir libres : pour lui, chacun est responsable de ce qu'il devient à travers ce qu'il fait et, en conséquence, on ne peut accepter n'importe quoi, pas plus de la part des gouvernants au service du bien commun, que de soi-même dans sa propre conduite. Et nous avons alors une tout autre fonction de la religion – il conviendrait plutôt de parler de foi – qui est critique ou prophétique, parce qu'elle appelle les hommes à la vraie vie dans la reconnaissance de leur dignité. Donc, d'un côté, le conformisme social, rôle repris par l'idéologie dans notre monde sécularisé, quand la religion n'est plus l'idéologie dominante, et, de l'autre, le prophétisme, qui continue à faire entendre aujourd'hui la voix des prophètes.

## **2. L'inventaire des dieux selon les Antiquités de Varron (VI, 2-9)**

Pour traiter sérieusement des dieux de Rome, Augustin va se référer aux *Antiquités des choses humaines et divines* de Marcus Terentius Varron, (116-27 av J-C), cet homme qui, encore deux siècles plus tard, sera célébré comme « le plus savant en toute matière ». Devenu son ami, après avoir été celui de Pompée, il reçut de César, qui avait été séduit par son savoir encyclopédique, la charge d'organiser les premières bibliothèques publiques de Rome.

### **1. Varron, une personnalité complexe (VI, 2).**

Cicéron parle de Varron, qu'il a rencontré, comme de « l'homme, sans contredit, le plus pénétrant et sans aucun doute le plus savant », ce qui est pour le moins surprenant quand on sait que la consigne de Cicéron dans ses *Académiques* est de « douter de tout » ! Citation d'Augustin : Cicéron, *Académiques* I, 3, 9 (in *Cité de Dieu* VI, 2)

*Nous marchions errants dans notre propre Ville comme des étrangers ; ce sont tes livres qui nous ont, en quelque sorte, ramenés dans notre demeure et nous ont permis enfin de reconnaître qui nous étions et où nous étions. Par toi nous avons connu l'âge de la patrie ; par toi, la répartition des temps ; par toi, les droits de la religion, ceux du sacerdoce ; par toi, les règles de la vie privée, celles de la vie publique ; par toi, la situation des contrées et des lieux ; par toi, les noms, les espèces, les rôles, les causes de toutes les choses divines et humaines.*

Voilà qui illustre parfaitement le traditionalisme des Romains. Mais il faut dire que l'ouvrage de Varron est énorme : 41 livres, hélas perdus, à part quelques vestiges que nous devons à des citations d'auteurs comme Augustin. Bien entendu, Augustin ne peut pas entièrement partager ce jugement de Cicéron et il va nous exposer l'ambiguïté de ce Varron dont il nous a dit, au livre IV, qu'il avait entrevu l'existence d'un dieu unique, gouvernant l'univers – qu'il confondait, en fait, avec l'âme du monde – mais qu'il n'en avait pas moins continué à honorer la multitude de ses dieux (IV, 31), par tradition et sens civique :

VI, 2 [...] Cet homme, dis-je, si grand par le génie, si grand par la science, s'il avait voulu attaquer et détruire les choses divines sur lesquelles il a écrit, et faire entendre qu'elles relèvent non de la religion, mais de la superstition, je ne suis pas sûr qu'il aurait retenu d'elles autant de traits ridicules, méprisables et détestables. Pourtant il honorait ces mêmes dieux et estimait qu'ils devaient être honorés, au point que, dans ses écrits, il redoutait leur perte, non par une attaque extérieure, mais par l'oubli (*neglegentia*) des citoyens. C'est cette ruine qu'il disait vouloir leur épargner en les remettant, par ses livres, dans la mémoire des gens de bien, estimant qu'en les sauvant ainsi de l'oubli il faisait œuvre plus utile que celle de Metellus sauvant la statue de Vesta d'un incendie ou que celle d'Énée arrachant les pénates des ruines de Troie. Et pourtant cet homme donne à lire à la postérité des choses que sages et ignorants jugent comme devant être rejetées parce que

tout à fait contraires à la vérité de la religion. Que devons-nous en penser, sinon que cet homme très pénétrant et très instruit, mais non encore libéré par l'Esprit Saint, fut soumis à la pression des coutumes et des lois de sa cité (*oppressum suae civitatis consuetudine ac legibus*) ; et pourtant, malgré son souci de recommander la religion, il n'a pas voulu taire ce qui le dérangeait.

Augustin va donc glaner dans les livres de Varron de quoi donner consistance à la religion romaine traditionnelle qui ne survivait plus guère à cette époque que dans l'esprit de quelques païens cultivés<sup>10</sup> qui résistaient encore aux « temps chrétiens ». En effet, la religion romaine était tombée en désuétude depuis longtemps, au moins depuis le premier siècle avant Jésus-Christ, sans quoi Varron, n'aurait pas eu besoin de composer son ouvrage, « pour la sauver de l'oubli ». Loin donc de se donner la partie belle en s'attaquant à une religion devenue obsolète, Augustin tient à l'examiner sérieusement à partir de ses fondements.

## **2. Que dire du plan des *Antiquités des choses humaines et divines* de Varron (VI, 3-4) ?**

Il serait trop long de citer dans son intégralité la présentation qu'Augustin donne des quarante et un livres de Varron, rédigés en 47 avant J-C : vingt-cinq sur les choses humaines et seize sur les choses divines, parmi lesquels, dans les deux cas, un livre d'introduction. Nous nous contenterons de lire ce qu'il dit, à la fin, sur les choses divines :

VI, 3 [...] Après le livre d'introduction, les cinq parties sont donc divisées chacune en trois livres. Dans les trois premiers livres concernant les hommes le premier traite des Pontifes, le second des augures, le troisième des Quindecimvirs. Dans le second groupe qui traite des lieux, le premier s'intéresse aux chapelles, le second aux édifices sacrés, le troisième aux sites religieux. Pour ceux du troisième groupe relatif aux temps, c'est-à-dire aux jours consacrés aux dieux, le premier parle des fêtes religieuses, le second des jeux du cirque, le troisième des jeux scéniques (*de scaenesis*). Dans le quatrième groupe consacré aux cérémonies religieuses, le premier traite des consécration, le second des sacrifices privés, le troisième des sacrifices publics. Pour conclure cette sorte de procession religieuse, arrivent, dans les trois derniers livres, les dieux eux-mêmes, destinataires de tout ce culte : le premier livre pour les dieux « certains », le second pour les dieux « incertains », le troisième et dernier, pour les dieux principaux et « choisis ».

Ce plan nous suggère la complexité de la religion romaine due, en grande partie, au fait que les Romains, au cours des siècles, ont accueilli des dieux étrangers dans l'intention de se les rendre favorables, ce qui les amena, par exemple, à harmoniser leur panthéon avec celui des Grecs. C'est ainsi que les *Quindecimvirs*, « les Quinze hommes » (qui n'étaient que deux au temps de la Royauté !) étaient chargés de la surveillance et de l'organisation des cultes ainsi que de la garde des *Livres sibyllins* achetés, dans les débuts de Rome, par le roi Tarquin à une prêtresse d'Apollon et qui servaient à la divination, mais qui furent détruits par un fanatique, en 406, sous le règne d'Honorius. Précisons encore que les « dieux certains », encore appelés « dieux propres » (*proprii*), sont les dieux assignés à des activités déterminées, au contraire des dieux « incertains ». Quant aux dieux « choisis », ils l'ont été dans le culte officiel, selon des critères qui défient la commune raison : ils feront l'objet du livre VII.

Si Augustin a pris tant de soin à nous présenter cet ouvrage, dont le plan a peut-être inspiré celui de *La Cité de Dieu*, c'est pour nous montrer qu'il n'y est pas fait mention de la vie éternelle, pourtant principale raison d'être de la religion, et la place faite aux dieux.

---

<sup>10</sup> Dont certains ont échangé des lettres avec lui, comme Maxime de Madaure, en 390 (*Lettres* 16-17), Longinianus, vers 395 (*Lettre* 233-235), mais surtout, en 411-412, Volusianus (*Lettres* 132-137), l'ami païen de Marcellin auquel fut dédiée *La cité de Dieu* commencée à cette époque. Cf. l'article de Goulven Madec, « *Le De civitate Dei comme De vera religione* », in *Petites études augustiniennes*, 1994, surtout p.191-193.

#### VI, 4 Varron met les choses humaines avant les choses divines sans parler de vie éternelle

Dans cet enchaînement de distributions et de distinctions si belles et si subtiles, c'est en vain qu'on chercherait la vie éternelle et ce serait même une bien grande impudence (*impudentissime*) que d'espérer ou souhaiter [l'y trouver]. C'est là, d'après ce que nous avons déjà dit et qu'il nous faudra redire, ce qui saute aux yeux de quiconque ne serait pas à lui-même, par l'obstination de son cœur, son propre ennemi. Car il s'agit d'institutions émanant soit des hommes, soit des démons : non pas de bons démons, comme ils les nomment, mais pour parler plus clairement, d'esprits impurs (*immundorum*) et sans contredit, malfaisants ; car en secret et avec une incroyable jalousie (*invidia mirabili*), ils insinuent dans la pensée des impies des idées coupables (*noxias*) par lesquelles l'âme humaine, de plus en plus, se vide et devient incapable de s'adapter et de s'unir à l'immuable et éternelle vérité ; et, parfois même, ils s'insinuent dans les sens des hommes (*ingerunt sensibus*), afin de les confirmer [dans leur erreur] par une attestation mensongère.

Difficile de ne pas penser à l'action des médias qui nous vident l'esprit et font écran entre nous et la réalité que nous ne connaissons, le plus souvent sans pouvoir réagir, qu'à travers ce qu'ils veulent bien nous en dire ! Ce que nous savons également vu par d'autres, nous semble, en effet, plus vrai que ce que nous pourrions voir de nos yeux ! D'autant plus que nous ne pouvons pas être partout, alors que les informations nous viennent de partout ! Et Augustin parle d'ingérence, jusque dans nos sens, de ces « démons » qui font écran entre nous et Dieu !

De même que « le peintre existe avant le tableau », Varron parle des choses humaines avant les choses divines, dans la mesure où il a bien fallu que les cités humaines apparaissent d'abord puisque c'est par elles que furent instituées les choses divines. Voilà qui ne contredit pas du tout nos habitudes de penser, formés que nous sommes par la méthode expérimentale.

Mais, selon la doctrine chrétienne, qu'Augustin va s'efforcer de justifier,

La vraie religion n'a pas été instituée par une quelconque cité terrestre; c'est elle, qui, en toute évidence (*aperte*), a institué la cité céleste. C'est elle que le Dieu véritable, dispensateur de la vie éternelle, inspire et enseigne à ses vrais adorateurs.

On notera la subtilité de la phrase qui oppose l'institution de la cité céleste à celle des cités terrestres. Ces dernières ont jugé nécessaire d'instituer une religion civile, sans doute pour neutraliser la violence, toujours plus ou moins présente au cœur de l'homme, afin d'éviter de s'autodétruire. Telle est la source de cette sacralisation du pouvoir – la « hiérarchie » – qui renforce sa légitimité et commande de se soumettre aux autorités au nom de la divinité. Ce principe qui est dans saint Paul (par exemple, Rm 13, 1-7), est déjà chez Platon, mais assorti à cette curieuse condition : « *que les philosophes soient rois ou les rois philosophes* » (*République*. V, 473 cd), ce qui nous vaut tout un développement, avec l'Allégorie de la caverne, sur la sélection et la formation de ces philosophes destinés à servir la cité.

Mais de ce principe, Kant, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, écrira qu'il n'est « *pas du tout souhaitable, car la jouissance du pouvoir corrompt inévitablement le jugement de la raison et en altère la liberté* »<sup>11</sup>. Nous serons alors au siècle des Lumières, époque où l'on pouvait rêver de « peuples rois », rêve dont nous reste le principe « anarchique » du « Peuple souverain ».

C'était dans la suite de l'implosion de la Chrétienté qui, au fil des siècles, s'était édifiée sur les fondations de l'Empire romain et dans le prolongement de ces « temps chrétiens » dont Augustin pouvait saluer, comme providentiels, la naissance et les progrès rapides. Mais, instruit par les ravages du schisme donatiste et la vanité des conversions forcées, il avait écrit *La Cité de Dieu* afin que ne soit pas perdues de vue ces deux nécessités : *ne pas confondre* la cité de Dieu et la cité terrestre<sup>12</sup>, et, bien plus difficile et bien plus éprouvant, *supporter* leur mélange jusqu'à la fin des temps, puisque, selon la parabole de l'ivraie et du bon grain, Dieu fera le tri.

---

11 Kant, *Projet de paix perpétuelle*, second supplément, « article secret pour la paix perpétuelle », (Pléiade, III, p. 362). On ne peut que souligner ici le caractère secret de cet article !

12 Cf. CD XIV, 28 : « Deux amours ont donc bâti deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu ».

En effet, si les cités terrestres n'ont guère que la crainte du châtement pour imposer la paix civile et Augustin ne leur conteste pas le droit de punir<sup>13</sup>, il n'en est pas de même de l'Église, construite et animée par l'Esprit Saint. Bien que composée de pécheurs en train de se convertir, sa fonction est d'introduire, de manière visible par ses sacrements, dans la cité de Dieu, et doit donc toujours permettre la conversion des pécheurs. Elle doit chercher à convaincre au nom de la vérité, mais non contraindre, car l'engagement de la foi ne peut être que libre.

Toutefois, les frontières de la cité de Dieu ne sont pas celles de l'Église visible : elles passent par le cœur des hommes, aussi bien dans le monde qu'à l'intérieur de l'Église, selon le choix de chacun, qu'il ait ou non reçu le baptême, de vivre ou non dans l'amour de Dieu qu'on ne voit pas et du prochain qui, lui, est tout à fait visible. Dieu seul connaît cette frontière et lui seul fera le tri à la fin des temps après avoir laissé à chacun le temps de revenir vers lui. Il ne nous appartient donc pas de savoir qui sera sauvé et qui ne le sera pas. Et c'est pourtant de cette fonction que des gens d'Église et les princes chrétiens qui exécutaient leurs sentences, se crurent investis *en ce monde*. Confondant ainsi les deux cités et oubliant l'épreuve qui consiste à supporter les méchants, ils se donnèrent le droit de damner comme celui de canoniser les saints pour l'édification des peuples. Ils voulurent éradiquer le mal en ce monde.

Or, ce mélange des bons et des méchants, invitation à la patience et à la persévérance, est en fait la condition requise pour que la naissance spirituelle des citoyens de la cité de Dieu, au sein de leur cité de naissance charnelle, puisse se faire dans la liberté d'une libre adhésion, et non pas automatiquement, sans qu'ils en aient le choix, comme cela se passa au temps de la Chrétienté, où l'on naissait chrétien au lieu de le devenir. Et nous en sommes à payer le prix de cette volonté insensée de vouloir instaurer, sur terre, ce Royaume dont Jésus nous a dit qu'il n'était pas de ce monde, ce qui donna naissance à des générations de « païens baptisés » comme les nommait Kierkegaard au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, après que Pascal ait annoncé, dans un petit opuscule étrangement prémonitoire, ce dont nous sommes aujourd'hui les témoins<sup>14</sup>:

**8. Quand l'instruction précédait le baptême tous étaient instruits. Mais maintenant que le baptême précède l'instruction, l'enseignement qui était nécessaire est devenu volontaire, et ensuite négligé, et ensuite aboli.**

En toute raison, il n'est de liberté humaine véritable que conquise sur l'hétéronomie, mais à condition d'avoir été correctement éduqué à l'obéissance pour pouvoir obéir à la loi morale que je me donne. Car, nous l'avons dit, l'autonomie consiste à obéir à la loi qui me vient de la raison, en totale rupture avec l'arbitraire de mes passions, quand mes actes sont, selon les mots de Kant, « pathologiquement déterminés ».

En un sens, il y a chez Kant comme une présentation sécularisée de la cité de Dieu, puisque, pour lui, « *le passage progressif de la foi d'Église à l'autorité unique de la pure foi religieuse est l'approche du Royaume de Dieu* »<sup>15</sup>. Tel est le passage de l'hétéronomie à l'autonomie. On y retrouve l'idée que ce « règne de la vertu » ne vient pas de la volonté charnelle des hommes, mais de leur soumission à des « principes », ce qui suppose outre la liberté, que « *personne n'est esclave (serf) que celui qui veut l'être et aussi longtemps qu'il le veut* »<sup>16</sup>. Mais nous sommes alors davantage dans la ligne de Pélage que dans celle d'Augustin. Car qu'en est-il de la grâce et de son action dans le rigorisme du « *Tu dois, donc tu peux* » ?

Augustin s'exprime de manière beaucoup plus spontanée et plus juste, en distinguant, mais pas au point d'exclure l'une au profit de l'autre, l'Église instituée, qui impose ses règles de l'extérieur, et l'intériorité de la foi. C'est la foi qui est essentielle pour le Royaume de Dieu, mais c'est à l'intérieur de nos Églises instituées que nous la rencontrons de la manière la plus concrète, en tant qu'elles sont dans leurs célébrations, mais seulement pour qui a la foi et peut s'en nourrir pour grandir dans la foi, l'espérance et la charité, la présence réelle et visible du

<sup>13</sup> Cf. *De L'ordre* II, 2,12 : « Le bourreau occupe une place nécessaire à l'intérieur des lois... » Reprise probable de Plotin *Ennéades* III, 2 [47], 89 : « Une cité besoin d'un exécuteur public ». Autres temps, autres mœurs.

<sup>14</sup> Pascal, *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, in *Œuvres complètes*, l'Intégrale, Seuil, 1963, p. 360-362.

<sup>15</sup> Kant, *La Religion dans les limites de la raison*, Pléiade III, p.140 sq. Kant affirme que le règne de la vertu ne vient pas de la volonté charnelle de l'homme et que « *personne n'est esclave (serf) que celui qui veut l'être et aussi longtemps qu'il le veut* » (Ibid. p. 102)

<sup>16</sup> Kant, *Ibidem* p. 102.

Corps du Christ. La cité de Dieu, qui grandit dans le temps de l'histoire mais d'abord dans les cœurs, n'est pas une institution humaine comme la cité terrestre. Elle est relève de la vraie religion, et non de la superstition, c'est-à-dire de l'Esprit de Dieu qui nous travaille au cœur, et non pas des hommes laissés à eux-mêmes avec pour seul mobile le souci de leur propre gloire.

Voilà ce que donne à penser la vie éternelle posée comme finalité de la vraie religion.

### 3. Les trois théologies de Varron : fabuleuse, naturelle, civile (VI, 5-7)

VI, 5. 1. Ensuite, que signifie le fait qu'il dise qu'il y a trois genres de théologie, c'est-à-dire de science relative aux dieux, l'un d'eux étant appelé mythique (μυθικόν), l'autre, physique (φυσικόν) et le troisième, civil (civile) ?

Comme cela a été dit au livre IV, chapitre 27, cette distinction reprise et partiellement traduite par Varron, a été introduite, au premier siècle avant J-C, par le grand pontife Quintus Mucius Scevola qui tira partie de ses compétences juridiques – il enseigna le droit à Cicéron – pour mettre de l'ordre dans la religion romaine. Le latin *civile* est de lui (en grec, ce serait πολιτικόν), mais Varron a traduit l'adjectif grec *mythicon* par fabuleux (*fabulosus*), car μῦθος, en grec, désigne des fables, et il était déjà admis en latin de traduire φύσις par *natura*.

Voici la présentation, par Varron, de cette tripartition et le commentaire d'Augustin :

*« On appelle mythique surtout la théologie utilisée par les poètes ; naturelle, celle des philosophes ; civile, celle du peuple. La première contient beaucoup de fictions contraires à la dignité et à la nature des immortels. On y rencontre, ici, un dieu né d'une tête, un autre d'une cuisse, un autre né de gouttes de sang ; là, des dieux voleurs, adultères ou esclaves d'un homme. En bref, on attribue aux dieux ce qui peut arriver non seulement à un homme, mais même à l'homme le plus méprisable ».*

Donc, quand il a pu, quand il a osé, quand il a cru pouvoir le faire impunément, Varron a exposé, sans l'ombre d'une ambiguïté, quelle injure était faite à la nature des dieux par ces fables mensongères. Car il parlait alors non de la théologie naturelle, ni de la civile, mais de la fabuleuse qu'il pensait pouvoir blâmer librement.

Voilà pour la théologie fabuleuse, que Varron s'autorise à blâmer et dans laquelle seuls des dieux peuvent naître de manière fabuleuse. Il n'en est pas de même de la théologie naturelle, qui sera également commentée par Augustin. Notons que c'est cette citation de Varron retenue par Augustin, qui atteste l'existence d'une théologie naturelle précédant la théologie chrétienne. C'est sur cette théologie naturelle que la chrétienne s'appuiera tout en s'en distinguant. Elle se qualifiera alors de « *révélée* », puis plus tard, au Moyen Âge et en particulier chez saint Thomas d'Aquin, de « *supernaturelle* ».

VI, 5,2 *Le second genre de théologie que j'ai mentionné est celle à propos de laquelle les philosophes ont laissé de nombreux livres dans lesquels ils se demandent : Que sont les dieux ? Où sont-ils ? Quelle est leur origine, leur nature ? Sont-ils devenus dieux à partir d'une époque déterminée ou sont-ils éternels ? Tirent-ils leur origine du feu comme le croit Héraclite, ou des nombres comme le pense Pythagore, ou des atomes comme le dit Épicure ? Et bien d'autres questions qu'il est plus facile de poser entre les murs d'une école qu'au-dehors sur le forum.* Varron ne trouve rien à reprocher à cette théologie dite physique, qui relève des philosophes ; il se contente de rappeler leurs controverses à partir desquelles sont nées un grand nombre de sectes dissidentes. Cependant, il écarte cette théologie du forum, c'est-à-dire du peuple, pour l'enfermer dans les murs des Écoles, alors que la première, la plus mensongère et la plus obscène, il ne l'éloigne pas des cités.

Bien évidemment, les Écoles dont il s'agit ici sont celles des philosophes et non celles où l'on apprenait à lire et à écrire, dont Augustin livre quelques traits dans ses *Confessions*<sup>17</sup>, ne serait-ce que pour dire sa crainte des châtements corporels et son allergie au grec. Or c'est précisément à partir des fables inventées par les poètes qu'on apprenait à lire aux enfants !

<sup>17</sup> Confessions I, 9, 14 : *inde in scholam datus sum* : Ensuite, je fus livré à l'école...

Mieux, ces fables étaient également mises en scènes lors des fêtes, car « *on avait décidé que de telles choses plairaient aux dieux et que par elles on devrait leur être agréables* » ! Rien de tel dans la théologie naturelle (ou physique si l'on parle grec) tout entière fondée en raison.

VI, 5, 3 [...] « *Le troisième genre, dit-il, est celui que, dans les cités, les citoyens et principalement les prêtres doivent connaître et gérer (administrare). On y trouve quels dieux honorer publiquement, quels rites et quels sacrifices doivent être accomplis par chacun* ». Sans oublier ce qui suit: « *La première théologie est surtout appropriée aux théâtres, la seconde au monde, la troisième à la cité* ». [...]

Commentaire d'Augustin qui note que Varron « donne la palme à la théologie naturelle » : Mais les deux autres théologies, la première et la troisième, celle du théâtre et celle de la ville, les a-t-il distinguées ou unies ? En effet, nous ne voyons pas d'emblée que ce qui est propre à la cité puisse aussi relever du monde, bien que, nous le savons, les cités soient dans le monde, car il peut se faire que, dans une cité, des cultes et des croyances se fondent sur de fausses opinions dont l'objet n'existe nulle part dans le monde ni en dehors du monde. Et le théâtre, où est-il sinon dans une cité ? Qui a institué le théâtre sinon la cité ? Pourquoi l'a-t-elle institué sinon en vue des jeux scéniques ? Et où sont les jeux scéniques sinon parmi les choses divines dont les livres de Varron traitent avec tant d'habileté ?

À la suite d'un tel réquisitoire, Augustin interpelle Varron :

VI, 6, 1. Certes, tu te rends compte que les choses divines doivent être séparées des balivernes et des mensonges humains ; mais tu as peur de heurter les opinions et coutumes les plus corrompues des peuples dans leurs superstitions publiques. [...] Tu désires honorer les dieux naturels et te voilà contraint d'honorer les dieux civils. Tu en découvres d'autres, ceux de la fable, contre lesquels plus librement tu vomis (*evomas*) ce que tu ressens ; mais, que tu le veuilles ou non, ton indignation rejaillit sur ces dieux civils. Tu dis, en effet, que les dieux fabuleux sont faits pour le théâtre, les naturels pour le monde, les civils pour la ville, alors que le monde est un ouvrage divin, la ville et le théâtre, des ouvrages d'hommes ; or, on ne rit pas d'autres dieux dans les théâtres que ceux que l'on adore dans les temples et ce n'est pas à d'autres dieux que vous offrez des jeux que ceux auxquels vous immolez des victimes. Combien ne serait-il pas plus franc et plus judicieux pour toi de diviser les dieux en disant que les uns sont « naturels », et les autres « institués par les hommes » ; mais, à propos de ces dieux institués, même si les arguments des poètes ne sont pas les mêmes que ceux des prêtres, il existe entre ces deux groupes d'amis une telle complicité dans la fausseté qu'ils sont l'un et l'autre agréables aux démons, lesquels ont pour ennemie la doctrine de la vérité.

Reportant à plus tard, au livre VIII, l'examen de la théologie naturelle (philosophique), Augustin va consacrer la fin du livre VI et le livre VII à la critique de la première et de la troisième des théologies distinguées par Varron : la fin du livre VI, pour montrer leur similitude ; le livre VII pour traiter plus spécialement, de la théologie civile.

VI, 6,2 [...] Non, ni par la théologie fabuleuse ni par la civile, personne ne pourra obtenir la vie éternelle. L'une sème en inventant des ignominies sur les dieux, l'autre moissonne en les applaudissant; l'une répand les mensonges, l'autre les recueille; l'une charge le monde divin de faux crimes, l'autre y ajoute les jeux où ces crimes sont représentés ; l'une fait résonner en ses poèmes les légendes sur les abominations humaines attribuées aux dieux, l'autre les consacre par les fêtes en l'honneur de ces dieux; l'une chante les forfaits et les turpitudes des divinités, l'autre les aime ; l'une les dévoile ou les invente, l'autre les atteste quand ils sont vrais et s'en amuse même s'ils sont faux. Toutes deux sont infâmes, et toutes

deux condamnables ; la première, la théologie du théâtre, fait profession publique d'infamie, la seconde, celle de la cité, se pare de cette infamie.

Et l'on espérerait la vie éternelle de ce qui souille notre brève vie temporelle ? Serait-ce que l'alliance avec des hommes criminels polluerait notre vie en s'insérant dans nos sentiments et nos assentiments, alors que la compagnie des démons, honorés pour leurs crimes, ne la souillerait pas ? Si ces crimes sont vrais, quels dieux mauvais ! Si ces crimes sont faux, quelle malice [dans ces cultes] !

Voilà qui contredit frontalement la position de Varron et son respect « religieux » pour la théologie civile qui occupe les trois derniers livres de ses *Antiquités*. Augustin dénonce une « alliance objective » entre ces deux théologies mensongères que Varron, « non encore éclairé par l'Esprit de vérité », s'efforce de distinguer, critiquant la « fabuleuse » pour ses anthropomorphismes, mais défendant la civile, pourrait-on dire, par raison d'État. Il ajoute :

VI, 6,3. En réalité, si l'on n'a pas honte d'honorer les dieux en produisant de telles choses au théâtre, c'est parce qu'on en accomplit de pareilles dans les temples.

Pourquoi donc avoir distingué trois théologies au lieu de deux, d'un côté la naturelle, dont traitent les philosophes et de l'autre les « fabuleuses » que sont la fabuleuse et la civile ? Et pourquoi avoir nommé la naturelle entre ces deux autres ?

VI, 6, 3. [...] Il dit que les écrits des poètes ne sont pas assez élevés pour être dignes d'être suivis par les peuples, et ceux des philosophes, trop élevés pour que le vulgaire puisse en tirer profit. « *Cependant, dit-il, malgré la divergence de ces deux théologies, on a beaucoup pris à l'une et à l'autre pour composer la théologie civile. C'est pourquoi, ce qui est commun avec les dieux propres (propriis), nous en traiterons en même temps que des choses civiles, bien que celles-ci doivent garder un lien plus intime avec les philosophes qu'avec les poètes* ». Varron n'exclut donc pas tout rapport avec les poètes. Ailleurs pourtant, il remarque au sujet des généalogies divines, que « *les peuples ont plus d'attrait pour les poètes que pour les physiciens* ». Il dit, en effet, ici ce qui devrait se faire, et là ce qui se fait. Il a dit que « *les physiciens ont écrit en vue de l'utilité, et les poètes pour plaire* ». Ainsi donc, ce que les poètes racontent et que les peuples ne doivent pas imiter, ce sont les crimes des dieux qui charment pourtant et les peuples et les dieux : car c'est pour plaire, comme il dit, qu'écrivent les poètes, non pour être utiles. Et cependant ce qu'ils écrivent, c'est ce que les dieux réclament et ce que les peuples donnent en représentation.

Le chapitre VII montre par des exemples que ce sont bien les mêmes dieux qui sont représentés dans les temples et dans les théâtres, ce qui donne raison à la thèse d'Évhémère selon laquelle ces dieux auraient d'abord été des hommes. Mais il ne suffisait pas de leur avoir donné forme humaine, il fallait qu'ils soient, à l'image de leurs créateurs, « sensibles aux mêmes voluptés que les hommes » (VI, 7,1), au point d'exiger d'eux des automutilations comme celle des Galles, les prêtre eunuques de Cybèle ! Il est donc vain de chercher à distinguer les fictions des poètes, mises en scène au théâtre, des dieux invoqués dans la religion civile. « *Il faudrait bien plutôt remercier les histrions d'épargner les yeux des spectateurs et de ne pas dévoiler dans leurs représentations toutes les ignominies qui se cachent derrière les murs des temples* » (VI, 7, 3).

#### **4. Vers une critique de la religion civile (VI, 8-9)**

L'un des arguments avancés par Varron pour défendre la théologie civile, à laquelle on peut reprocher son irrationalité apparente est de dire qu'elle a une valeur symbolique.

##### ***Peut-on croire en la valeur symbolique des mythes païens ? (VI, 8)***

VIII. 1. Mais, comme ils disent, toutes ces choses ont un sens caché et une explication fondée sur la science de la nature, c'est à dire des explications physiologiques. Comme si, dans notre discussion, il s'agissait de physiologie et non de théologie, c'est-à-dire de la nature, et non de Dieu ! Certes, le

vrai Dieu est Dieu non par opinion, mais par nature ; pourtant toute nature n'est pas Dieu: car il y a une nature de l'homme, de la bête, de l'arbre, de la pierre, et rien de cela n'est Dieu.

Ici, c'est la théologie stoïcienne qui est mise en cause, si tant est que l'on puisse parler de théologie dans une doctrine où la nature est Dieu et comprend en elle non seulement les mortels mais les immortels. Cependant cette nature n'est pas tout à fait dépourvue de transcendance puisqu'elle est raison (*logos*) et n'est accessible qu'à la raison humaine, quand elle s'élève au-dessus de l'opinion, ce mode de penser langagier qui informe notre vie quotidienne et dont les approximations et les erreurs, mobilisées par nos désirs, sont la cause de nos passions. En effet, ces passions qui nous détournent de l'équilibre de la sagesse – de l'ἀπαθεια, « absence de troubles » provoqués en nous par des événements extérieurs – sont contraires à la raison. D'où cette opposition que nous venons de lire, à propos du vrai Dieu, qui est tel par nature (*natura*) et non par opinion (*opinione*). « Vivre selon la nature » résume tout le stoïcisme : Ne pas respecter ce qui est naturel nous entraîne à détruire la vie.

Célébrer la Terre comme étant la Mère des dieux, c'est bien reconnaître que ces dieux dérivent tous d'un principe unique, mais, « *en vraie théologie, la Terre est l'œuvre de Dieu et non pas sa mère* » (VI, 8,1). Comme la cité de Dieu qui vient de lui, le vrai Dieu précède non seulement les cités humaines qui ont créé leurs dieux, mais la Terre elle-même dont ces cités dérivent et qui, sans lui, ne serait pas. Bien plus, nous ne connaissons vraiment de lui que ce que nous en ont révélé ses prophètes, ce qui dépasse infiniment ce que peut nous en apprendre la philosophie de la nature – en grec, « physiologie ». Autre objection contre la théologie civile, ces rites *contre nature*, qui la discréditent, comme la castration que les prêtres de Cybèle, les Galles, s'imposent à eux-mêmes. Car « *que des hommes soient réduits à ressembler à des femmes n'est pas selon la nature, mais contre nature* » (VI, 8,1)<sup>18</sup> et c'est pourtant ce qui se pratique dans certains temples ! Par conséquent, la théologie civile n'est pas plus défendable, par la nature, que la fabuleuse !

VI, 8,2 Voilà ce qu'il en est de ces hommes très pénétrants et très savants par qui toutes ces choses ont été écrites : parce qu'ils comprenaient qu'ils devaient les réprouver toutes les deux, la fabuleuse et la civile, et parce qu'ils osaient blâmer la première, mais pas la seconde, ils ont condamné ouvertement la première, et livré l'autre, sa semblable, à la comparaison (*comparandam*) ; non pour faire préférer la seconde à la première, mais pour donner à entendre qu'elle était, comme elle, à rejeter. C'est ainsi que, sans courir le risque que constituait le blâme de la théologie civile, ce double mépris permettait à la théologie naturelle de trouver sa place dans les meilleurs esprits. Car, civile et fabuleuse, elles sont toutes deux fabuleuses et toutes deux civiles; toutes deux fabuleuses, si l'on considère avec attention leurs niaiseries et leurs obscénités ; toutes deux civiles, si l'on remarque que les jeux scéniques, qui relèvent de la fable, se donnent lors des fêtes des dieux de la cité et font partie du culte public.

C'est pourquoi, à la question de savoir si les dieux de la religion civile peuvent donner la vie éternelle, la réponse ne peut être que négative. Leurs idoles et leur culte prouvent suffisamment que ce ne sont que des humains, élevés par erreur, ou par le mensonge des démons, au rang de divinités.

### ***La multiplicité des dieux à l'origine de leur discrédit : religion et superstition (VI, 9)***

VI, 9, 1. Eh quoi ? Ces fonctions mêmes des divinités, morcelées de façon si mesquine que, disent-ils, il convient de supplier chacun d'elles selon son office propre (sans pouvoir tout dire, nous en avons déjà beaucoup parlé), ne relèvent-elles pas davantage de la bouffonnerie des mimes que de la majesté des dieux ?

Qui donnerait deux nourrices à un enfant, l'une pour lui donner à manger et l'autre à boire ? Et pourtant le Sénat dut se résoudre à supprimer les Bacchanales en raison de leurs excès, car il fallait que les femmes boivent pour « libérer leur semence »... (VI, 9,1).

<sup>18</sup> viros muliebria pati non est secundum naturam, sed contra naturam

VI, 9, 2. Mais que vaut cette différence que fait [Varron] entre le religieux et le superstitieux quand il déclare que les dieux sont craints par le superstitieux, mais vénérés comme des parents, et non pas redoutés comme des ennemis, par le religieux ? Car, selon lui, tous les dieux sont si bons qu'il leur est plus facile d'épargner les coupables que de frapper un innocent.

En effet, s'il n'y avait aucune raison de craindre la violence des dieux, pourquoi recourir à pas moins de trois dieux pour protéger la femme qui accouche de la violence de Silvanus, le dieu de la forêt inculte et malfaisant ? « *Est-ce donc là l'innocence des dieux ? Est-ce là leur concorde ? Voilà donc les divinités salutaires des cités, encore plus risibles que les bouffonneries des théâtres !* » Et ne parlons pas de toutes ces divinités requises la nuit de noces, pour que tout se passe au mieux, une fois que les garçons d'honneur de la mariée se sont pudiquement retirés : comme si le désir charnel ne pouvait pas suffire !<sup>19</sup>

Bref, la théologie de la cité et celle du théâtre relèvent toutes les deux de la religion civile et les hommes vraiment religieux doivent se garder d'attendre la félicité éternelle aussi bien de l'une que de l'autre (VI, 9, 4). Pour un sage païen, seule reste donc crédible la théologie naturelle.

### 5. Le témoignage de Sénèque (VI, 10-11)

Cette référence à Sénèque pourrait servir de transition avec la critique de la théologie naturelle, qui sera faite au livre VIII, puisque, nous l'avons dit, le livre VII est le complément du livre VI. Mais, par cette référence à la critique faite par Sénèque de la religion civile, Augustin veut surtout montrer qu'il n'est pas allé plus loin que lui dans ses attaques contre la théologie romaine. C'est ce qu'on peut vérifier à partir de ce long fragment du traité de Sénèque *Contre la superstition*, le plus long qui nous ait été conservé. Quel homme était Sénèque ?

VI, 10. 1. Cette liberté qui a vraiment manqué à Varron pour oser blâmer la théologie civile malgré son étroite ressemblance avec celle du théâtre, n'a pas fait défaut à Annaeus Sénèque dont nous avons découvert, à partir de quelques indices, qu'il était célèbre (*claruisse*) aux temps de nos apôtres. Du moins en partie, car cette liberté qui fut la sienne dans ses écrits, lui manqua dans sa vie.

En dehors de quatorze lettres qu'il aurait échangées avec Paul de Tarse, mais que la critique a rejetées comme apocryphes<sup>20</sup>, on sait que Sénèque avait pour frère aîné Gallon qui, en 51, alors proconsul d'Achaïe à Corinthe, refusa de juger Paul que des Juifs lui avaient amené au motif qu'il ne respectait pas leur Loi (Ac18, 12-18). Conseiller à la cour de Caligula puis, après un exil en Corse, précepteur de Néron, lequel, en 65, lui demandera de se suicider, Sénèque, montra, semble-t-il, une neutralité analogue à celle de son frère envers les chrétiens, alors qu'il n'hésita pas à s'en prendre à la superstition des Juifs. Voici ce qu'en écrit Augustin :

VI, 11 [...]. Quant aux chrétiens, déjà les pires ennemis (*inimicissimos*) des Juifs, il n'ose les mentionner qu'en gardant la neutralité, afin de ne pas les louer contre la tradition (*consuetudo*) de sa patrie, ni les réprover contre ce qui était, peut-être, sa conviction.

Ce « peut-être » (*fositan*) n'est pas sans fondement, car comment lire, sans s'y méprendre, ces lignes du début de la *Lettre 41* de Sénèque, vers la fin de sa vie, au jeune Lucilius ?

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XLI

Il n'est pas besoin d'élever les mains vers le ciel, ni de gagner le gardien d'un temple pour qu'il nous introduise jusqu'à l'oreille de la statue, comme si de la sorte elle pouvait mieux nous entendre ; il est près de toi le Dieu, il est avec toi, il est en toi. Oui, Lucilius, un esprit saint réside en nous, qui observe nos vices et veille sur nos vertus et qui agit envers nous comme nous envers lui. Point d'homme de bien qui

<sup>19</sup> Dans ce paragraphe VI, 9, 3, Augustin semble se régaler à ne rien omettre, y compris la vénération du dieu Priape par les matrones.

<sup>20</sup> Ces lettres sont évoquées par saint Jérôme (*De viris illustribus*, 12) : « Nous ne le rangerions pas parmi les écrivains ecclésiastiques, sans la correspondance avec Paul que quelques auteurs lui attribuent » et par Augustin dans sa lettre 153, 14 au Vicaire d'Afrique Macedonius, datée de 413-414 et donc antérieure à la rédaction de ce livre VI, avec une citation de Sénèque : *Celui qui hait les méchants hait tous les hommes*.

ne l'ait avec soi. Qui donc, sans son appui, pourrait s'élever au-dessus de la Fortune ? C'est lui qui inspire les grandes et généreuses résolutions.

Ces lignes qui pourraient *presque* être d'Augustin sont, en réalité, d'un stoïcien pour qui le divin est de nature matérielle. Le dieu dont il parle est le feu<sup>21</sup>, partout répandu et qui donne vie, aussi bien dans le ciel, comme l'attestent les astres, que sur terre, dans tous les vivants, y compris en nous, puisque notre corps en contient un fragment mêlé à l'air. C'est avec lui que notre raison peut se mettre en harmonie.

C'est donc sur Sénèque qu'Augustin s'appuie pour conclure sa critique de la théologie civile, mais avec deux importantes réserves:

1) pour lui, Dieu n'est pas la Nature, mais le créateur de la Nature : il n'est pas matière, ce qu'il est pour les Stoïciens ; et,

2) Sénèque ne fut pas conséquent, dans ses actes, avec ce qu'il écrivait de la théologie civile puisqu'il continua à participer au culte public.

Mais lisons le fragment du traité *Contre les superstitions*, conservé dans *La Cité de Dieu*<sup>22</sup>.

#### - Des dieux à l'apparence ridicule :

VI, 10, 1 [...] Voici ce qu'il écrit à propos des idoles (*simulacra*) : *On rend un culte à des êtres sacrés, immortels, inviolables, dans une matière absolument vile et inerte ; on leur prête des formes d'hommes, de bêtes sauvages, de poissons ; parfois un double sexe et des corps composites ; et l'on appelle divinité (numina) ces choses qui, si tout d'un coup, un souffle de vie leur était donné, seraient pris pour des monstres.*

#### - Des dieux aux fonctions incohérentes [et inventés dans le passé de manière arbitraire]:

Un peu plus loin, il se fait l'objection suivante : « *Ici, quelqu'un me dit : Dois-je croire que le ciel et la terre sont des dieux, que les uns habitent au-dessus de la lune et les autres au-dessous ? Dois-je approuver Platon ou le péripatéticien Straton dont l'un a fait dieu sans corps, et l'autre sans âme ?* »

On ne peut que renvoyer ici aux dieux que les premiers rois de Rome ont installés dans la cité et qui, au départ, n'étaient que des hommes, voire des choses comme le fleuve Tibre, ou pire encore, « *les plus repoussants des sentiments de l'homme* » : Pavor (la Peur) « *mouvement de l'esprit effrayé* », et Pallor (la « Terreur paralysante », mot masculin !), « *mouvement du corps, pas même une maladie, mais une couleur* ». Sont-ce bien là ces divinités qu'il faudrait croire et placer dans le ciel pour obtenir d'elles la félicité véritable ?

#### - Des cérémonies obscènes

Et sur les rites cruellement obscènes, avec quelle liberté Sénèque a-t-il écrit ! « *Tel se retranche à lui-même les parties viriles; tel autre se taillade les bras. Où craindraient-ils la colère des dieux, ceux qui payent ainsi leur faveur? Il ne faut rendre aux dieux aucune espèce de culte, si c'est ce genre de culte qu'ils réclament ! Si grand est le délire (furor) d'une âme bouleversée et ébranlée dans ses assises, qu'elle pense fléchir les dieux par des actes que n'accompliraient même pas les hommes les plus abominables et dont la cruauté est devenue légendaire. Des tyrans ont déchiré les membres de leurs victimes : ils n'ont ordonné à aucune de se les déchirer elle-même. On a mutilé des malheureux pour le plaisir des rois: mais personne, sur l'ordre d'un maître, dans le but de n'être plus un homme, ne s'est mutilé de ses propres mains. Ils se déchirent eux-mêmes dans les temples, ils supplient par leurs blessures et par leur sang. S'il était possible d'observer ce qu'ils font et ce qu'ils subissent, on verrait des choses si répugnantes aux honnêtes gens, si indignes aux hommes libres, si contraires à la raison, que personne ne douterait d'avoir affaire à des fous, s'ils étaient moins nombreux... Ici, la garantie du bon sens est dans la foule des insensés (nunc sanitatis patrociniū est insanientium turba).*

<sup>21</sup> Cf. la note 3 de Paul Veyne, à cette lettre in *Sénèque, Entretien, Lettres à Lucilius*, Bouquins, 1993, p. 693.

<sup>22</sup> La traduction, parfois retouchée par moi, est de Catherine Salles traductrice des livres VI et VII de *La Cité de Dieu* dans la collection de la Pléiade (p. 244 sqq). Je donne ses sous-titres pour faciliter la lecture.

- Des superstitions ridicules : [des actes au Capitole qui ne semblent pouvoir être que ceux de bouffons ou de fous] :

VI, 10. 2 [...] D'abord, en effet, il tourne en ridicule les mystères d'Égypte quand on pleure Osiris perdu puis quand on se réjouit bruyamment de l'avoir retrouvé, alors que sa perte et sa redécouverte ne sont que des fictions ; et pourtant cette douleur et cette joie sont exprimées tout à fait sincèrement par des gens qui n'ont rien perdu ni retrouvé : *« Ce délire toutefois, remarque-t-il, n'a qu'un temps limité : Il est tolérable d'être fou une fois par an ! Mais monte au Capitole : tu rougiras de voir le spectacle de la démente qu'une vaine folie se fait un devoir d'accomplir. L'un soumet des noms au dieu ; un autre annonce les heures à Jupiter ; un autre est son masseur, un autre son parfumeur qui par le vain mouvement de ses bras, imite l'action de parfumer. Il y a des femmes qui arrangent la chevelure de Junon et de Minerve ; se tenant à distance non seulement de l'idole, mais du temple, elles remuent les doigts à la manière des coiffeuses ; d'autres tiennent un miroir. Il y en a qui prient les dieux de les assister dans leurs procès, qui leur remettent des requêtes, qui les instruisent de leur cause. Un savant archimime, vieillard déjà décrépît, interprétait tous les jours un mime au Capitole, comme si les dieux prenaient plaisir à regarder celui dont les hommes se détournaient. Et il y a là aussi toutes sortes d'artisans qui travaillent pour les dieux immortels »*. Et un peu plus loin : *« Pourtant, ajoute-t-il, ce service proposé au dieu, bien que tout à fait inutile (supervacuum usum) n'est ni honteux ni déshonorant. Des femmes restent assises au Capitole, pensant être aimées de Jupiter ; sans craindre le regard de Junon, qui est pourtant des plus irascibles, à en croire les poètes »*.

- Regard d'Augustin sur Varron et sur Sénèque

VI, 10,3. Cette liberté de parole, Varron ne l'a pas eue. Il n'a osé critiquer que la théologie poétique, mais il n'a pas osé s'en prendre à la civile, que Sénèque taille en pièces. Mais, si nous y prêtons attention, les temples où ces choses sont célébrées sont pires que les théâtres où elles sont représentées. C'est pourquoi, dans les rites de la théologie civile, Sénèque conseille plutôt au sage de faire deux parts : ne pas avoir pour eux, dans son âme, un sentiment religieux (*religione*) mais le feindre dans ses actes extérieurs. Il dit en effet : *« Toutes ces pratiques, le sage les observera en tant qu'elles sont ordonnées par la loi, mais non comme étant agréables aux dieux »*. Et un peu après, il ajoute : *« Que signifient ces mariages que nous formons entre les dieux, jusqu'au mépris de la piété, entre frères et sœurs ? Nous marions Bellone à Mars, Vénus à Vulcain, Salacia à Neptune. Mais nous en abandonnons certains au célibat, comme si le partenaire manquait ! C'est le cas de ces veuves comme Populonia ou Fulgora et la divine Rumina<sup>23</sup>, mais, elles, rien d'étonnant qu'elles n'aient pas eu de prétendants ! Toute cette foule obscure de dieux qu'une longue superstition a accumulée au cours des siècles, c'est de cette manière que nous l'adorons, dit-il, mais sans oublier que ce culte compte davantage pour la vie publique (*ad morem*) qu'il n'affecte la réalité (*ad rem*) »*.

Ainsi ni les lois ni la coutume n'ont rien institué dans la théologie civile qui puisse être agréable aux dieux ou qui soit fondé sur la réalité. Mais ce Sénèque que les philosophes avaient quasi rendu libre, parce qu'il était aussi un sénateur bien en vue du peuple romain, honorait ce qu'il réprouvait, faisait ce qu'il contestait et adorait ce qu'il condamnait. Certes, la philosophie lui avait appris cette grande chose : à ne pas être superstitieux dans sa vie quotidienne ; mais soumis aux lois de la cité et aux habitudes sociales (*mores hominum*), sans aller pour autant sur la scène du théâtre

---

<sup>23</sup> Populona (« qui protège des pillages ») est un titre de Junon, Fulgora est la divinité des éclairs, Rumina veille à l'allaitement des enfants.

pour y jouer des fictions, il n'en imitait pas moins le comédien dans le temple. Ce qui était une attitude d'autant plus condamnable que ces rites qu'il pratiquait mensongèrement, le peuple estimait qu'il s'en acquittait sincèrement, alors que le comédien, par son jeu, vise à divertir et non à tromper les gens par ses mensonges.

- Diatribe contre les Juifs (VI,11)

Sénèque s'en prend au respect du Sabbat par les juifs comme étant une superstition qui, « *revenant tous les sept jours, fait perdre dans l'oisiveté pratiquement un septième de la vie* » ! Mais, pas seulement aux Juifs, car nombre d'activités se trouvant par eux paralysées ce jour-là, les gens y virent un jour néfaste et firent de même. C'est ce que note Sénèque:

VI, 11 [...] *Cependant les coutumes de ce peuple des plus impies (sceleratissimae gentis) ont tellement prévalu qu'elles sont déjà reçues dans tous les pays ; les vaincus ont imposé leur loi aux vainqueurs (victi victoribus leges dederunt)* ». Il disait par là son étonnement et, dans son ignorance de l'agir divin, ajoutait fort justement cette remarque dans laquelle il livre son sentiment raisonné à propos de ces rites : « *Les Juifs cependant connaissent les raisons de leur rite; alors que la plus grande partie du peuple les pratique, sans savoir pourquoi* ».

J'ai cru bon d'atténuer la traduction de *sceleratissimae gentis*, que l'on trouve rendue par « de cette race criminelle », dans la *Bibliothèque Augustinienne* (G. Combès), et par « de cette race si criminelle », sans doute pour tenir compte du superlatif, dans la *Pléiade* (Catherine Salles). D'abord, il est question d'un « peuple », notion politique, et non de « race » selon le discours antisémite, aujourd'hui condamné et condamnable. D'autre part, aux yeux d'un Romain traditionnel, il me semble que « la très grande scélérateuse » de ce peuple ne pouvait consister que dans sa « très grande impiété » par rapport à la religion de l'Empire, aggravée comme nous venons de le lire, par les perturbations que ses coutumes très particulières pouvaient engendrer dans le monde romain. Commentaire d'Augustin la fin du chapitre 11:

*Mais au sujet de ces rites sacrés des Juifs, pourquoi et dans quelle mesure ils ont été institués par l'autorité divine, puis comment, par cette même autorité, ils furent retirés, au temps opportun, à ce peuple de Dieu auquel avait été révélé le mystère de la vie éternelle, nous en avons traité ailleurs, surtout contre les Manichéens<sup>24</sup> et il nous faudra en reparler dans cet ouvrage quand le temps en sera venu<sup>25</sup>.*

**Conclusion : de l'impuissance des dieux à donner la vie éternelle (VI, 12).**

Voilà qui pourrait servi de conclusion au livre VI, mais Augustin a jugé bon de rajouter un dernier chapitre pour dire la raison d'être du livre suivant. Outre le rappel que la Félicité n'est pas une déesse, mais le don du vrai Dieu, on y trouve cette importante définition de la vie éternelle : « *nous appelons vie éternelle celle où la félicité n'a pas de fin.* » (VI, 12).

<sup>24</sup> En particulier le *Contra Faustum Manichaeum* (397-398), 33 discussions fictives à partir des écrits d'un mort.

<sup>25</sup> Ce sera la longue discussion du Livre XVII de *La Cité de Dieu* : « De David à Jésus-Christ ».