

3. Livre VII. Les « dieux choisis » de Rome et l'idée du vrai Dieu

Le titre retenu pour présenter ce livre VII de *La Cité de Dieu* m'a été suggéré par son contenu, tel qu'il est annoncé à la fin de sa courte préface :

Il s'agit d'une chose de la plus haute importance : la vraie et vraiment sainte divinité, tout en nous fournissant les secours nécessaires à notre fragilité dans ce monde-ci, doit être cherchée et honorée non pas pour la brume transitoire de notre vie mortelle, mais en vue de la vie bienheureuse qui n'est autre que la vie éternelle.

En critiquant les fondements de la religion civile romaine, tels qu'il les a trouvés dans les *Antiquités* de Varron, Augustin complète dans ce livre ce qu'il a pu dire dans le livre VI. Tout en se limitant aux « dieux choisis » de Rome, son intention est de pouvoir montrer, par contraste, la simplicité et la clarté de la « vraie religion » qui seule peut nous garantir la félicité éternelle.

Il ne s'en cache: son but est « *d'arracher et d'extirper les opinions contraires à la vraie piété* » (VII, Préface), afin de libérer la voie à la bonne nouvelle du christianisme. En effet, si la raison a bien la capacité de dénoncer les contradictions internes de la théologie païenne, elle a toujours besoin de recevoir d'un autre la vérité qu'elle cherche : que ce soit d'un autre homme qui lui livre son interprétation de l'expérience – car la réalité n'est jamais saisie que dans un dire et tout dire est interprétation – ou encore de quelqu'un qui témoigne de ce qu'il a appris de Dieu, car le Dieu de la Bible ne peut se révéler aux hommes que par des hommes, au point d'avoir choisi de se faire lui-même homme. Par conséquent, seul l'énoncé de la vraie religion et de la « révélation » dont elle est porteuse, pourra nous faire sortir des conjectures et de nos imaginations au sujet du divin, en un mot, de l'opinion – à ne pas confondre avec la foi – pour en révéler leur éventuelle fausseté. Or, cet énoncé se trouve précisément à la fin de ce livre VII et la vérité, qui est « sa propre marque et celle du faux » – *veritas index sui et falsi*, dira Spinoza – éclatera d'autant mieux qu'elle fera contraste avec la « fausseté » qu'elle permettra de dépasser. Telle est l'intention d'Augustin : mettre en balance deux doctrines.

1. Les raisons du choix de leurs dieux par les Romains (VII, 1-6)

VII, 1. Cette [vraie et sainte] divinité ou, pour mieux dire, cette déité [...] ne se trouve pas dans la théologie appelée civile que Marcus Varron a exposée en seize livres ; ce qui veut dire qu'on ne peut parvenir au bonheur de la vie éternelle par le culte de tels dieux, institués par les cités, et de la manière dont elles demandent de les honorer : sur cette question, quiconque n'aurait pas été convaincu par le livre VI que nous venons d'achever, s'il veut bien lire celui-ci, n'aura plus rien à désirer.

Au mot *divinitas* inventé par Cicéron pour désigner la nature divine – c'est-à-dire ce que l'on peut dire de Dieu, sans le connaître personnellement dans la foi – les chrétiens, dont la langue d'origine était le grec, ont parfois préféré *deitas*, plus proche du grec *θεότης*. Mais, dans les deux cas, il s'agit de théologie, c'est-à-dire de ce que la raison peut dire de « Dieu » et nous avons vu à travers la distinction que fait Varron entre trois théologies – la fabuleuse, la civile et la naturelle – qu'avant que ne naisse la théologie chrétienne, il y a eu une théologie païenne.

La première question est de savoir pourquoi les Romains ont choisi ces dieux et non pas d'autres, avec en préambule une importante remarque d'Augustin à partir de cette phrase de Tertullien : « *Si l'on choisit les dieux comme les oignons, tout ce qui n'est pas choisi, assurément n'est que rebut* » (Ad nationes, II, 9).

L'image est ironique, mais n'est pas forcément juste, car, comme le note Augustin, ceux qui ne sont pas choisis ne sont pas forcément à jeter. Le raisin non choisi pour la table peut servir à faire du vin, mais surtout « *dans l'Église, quand on choisit ceux qui vont la diriger, cela ne signifie pas pour autant que les autres ne valent rien, alors que tous les bons croyants (boni fideles) sont à juste titre appelés 'élus' (electi)* ». Cependant, si les dieux « choisis » ne sont pas meilleurs et plus efficaces que les « non choisis », que vaut ce choix ?

VII, 2. Voici donc les dieux choisis dont Varron rassemble la présentation en un livre : Janus, Jupiter, Saturne, Genius, Mercure, Apollon, Mars, Vulcain, Neptune,

le Soleil, Orcus, Liber-Père, Tellus, Cérès, Junon, la Lune, Diane, Minerve, Vénus, Vesta: soit vingt en tout, douze mâles et huit femelles. Ces divinités sont-elles dénommées « choisies » à cause de la plus grande importance de leurs fonctions dans le monde, ou à cause de leur plus grande notoriété parmi les peuples et du culte plus important qui leur est réservé ?

Donc, deux critères de choix à examiner: l'importance de la fonction et la notoriété.

Premier critère de choix : l'importance de la fonction

Si c'est leur fonction qui les distingue des autres, on pourrait s'attendre à ce que la fonction des dieux choisis soit plus importante que celle des non choisis. Or, il n'en est rien.

Janus, le dieu de la porte et des commencements, est censé intervenir dans la conception d'un enfant : il ouvre l'accès pour la réception de la semence. Or, il ne peut suffire à la tâche: il en faut quatre ! Il doit être accompagné de *Saturne* pour la qualité de la semence, de *Liber* pour l'émission de la semence paternelle et de *Libera*, « la même que Cérès ou Venus », pour celle de la semence maternelle. Mais ce n'est pas tout : en raison de toutes les conditions requises dans une conception et, pourrait-on dire, du principe : *autant de causes possibles de manque, autant de dieux*, on doit faire appel à d'autres divinités, inconnues et obscures : *Mena*, préposée au flux menstruel, fonction que Varron attribue par ailleurs à *Junon*, déesse choisie, dont *Mena*, fille de *Jupiter*, se trouve être la belle-fille, mais encore au moins deux autres dieux obscurs: *Vitumnus* qui donne la vie à l'enfant à naître et *Sentinus* qui lui donne le sentir¹, faute de quoi, ce que la femme porte dans son ventre ne serait pas un enfant à naître, mais un « *je-ne-sais-quoi particulièrement répugnant* » (VII, 2) ! Autrement dit, pour que la vie soit possible, il faut qu'interviennent des divinités qui ne sont pas des divinités choisies.

Cependant, le vivre et le sentir, condition de la vie animale, appartiennent également, selon certains, aux astres immortels (VII, 3, 1) et incorruptibles, qui ne sont pas nés de la terre. Et alors, si les pouvoirs de *Vitumnus* et *Sentinus* se limitent aux animaux terrestres, il faut qu'il existe un autre dieu qui donne vie et sensibilité aux astres, animaux célestes. Mais alors, pourquoi ce dieu ne pourrait-il pas donner lui-même le vivre et le sentir à tous les vivants ?

Mais voici autre anomalie : alors que *Junon*, déesse choisie, est invoquée comme *Iterduca* et *Domiduca*, pour sortir promener l'enfant et le ramener à la maison, l'intelligence, qui consiste à avoir l'esprit juste – chose tout de même plus importante – relève d'une déesse non choisie, *Mens*, qui, de ce fait, aurait dû être préférée à *Minerve*, déesse choisie, dont la fonction est d'attribuer la mémoire aux enfants. En effet, « *personne n'est méchant en ayant l'esprit juste, alors que de fort méchantes gens ont une mémoire admirable, et sont d'autant plus méchantes qu'elles sont moins capables d'oublier leurs mauvais desseins* » (VII,3,1) !

VII, 3, 1 [...] Et que dirai-je de *Vertu* ? Et de *Félicité*, dont nous avons longuement parlé au livre IV ? On les a élevées au rang de déesses sans vouloir leur donner la moindre place parmi les dieux choisis, alors qu'on en a donné une à *Mars* et à *Orcus*, chargés, l'un de faire des morts et l'autre, de les recevoir.

Les choses ne se présenteraient-elles pas ici comme entre le Sénat et la plèbe, quand les plus utiles ne sont pas forcément les plus honorés ? Bref, le principe selon lequel les deux choisis l'auraient été en raison de l'importance de leur fonction, se trouve, de fait, contredit.

Deuxième critère : « la chance d'être mieux connus des peuples »

Varron lui-même reconnaît que c'est aussi un critère fragile. En effet, « des dieux-pères et certaines déesses-mères sont, comme les humains, tombés dans l'obscurité » !

VII, 3, 2 [...] Si donc *Félicité* n'avait pas sa place parmi les dieux choisis, parce que cet honneur ne leur est pas venu de leur mérite, mais par hasard, il eût fallu tout au moins placer *Fortune* parmi ces dieux, ou plutôt au-dessus d'eux, puisqu'elle dispense, dit-on, ses faveurs à chacun, non selon la raison, mais au petit bonheur. C'est elle qui, parmi les dieux choisis, devrait tenir la première place, puisque c'est d'abord avec eux qu'elle montre toute l'étendue de sa puissance. [...] Et sans doute,

¹ Selon Catherine Salles, note 3, de la p.252 de sa traduction de *La Cité de Dieu*, dans la Pléiade, nous ne connaissons ces deux dieux que par Augustin.

le très éloquent Salluste songeait-il à ces dieux, quand il disait : « *Assurément, la fortune domine en tout domaine, elle qui, selon son bon plaisir (libidine) plutôt que selon la vérité, donne la célébrité ou condamne à l'obscurité* » (Catilina, 8, 1). On ne peut, en effet, trouver aucune raison à la gloire de *Vénus* et à l'effacement de la *Vertu*, toutes deux mises au rang de divinité, alors que leurs mérites n'ont rien de comparable.

Félicité et *Vertu* ne font donc pas partie des divinités choisies. Et il en est de même de *Pecunia* qui tient pourtant une bien meilleure place que *Minerve*, déesse choisie, parmi les activités humaines ! En effet, même chez les artisans, dont le savoir-faire relève de *Minerve* – *l'Athena* des Grecs – c'est l'intérêt pécuniaire qui prime et donc *Pecunia*, qui est honorée en priorité ! Or, *Pecunia* ne figure pas parmi les deux choisis : elle est un attribut de Jupiter.

En réalité, puisque la notoriété ne fonctionne pas non plus de manière cohérente, il serait plus juste de dire que le choix des dieux relève de l'histoire et des événements et donc de *Fortune*. Or, cette dernière, dont le rôle est pourtant si important dans le choix et le rang des dieux choisis, n'en fait pas partie. Mais « *ne se serait-elle pas opposée à elle-même, elle qui tout en donnant la célébrité aux autres n'a pu se la donner à elle-même ?* » (VII, 3, fin).

VII, 4. [...] Cependant, il faut reconnaître que, parmi les dieux non choisis, à peine en trouverait-on un qui ait perdu sa réputation à cause d'un crime, alors que, parmi les dieux choisis, à peine en est-il un seul qui n'ait reçu la marque d'une infamie notoire. Les grands sont descendus jusqu'aux humbles tâches des petits, alors que ces derniers ne se sont jamais élevés jusqu'aux sublimes crimes des autres.

Mais seul *Janus*, par sa vie innocente et généreuse, semble faire exception, alors que, par on ne sait quelle jalousie, on n'a tenu à le rendre monstrueusement difforme en dotant sa statue de deux, ou même de quatre visages. À l'interprétation qui voit dans *Janus bifront*, celui qui voit le passé et l'avenir, et dans *Janus quadrifront* celui qui voit dans les quatre directions, c'est à dire toute la terre, Augustin en préfère une autre, plus ironique :

VII, 4 [...] Ne serait-ce pas qu'ils ont voulu, alors que la plupart des dieux choisis avaient perdu le front à force d'impudences dans le crime, que Janus apparût avec d'autant plus de fronts qu'il était plus innocent ?

L'explication par la théologie naturelle (VII, 5-6)

Au-delà de ces deux critères, démentis par les faits, n'y aurait-il pas, dans le choix de ces dieux, selon Varron, quelque raison cachée relevant d'une interprétation « naturelle » ?

VII, 5. Mais écoutons plutôt leurs interprétations physiques, par lesquelles ils s'efforcent de déguiser la turpitude de leur misérable erreur, en lui prêtant l'aspect d'une doctrine plus profonde. Voici d'abord comment Varron rapporte ces interprétations : *Les anciens, comme il dit, ont imaginé les statues, les insignes et les parures des dieux pour qu'en les considérant des yeux, les hommes initiés aux mystères de la doctrine puissent saisir par l'esprit l'âme du monde et ses parties, c'est-à-dire les dieux véritables. Et si l'on a donné à ces statues (simulacra) forme humaine, c'est parce que l'âme des mortels, dans le corps humain, est tout à fait semblable à l'âme immortelle.*

Cette âme immortelle, et « rationnelle » puisqu'elle contient la « raison » – le principe – de chaque être, c'est l'âme de ce grand vivant qu'est le monde. A quoi Augustin répond, au nom de sa foi, que le monde n'est pas Dieu, mais sa créature, rejetant ainsi cette manière de voir universellement répandue – qui était entre autre celle des Stoïciens – selon laquelle rien n'existe qui ne soit corporel, ni extérieur à la sphère du monde qui contient tout : sur terre, les mortels et, dans le ciel, les immortels dont les astres constituent la partie visible. L'âme du monde en constitue donc la partie divine, qui donne vie à tout vivant, depuis les astres jusqu'à ceux qui se trouvent dans les entrailles de la terre. Voilà ce qui se dirait derrière la multitude des dieux.

Mais, aux dires de Varron lui-même, il fut un temps où le sens religieux était beaucoup plus pur. D'où cette interpellation :

VII, 5. [...] Mais, ô le plus clairvoyant des hommes, n'as-tu pas perdu dans ces « mystères de doctrine » cette sagesse (*prudentialiam*) qui t'a fait remarquer en

toute lucidité (*sobrie*) que les premiers à avoir élevé des statues pour les peuples ont, à la fois, délié leurs concitoyens de toute crainte [religieuse] et augmenté leur erreur, alors que, sans statues, les anciens Romains respectaient leurs dieux de manière plus pure ? C'est l'autorité de ces ancêtres qui t'a inspiré l'audace de parler ainsi contre leurs descendants. Car si ces hommes très anciens (*antiquissimi*) avaient eux aussi honoré les idoles, peut-être que ce sentiment, pourtant vrai, selon lequel il ne faut pas faire des idoles, l'aurais-tu étouffé dans le silence de la crainte, et aurais-tu présenté dans un langage plus développé et plus élogieux ces mystères de doctrine que l'on atteint par ces vaines et pernicieuses fictions. Et pourtant, ton âme si savante et si lucide - combien nous te plaignons ! - n'a pas été capable à travers ces mystères de doctrine, d'atteindre son Dieu, c'est-à-dire celui par qui elle a été faite et non pas celui avec qui elle a été faite : ce Dieu dont elle est, non pas une portion, mais la créature ; ce Dieu qui est, non pas l'âme de toutes choses, mais le créateur de toute âme, le seul qui puisse, quand il l'éclaire, rendre l'âme heureuse, quand elle n'est pas rétive (*ingrata*) à sa grâce.

Donc, si Varron avait été fidèle à ce qu'il nous dit de la foi des premiers Romains, il aurait dénoncé les statues comme autant de causes de superstition et d'errance. Sans elles, les hommes en seraient restés à un culte beaucoup plus pur, qui n'aurait pas confondu Dieu et l'âme du monde porteuse, selon les Stoïciens, du feu-*logos*, dont chaque âme individuelle est une partie : tout aussi bien celles qui n'ont que le vivre et le sentir que celles qui ont en plus la raison et l'intelligence. Mais, faute de la distinguer de son créateur, Varron « *parvient seulement à la nature de l'âme raisonnable* ». Il tient cela de la théologie naturelle « qui a ses faveurs ». Mais, si cette théologie naturelle n'est même pas capable de distinguer l'âme du Dieu qui la crée, qu'en sera-t-il de la théologie civile à laquelle Varron a consacré de si méticuleuses recherches, elle qui ne prend en compte que la réalité corporelle ?

Mais avant d'examiner cette théologie, Augustin résume ce que dit Varron de ces « mystères de doctrine » dont les statues des dieux donneraient, selon lui, une représentation symbolique :

VII, 6. Dans ses réflexions préalables sur la théologie naturelle, le même Varron affirme qu'à son avis, Dieu est l'âme du monde appelé par les Grecs *cosmos*, et que ce monde lui-même est dieu. Mais de même que l'homme sage composé d'un corps et d'une âme n'est pourtant appelé sage qu'en raison de son âme, ainsi le monde est-il appelé dieu en raison de son âme, bien qu'il soit formé de corps et d'âme. Varron semble ici de quelque manière reconnaître un seul Dieu ; mais pour pouvoir en introduire encore plusieurs, il ajoute que le monde se divise en deux parties, le ciel et la terre, et que le ciel se dédouble en éther et en air, la terre en eau et en terre ferme. De ces éléments, l'éther est le plus haut placé ; puis en second lieu l'air, en troisième l'eau, et tout en bas la terre. Ces quatre parties sont toutes remplies d'âmes : l'éther et l'air d'âmes appartenant à des êtres immortels, l'eau et la terre à des mortels. En haut, du cercle le plus élevé du ciel à celui de la lune, résident les âmes éthérées, astres et étoiles en qui notre intelligence et même nos yeux nous font reconnaître des dieux célestes. Entre la sphère de la lune et les derniers sommets de la zone des nuages et des vents demeurent les âmes aériennes visibles à l'intelligence, non aux yeux, et appelées héros, lares et génies. Telle est donc, brièvement exposée en ce préambule, la théologie naturelle qui a l'agrément non seulement de Varron, mais de nombreux philosophes. J'en discuterai en détail quand, avec le secours du vrai Dieu, j'aurai achevé ce qui reste à dire de la théologie civile, en tant qu'elle touche aux dieux choisis.

Telle était la représentation du monde de l'époque, incluant le ciel, Ouranos, et la terre, Tellus (Gaïa), entre lesquels se répartissaient les « dieux choisis ». Rien d'extérieur à ce monde clos qui était aussi celui dans lequel vivait et pensait Augustin, même s'il se savait en marche vers la cité de Dieu, c'est-à-dire vers le Royaume qui n'est pas de ce monde. Et c'est

peut-être bien cette espérance qui le portait, et qui nous porte encore dans notre foi, qui, au fil des siècles, nous a permis de passer de ce monde clos à cet univers infini que Pascal, au XVII^e siècle, considérera avec effroi.

2. Les contradictions de la théologie civile à propos des dieux du ciel (VII, 7-16)

Après avoir mis en évidence l'irrationalité des critères de sélection des « dieux choisis », Augustin va prendre le temps de démasquer quelques contradictions dans ce qu'on en dit. Cet inventaire, qui peut apparaître fastidieux, est en fait une préparation à la présentation de l'unité du vrai Dieu, en contraste avec le morcellement confus opéré par ce polythéisme.

Augustin commence par une critique des dieux du ciel, et en particulier par la tension entre Janus et Jupiter, puis, après une pause de mise au point, dans laquelle Varron semble avoir repris son souffle, il s'attaquera aux dieux de la terre et aux cultes de la fécondité.

À propos de Janus

VIII, 7. *Janus*, donc, par qui Varron a commencé, je demande qui il est. On me répond : c'est le monde. Voilà certes une réponse courte et claire ! Mais alors pourquoi dit-on que de lui relève le commencement des choses, mais leur achèvement d'un autre dieu nommé *Terminus* ? Car, assure-t-on, c'est à cause des commencements et des achèvements que deux mois ont été consacrés à ces dieux à la suite des dix autres s'échelonnant de mars à décembre, à savoir janvier à *Janus*, février à *Terminus*. C'est pourquoi, dit-on, les *Terminalia* se célèbrent en ce même mois de février, temps de la purification sacrée qu'on appelle *Februm*, d'où le mois a reçu son nom.

Les commencements des choses relèveraient donc de Janus qui est le monde, et leurs achèvements lui échapperaient pour être confiés à un autre dieu ? Ne reconnaissent-ils pas que tout ce qui commence dans le monde trouve aussi dans le monde son achèvement ? Quelle inconséquence ! Dans ses fonctions, on lui donne une puissance diminuée de moitié, et à sa statue un double visage ! L'interprétation des deux fronts ne serait-elle pas bien plus élégante, si l'on disait que Janus et *Terminus* sont un seul et même dieu auquel on a donné une face pour les commencements et l'autre pour les achèvements ? En effet, celui qui agit doit être attentif à l'un et à l'autre, car, dans tout mouvement, celui qui ne se souvient pas (*respicit*) du début ne peut en prévoir (*prospicit*) la fin. D'où la nécessité que la visée du projet soit liée à la mémoire qui se souvient. Car celui qui oublie ce qu'il a commencé, ne trouvera pas comment l'achever.

S'ils pensaient que la vie bienheureuse commence dans ce monde et s'achève hors du monde, et si, pour cette raison, ils réduisaient aux commencements le pouvoir de Janus, à coup sûr ils lui préféreraient *Terminus* qu'ils n'écarteraient pas des dieux choisis ! D'ailleurs, même ici-bas, où ces dieux se partagent le commencement et l'achèvement des choses temporelles, on aurait dû accorder plus d'honneur à *Terminus*. Car la joie est plus grande quand une chose, quelle qu'elle soit, est terminée, mais tout travail commencé reste plein d'inquiétudes tant qu'il n'est pas arrivé à bonne fin. Dès qu'on commence, c'est avant tout la fin qu'on désire et qu'on vise, qu'on attend et qu'on souhaite et l'on ne peut être fier de l'œuvre entreprise tant qu'elle n'est pas achevée.

Belle réflexion sur l'agir humain et la place de l'intention qui le commande ! L'attention *prospective* ne peut être que si elle est liée à la mémoire *rétrospective* de ce qui a été commencé. Mais une religion qui n'ouvre pas les hommes à l'au-delà ne saurait donner la vraie félicité.

Ainsi, le nom Janus vient du grec οὐρανός, la partie de la bouche que l'on nomme le palais, les deux faces du dieu correspondant à l'entrée de la bouche, vers les dents et à sa sortie vers la gorge. Mais cette interprétation est contraire à la manière dont on se représentait alors le monde : un espace clos par la sphère céleste, ce qui excluait toute sortie vers un dehors. Impossible donc, en toute rigueur, si Janus est le monde, de voir dans ses quatre faces sa capacité de voir dans les quatre directions, c'est-à-dire la totalité, car, hors du monde il n'y a rien à voir, rien de visible. D'où cette allusion au vrai Dieu :

VII, 8 [...] de cette vanité et par tant de portes, aucune âme ne peut s'échapper, si ce n'est celle qui entend la Vérité lui dire : « *Moi je suis la porte* » (Jn 10,9).

« *Ego sum janua* », cette citation biblique nous dit la vérité recouverte par Janus. Elle nous dit que notre existence ne se limite pas à la terre : au-delà de notre ouverture temporelle sur le passé et l'avenir, pensée par la théologie civile des Romains, il y a celle vers ce qui ne passe pas, comme peut nous le confirmer certaines sépultures très anciennes évoquant une renaissance ou du moins une immortalité de l'âme. Et notre ouverture à cette altérité radicale, au-delà de tout ce que les hommes ont pu imaginer, c'est le Christ, lui qui nous a dit être « le chemin, la vérité et la vie ». C'est par là que s'éclaire notre appartenance aux deux cités : celle dans laquelle nous sommes nés sans l'avoir choisi, mais pour y mourir un jour, et celle dans laquelle nous pouvons choisir, ou refuser, de vivre, dans la liberté, mais pour toujours.

Cependant, une nouvelle contradiction apparaît que Varron tente de surmonter. Car, si Janus est le monde, il se trouve avoir un concurrent très sérieux dans la personne de Jupiter.

À propos de Jovis appelé aussi Jupiter

VII, 9 « C'est le dieu, nous disent-ils, qui tient en sa puissance les causes de tout ce qui arrive dans le monde ». Chose combien grande, le vers célèbre de Virgile l'atteste : « *Heureux qui a pu connaître les causes des choses!* » (Géorgiques, II, 499).

Mais pourquoi avoir placé Janus avant lui ?

VII, 9, 1 [...] Laissons Varron, cet homme si docte et si pénétrant, nous répondre : « *C'est que, nous dit-il, les débuts sont aux mains de Janus et l'accomplissement, aux mains de Jupiter. C'est donc à juste titre qu'on tient Jupiter pour le roi de toutes choses (rex omnium), car l'accomplissement l'emporte sur le début. Le début précède selon le temps, l'accompli l'emporte en dignité* ». Paroles fort justes, s'il s'agissait de distinguer le début et l'achèvement des choses faites : commencer un acte, c'est se mettre en route ; l'achever, c'est arriver au but. Se mettre à étudier, c'est un commencement; comprendre une doctrine, c'est un achèvement. Ainsi, en toutes choses, les commencements viennent les premiers et les choses achevées, à la fin. Mais c'est là une affaire déjà réglée entre Janus et Terminus.

Or, les causes attribuées à Jupiter sont choses qui font (*efficientia*) et non choses faites (*effecta*), et il est absolument impossible que, chronologiquement, elles soient précédées par ce qui est fait ou commence à se faire. Car toujours ce qui fait est antérieur à ce qui est fait. Voilà pourquoi si les commencements relèvent de Janus, ils ne peuvent devancer les causes efficientes attribuées à Jupiter. Car rien ne se fait ni ne commence à se faire sans être précédé par la cause qui le fait.

Jupiter serait donc distinct et antérieur au monde puisqu'il en détient les causes qui le font. En effet, par « accomplissement » il convient d'entendre l'acte d'accomplir et pas seulement le résultat. Autrement dit, parmi les quatre causes distinguées par Aristote, Jupiter désigne « ce qui fait », les causes efficientes, et non ce qui est fait². Jupiter tiendrait en main les causes susceptibles de changer les choses ou de les faire advenir. Exactement comme le peintre précède le tableau !

La cause n'est donc pas seulement ce qui précède. C'est ce qui met en mouvement, ce sans quoi rien ne pourrait se faire. Elle ne se confond pas avec le commencement. On peut penser à l'action de la Providence, mais cette « vue d'avance » relève davantage de l'interprétation que du constat, de ce qui donne sens plutôt que de ce qui opère le changement, et, si le Dieu des chrétiens fait mieux que Jupiter, c'est qu'il peut agir aussi bien par lui-même, d'une manière inexplicable, parce que rompant l'enchaînement par nous connu des causes – c'est ce qu'on appelle un miracle – que de manière indirecte, à travers les causes « secondes » –elles-mêmes effets d'autres causes –, en touchant le cœur des hommes, car Dieu a besoin des hommes et de leur capacité d'initiative, pour se manifester et agir sur les hommes.

² Les trois autres causes sont la cause finale qui dit *ce en vue de quoi* on fabrique quelque chose, l'usage en vue duquel on passe commande ; la cause formelle, qui va en régler la construction c'est-à-dire le *plan* qui relève de l'architecte ou du concepteur ; et la cause matérielle qui désigne *ce à partir de quoi* on va pouvoir construire.

On peut également penser à l'inconscient découvert par la psychologie moderne. J'agis toujours dans un certain contexte, en réagissant à quelque chose, mais qu'est-ce qui me fait agir ainsi, de manière singulière, sans que j'en perçoive forcément la raison, ou en ne m'en apercevant qu'après coup ? Il est clair ici que ce qui me fait agir, la cause de mon acte, est d'un autre ordre que la suite des événements dont je peux retracer l'histoire. Elle est d'ordre psychique – ma capacité d'initiative – et à distinguer d'une antécédence temporelle.

Mais il s'agit ici de distinguer deux « dieux choisis », Janus, le commencement, et Jupiter, le dieu des causes, car toutes les causes sont dans le monde, si bien que Janus et Jupiter vont être tous deux identifiés au monde. Tout cela n'est pas très facile à comprendre !

EC. Qui a créé Jupiter ?

JM Si on laisse de côté la légende des poètes, nous devons dire que, dans la logique païenne, le monde est Dieu et il n'y a donc pas à lui chercher une cause qui lui serait transcendante, comme dans le judaïsme ou le christianisme, où le créateur est pensé comme distinct du monde qu'il crée : Dieu est en dehors de la sphère ou, plus exactement, nulle part. Pour les païens, il n'y a rien hors de la sphère : les dieux, avec leurs histoires, font partie du monde : Jupiter est l'âme du monde.

DA. N'est-ce pas la raison des recherches archéologiques destinées à montrer que la Bible repose sur une histoire, qu'elle relève de l'événement et non de l'imagination ?

JM. Oui, ce qui caractérise les religions juives et chrétiennes - l'Islam est en retard à ce sujet - c'est l'enracinement historique de leur révélation, alors que les dieux païens ne sont que les produits de l'imagination en vue de donner sens à l'expérience humaine. Ajoutons que l'origine de ces dieux a été volontairement ignorée ou oubliée afin de leur donner un mode d'être - l'immortalité - qui les différencie des hommes. Ce qui est recherché par les archéologues bibliques, ce sont les marques visibles, et donc indirectes, d'une intrusion du divin dans le monde, car, pour eux, le divin n'est pas de ce monde. Il nous est inconnu et même proprement inimaginable, car nous n'imaginons qu'à partir de ce monde, comme ces représentations du paradis selon lesquelles on va retrouver, en mieux, ce que nous avons connu ici-bas ; ou encore comme si, grâce à certaines pratiques, on pouvait s'y acheter une meilleure place que les autres ! Or, le seul critère évangélique qui nous soit donné au sujet de cette place au paradis, est celui de notre ouverture de cœur à la grâce de Dieu, c'est-à-dire, concrètement, à l'amour et à la miséricorde. En fait, nous ne pouvons connaître du vrai Dieu que ce qu'il a choisi de faire connaître aux hommes par des hommes, alors que notre imagination, par elle-même, ne peut aller au-delà de ce que les théologies païennes ont construit, et la théologie romaine en est un bon exemple.

Pourtant, dans ce besoin de se représenter la divinité, s'exprime un sentiment de dépendance de l'homme par rapport à quelque chose qui ne dépend pas de lui, ce qui est proprement le besoin religieux : il sait que des choses peuvent lui tomber sur la tête et que la vie ne cesse de croître dans les plantes et les animaux, comme en lui. Mais, par rapport à ce qui peut nous arriver, de bon ou de mauvais, il s'agit de savoir ce que nous pouvons faire, et, en ce sens, donner un nom et une représentation à ces forces naturelles est une première manière de les rationaliser en vue de les maîtriser ; et, à défaut d'une maîtrise technique, il y a celle qui est attendue de la prière aux dieux.

DA. Ça prouve que la recherche est bonne.

JM. Oui, le problème est moins dans la représentation de ces dieux que dans les rites qui vont accompagner ces représentations et dont certains sont révoltants.

« *Quelle place attribuer à Jupiter si Janus est le monde ?* »

VII, 9,2 [...] Diront-ils que Jupiter est l'âme du monde, de telle sorte que Janus en serait le corps, c'est-à-dire ce monde visible? S'ils le disent, il ne leur sera plus possible d'affirmer que Janus est un dieu, car, même selon eux, ce n'est pas le corps du monde qui est dieu, mais l'âme du monde et ses parties. [...] En effet, de même que l'homme sage, composé d'âme et de corps, n'est dit sage qu'en raison de son âme, de même le monde, s'il est composé d'âme et de corps, n'est dit dieu que par son âme. C'est pourquoi le corps du monde, seul, ne peut être dieu, mais seulement soit son âme seule, soit l'ensemble de son âme et de son esprit (*animus*), de sorte qu'il ne puisse être dieu par le corps, mais par l'esprit.

Mais, s'il en est ainsi, Jupiter n'est plus qu'une partie de Janus, qui, lui, est le monde ! Ne dira-t-on pas plutôt, avec Virgile, que « *Tout est plein de Jupiter* »³ et que « *pour être dieu et surtout le roi des dieux, il ne peut être considéré comme étant autre chose que le monde pour pouvoir régner sur les autres dieux qui n'en sont que des parties* ». Selon le poète Soranus, cité par Varron, il est même, à la fois, père et mère. :

« Jupiter tout puissant, père et mère des rois, des choses et des dieux, dieu unique et tous les dieux »

Autrement dit, Jupiter ne peut être hors du monde, qui est un et contient toutes choses, dont les dieux, mais il est lui-même autant de dieux qu'on lui a donné de surnoms, ou de qualificatifs liés à ses divers pouvoirs, sauf lorsque ces derniers sont attribués à d'autres dieux subalternes. On semble alors s'approcher du monothéisme, mais la voie en est bloquée par le préjugé matérialiste selon lequel rien ne peut exister en dehors de ce monde matériel. Même l'éther, l'élément constitutif des dieux, bien qu'il soit plus subtil que l'air, est corporel.

SG, LN... [...] Le dire « père des dieux » n'est peut-être qu'un titre honorifique...

JM Peut-être, mais pourquoi le dire « père et mère » ? [...] C'est peut-être un langage poétique, mais il dit quelque chose qui, dans sa lettre, est tout de même troublant !

En tout cas, à Rome, Jupiter et Janus étaient bien deux dieux puisqu'ils avaient chacun leur temple. Ce qui fait problème c'est leur identification au monde : l'un est le monde dans son commencement et l'autre dans sa puissance agissante. La cause de ce malaise ? Le stoïcisme, qui est à l'arrière-fond de cette théologie, a tout simplement oublié la distinction platonicienne entre le corporel et l'incorporel, le visible et l'invisible. Nous y reviendrons au livre suivant.

Voici les titres de Jupiter, dont Augustin nous dit que la liste n'est pas exhaustive :

VII, 11. Ils le disent *Victor, Invictus, Opitulus, Impulsor, Stator, Centumpeda, Supinalis, Tigillus, Almus, Ruminus* et d'autres encore qu'il serait trop long d'énumérer. On a appliqué ces surnoms à un seul dieu, en raison des causes et de ses divers pouvoirs, sans toutefois le contraindre à se multiplier en autant de dieux qu'il a d'activités: il triomphe de tout, il est invincible, il secourt les indigents, il a le pouvoir de mettre en mouvement, d'affermir, de maintenir, de renverser; en tant que *Tigillus* (« poutre ») il maintient et soutient le monde; il nourrit tous les êtres, car il est la *ruma*, c'est-à-dire la mamelle qui alimente tous les vivants

Parmi ces fonctions, nous pouvons remarquer qu'il en est d'importantes et d'autres qui sont insignifiantes, et pourtant le même dieu est dit accomplir les unes et les autres. Je pense qu'il y a entre les causes des êtres et leurs origines - deux choses qui les ont conduits à faire d'un monde unique deux dieux, Jupiter et Janus -, une plus grande proximité qu'entre soutenir le monde et donner la mamelle aux vivants; et cependant bien que ces deux fonctions soient très éloignées l'une de l'autre par la force et la dignité, on ne s'est pas cru obligé de les référer à deux dieux puisque le même Jupiter a été appelé *Tigillus* pour la première et *Ruminus* pour la seconde⁴.

Le rôle de *Ruminus* ne serait-il pas davantage celui de *Junon*, elle qui a pour l'assister une divinité de second rang, *Rumina* ? Mais peut-être Junon n'est-elle rien d'autre que Jupiter, nommé par le poète Soranus « *père et mère des rois, des choses et des dieux* » ? Et s'il est nommé *Ruminus*, pour lui éviter d'avoir un nom féminin, pourquoi lui avoir donné celui de *Pecunia*, qui est celui d'une déesse « non choisie » par la religion officielle⁵ ?

VII, 12 [...] « On nomme Jupiter *Pecunia*, dit Varron, parce que tout lui appartient ».

O la grande explication d'un nom divin ! Au contraire, celui à qui tout appartient est avili et outragé au plus haut point en recevant ce nom de *Pecunia* (l'Argent !) ! Car, comparé à tout ce que renferment le ciel et la terre, qu'est-ce que toutes ces choses que les hommes possèdent grâce à ce qui a nom de *Pecunia* ? Mais c'est

³ Virgile, *Bucoliques* III, 60, *Iovis omnia plena*.

⁴ Par contraste, ou sous-entendu, ce sermon de Noël, daté de 411-412 : « Remplissant le monde et gisant dans une crèche ; gouvernant les astres et suçant la mamelle (*sidera regens, ubera lambens*)... ». *Sermon* 187, 1

⁵ Augustin en a parlé plus haut, au livre IV, 21. Rappelons que *Pecunia* vient de *pecus*, « troupeau », « tête de bétail ».

probablement l'avarice qui a donné ce nom à Jovis, afin que quiconque aime l'argent puisse paraître aimer non pas n'importe quel Dieu, mais le roi de tous les dieux. Cependant, autre chose les richesses (*divitiae*), autre chose l'argent (*pecunia*). Car nous disons riches les hommes sages, justes, vertueux, qui n'ont pas ou peu d'argent. Ils sont, en effet, riches de leurs vertus, grâce auxquelles, même pour les besoins matériels, leur suffit ce qui se présente. Mais les avarés sont pauvres, perpétuellement avides et dans le besoin ; même avec beaucoup d'argent, au sein d'une telle abondance, ils ne peuvent pas ne pas être en manque. Quant au vrai Dieu lui-même, c'est à juste titre que nous le disons riche, non pas en argent mais en toute-puissance. On appelle riches aussi, il est vrai, ceux qui ont de l'argent; mais, à l'intérieur, s'ils sont cupides, ils sont en manque. Pareillement, on appelle pauvres ceux qui manquent d'argent, mais à l'intérieur, s'ils sont sages, ils sont riches.

Bref, il y a des gens sans le sou et qui sont riches, et d'autres qui ont des sous, mais qui sont toujours pauvres, car ils n'en ont jamais assez. Plutôt que celui de *Pecunia*, n'est-ce pas le titre de *Sapientia* qui aurait convenu au dieu suprême, « *cette Sagesse dont l'amour purifie des souillures de l'avarice, c'est-à-dire de l'amour de l'argent ?* ». Tel est, ou devrait être, en effet, le fruit de la « philosophie » – amour de la sagesse – comme art de vivre !

Même inutilité de *Saturne* et de *Genius* comme faisant double emploi avec Jupiter, « père et mère de toutes choses » : Saturne, le dieu des semailles, puisque d'après Varron, « *Jupiter est le monde et que toutes les semailles sont émises et reçues par lui* », et *Genius*, « l'âme raisonnable (*animus rationalis*) de tout homme, en sorte que chacun ait le sien », puisqu'on croit que « Jupiter est l'âme du monde » et donc « le *Genius* universel » (VII, 13). Toutefois, l'âme de chaque homme ne saurait être dieu, sans ruiner la notion même de divinité.

Mercuré, Mars et les autres dieux choisis

Mais que dire de *Mercuré* et de *Mars*, « préposés » au langage et à la guerre ? Ils ne tirent pas leur être des éléments du monde, mais de l'agir humain.

VII, 14 [...] Si on reconnaît que *Mercuré* n'a de pouvoir que sur le langage humain, il n'est pas croyable que Jupiter ait voulu s'abaisser au rôle de présenter la mamelle aux enfants, aussi bien qu'aux troupeaux, d'où son surnom de *Ruminus*, et n'ait pas voulu se charger du langage par lequel nous sommes supérieurs aux bêtes. En raison de cela Jovis et *Mercuré* sont le même Dieu.

A moins que *Mercuré*, dont le nom vient de *medius currens* ne soit le langage lui-même, comme « ce qui coure entre les hommes », en médiateur ?

VII, 14 [...] De même, il est nommé en grec *Hermes*, parce que le langage, ou l'interprétation qui relève bien évidemment du langage, s'appelle ἐρμηνεία (*hermeneia*). Il préside aussi au commerce, parce que entre vendeurs et acheteurs c'est le langage qui sert d'intermédiaire ; les ailes qu'il porte à la tête et aux pieds signifient que le langage vole à travers l'air comme un oiseau ; on l'appelle enfin *nuntius* (messenger) parce que c'est au moyen du langage que s'énoncent toutes les pensées. Si donc *Mercuré* n'est rien d'autre que le langage, il s'ensuit, de leur propre aveu, qu'il n'est pas un dieu. Et voilà comment, alors qu'ils se font des dieux qui ne sont même pas des démons, en adressant leurs supplications (*supplicando*) à des esprits impurs, ils se retrouvent sous l'emprise, non de dieux, mais de démons.

Notons que c'est *par sa supplication* à des dieux qui n'existent pas – un acte de parole dans lequel il s'engage – que l'homme se piège lui-même en se mettant sous l'emprise de « démons » qui ne peuvent exercer sur lui d'autre pouvoir que celui qu'il leur donne en les priant. En effet, sans exclure l'existence, de fait, de mauvais anges, ces « démons » n'existent que pour qui les prie et leur confie son désir ou ses craintes. Exactement comme, dans la passion, quelqu'un nourrit par l'imagination le sentiment qui l'enchaîne ! Il y a ici un véritable détournement : le réel, ou l'autre, sont remplacés par l'idée que le passionné s'en fait et Dieu, par une idole. C'est ainsi que, par délire imaginaire, l'homme perd sa liberté en se

détournant de ce qui en est la source, jusqu'à faire de cette source même, le vrai Dieu, le principal obstacle à sa liberté⁶.

Tel est le drame de beaucoup d'hommes aujourd'hui qui, se prenant pour la source de leur être, n'ont pas compris que la vie est une circulation d'énergie entre les vivants. Amour ?

Et il en est de même avec Mars, « *le dieu de la guerre, une œuvre des hommes et certainement pas la meilleure* ». D'où cette remarque :

VII, 14 [...] Si la déesse *Felicitas* donnait la paix perpétuelle, Mars n'aurait plus rien à faire. Mais si Mars est la guerre au même titre que Mercure est le langage, puisse-t-il être également manifeste que ce dernier n'étant pas dieu, la guerre, si faussement appelée dieu, ne le soit pas non plus !

Combien de fois les hommes n'ont-ils pas divinisé la guerre dans l'illusion, tout en bravant la mort, de pouvoir réaliser, grâce à elle, leur rêve de toute puissance ! N'est-ce pas cette illusion qui anime, encore aujourd'hui, ceux qui prétendent recevoir de Dieu, le droit de tuer ?

Mais, d'autre part, n'est-ce pas pour en faire des dieux qu'on a identifié Mars et Mercure à des astres ? C'est aussi ce qui est arrivé à plusieurs autres dieux, y compris Jupiter, dont l'astre est pourtant moins lumineux que celui de Vénus, tout en étant situé au-dessous de Saturne : « *Le mensonge de la fable qui fait roi Jupiter n'a-t-il pu parvenir jusqu'aux astres ?* » demande ironiquement Augustin (VII, 15). Mais, enfin, qu'est donc Jupiter : un astre, ou la totalité du monde ?

VII, 16. Quant à Apollon, quoiqu'ils le tiennent pour un devin et un médecin, ils ont dit encore, pour le placer dans une partie du monde, qu'il était le soleil et que de même Diane, sa sœur, était la lune avec la présidence des chemins - aussi veulent-ils qu'elle soit vierge, parce qu'un chemin n'enfante rien - ; tous deux ont des flèches, parce que ces deux astres lancent du ciel leurs rayons sur la terre. Ils veulent que Vulcain soit le feu du monde, Neptune les eaux du monde, Dispatér, c'est-à-dire Orcus, la partie terrestre et basse du monde. Ils préposent Liber et Cérès aux semences, l'un aux semences mâles, l'autre aux semences femelles, ou l'un à leurs éléments liquides et l'autre à leurs éléments secs. Et tout cela assurément se rapporte au monde, c'est-à-dire à Jupiter qui est précisément appelé « père et mère » parce qu'il émet hors de soi et recueille en soi toutes les semences. [...]

Ainsi, à travers tout cela, ils veulent que tous ces dieux choisis ne soient que ce monde: les uns le monde entier, les autres ses parties ; le monde entier, comme Jupiter; ses parties, comme *Genius*, la *Grande Mère*, le *Soleil* et la *Lune* ou plutôt Apollon et Diane. Et tantôt ils font un seul dieu de plusieurs choses, tantôt une seule chose de plusieurs dieux. Un seul dieu de plusieurs choses : c'est le cas de Jupiter. En effet, le monde entier est Jupiter, et le ciel seul est Jupiter, et une étoile unique est appelée Jupiter ! Et il en est de même de Junon : Junon est la maîtresse des causes secondes, et Junon est l'air, et Junon est la terre, et si elle avait triomphé de Vénus, Junon serait une étoile. Semblablement, Minerve est la zone supérieure de l'éther, Minerve est également la lune qu'on situe à la limite inférieure de l'éther. Ils font une seule chose de plusieurs dieux : Janus est le monde et Jupiter aussi; Janus est la terre, la *Grande Mère* et Cérès aussi.

LN Quand Augustin parle de la religion romaine, c'est de la religion du 4^e s ap. J-C ?

JM Non, car, à cette époque, la religion romaine n'existe plus guère que chez quelques hommes cultivés, appartenant surtout à la noblesse sénatoriale, qui résistent aux « temps chrétiens ».

6 On trouve une analyse analogue de ce processus dans le *De Trinitate*, X, 5,7 : « Ces corps, [l'âme] les a aimés à l'extérieur d'elle-même par l'intermédiaire des sens, elle s'est mêlée à eux par une sorte de longue familiarité; mais comme elle ne peut les emporter à l'intérieur d'elle-même, en ce qui est comme le domaine de la nature spirituelle, elle roule en elle leurs images et entraîne ces images faites d'elle-même en elle-même. Elle leur donne pour les former quelque chose de sa propre substance »...

LN [...] Augustin démonte avec beaucoup d'intelligence une religion moribonde et en même temps, comme dans le passage très intéressant sur Hermès, on est frappé par la capacité des Romains à donner du sens au monde à travers leur mythologie. C'est comme une classification préscientifique. Il y a une démarche de raison même si elle est ridicule dans ses applications.

JM Oui, c'est bien une « théo-logie ».

LN [...] mais les Romains n'ont pas prétendu à autre chose qu'à structurer le monde et soutenir leur vie politique, même s'ils ne croyaient pas vraiment en leurs dieux...

JM Oui, leur religion était alors vraiment sur son déclin, mais Augustin va chercher dans les *Antiquités* de Varron de quoi donner consistance à cette religion pour en dénoncer les contradictions.

SGJ Mais en dénonçant ses contradictions, il lui redonne vie.

JM Oui, et nos historiens des religions sont heureux d'avoir ce traité d'Augustin pour compléter ce qu'ils savent par ailleurs de la religion romaine. Bien des extraits de Varron ne nous sont conservés que par lui, et s'il a pris Varron, c'est qu'il était le plus complet. Par exemple, sa distinction entre les trois théologies, qui sera reprise...

SG Mais il met en place une grosse artillerie contre quelque chose de moribond...

JM Oui, mais il faut voir le contexte de *La Cité de Dieu*. Il l'écrit en réponse aux gens qui font reposer le désastre du sac de Rome sur l'abandon de la religion romaine et disent que cet abandon est dû aux « temps chrétiens », à un changement de civilisation qui s'est fait au détriment des anciennes traditions. Or, Augustin montre que ces anciennes traditions n'auraient pas mieux défendu Rome qu'elles ne l'avaient fait dans le passé, car Rome a subi des désastres bien avant les temps chrétiens. [...] Cela, c'était la problématique des cinq premiers livres. Ici, on est dans autre chose puisqu'il s'agit de la félicité éternelle. Mais, comme nous allons le voir, la tactique d'Augustin est de mettre en avant la confusion du faux pour qu'éclate la lumière du vrai.

SGJ On travaille sur des choses qui ne sont plus vitales pour les Romains...

JM, Oui, et si, au premier siècle avant notre ère, Varron a écrit ses *Antiquités* à la demande de César, c'était déjà pour que ces choses qui assurent la stabilité de la société romaine, « ne soient pas oubliées ». Mais l'obstacle au christianisme est toujours là !

LN [...] Oui, mais la bête est morte

JM, Soit, mais c'est en son nom qu'après 410, des gens attaquaient encore le christianisme. Rappelons que *La Cité de Dieu* est un livre apologétique et que ses dix premiers livres sont faits pour lever les obstacles à la révélation, dans les douze livres suivants et dans toute sa beauté, de la doctrine chrétienne.

SGJ Et l'on peut ajouter que, cinquante ans avant ce traité d'Augustin, l'empereur Julien (361-363) avait voulu restaurer la religion païenne et n'y était pas parvenu, malgré tous les moyens dont il pouvait alors disposer !

LN [...] Il y avait dans la superstition des coutumes romaines une dimension apotropaïque destinée à écarter le mal et donc à défendre la vie. Or, en les dénonçant et en les interdisant, le christianisme créait du vide.

JM Oui, mais l'intention fondamentale d'Augustin est de montrer la dimension libératrice de la vraie religion. [...] Il ne se contente pas de défendre le christianisme, il procède à une contre-offensive. Dans la préface de ce livre, il parlait « *d'arracher et d'extirper les opinions contraires à la vraie piété* ». Mais, notons le bien, il ne s'agit pas ici d'allumer des bûchers. Augustin ne veut agir que par la parole, en faisant appel à la raison : il veut convaincre, et convaincre (« vaincre avec »), c'est accompagner l'autre dans sa quête de la vérité. Il suppose cette quête chez ses lecteurs et il sait très bien, depuis la crise donatiste, que les conversions forcées non seulement ne servent à rien, mais qu'elles peuvent avoir des effets pervers, la religion officielle étant mise au service des ambitions « mondaines ». C'est ainsi qu'une des causes de la déchristianisation dont nous sommes aujourd'hui témoins, ressemble fort à un retour de bâton par rapport aux temps chrétiens au cours desquels, non sans mal et conflits, l'Église dirigeait tout, aussi bien les rois que les consciences. Telle est la cause des violences dont elle fut victime sous la Révolution française qui voulut la détruire comme sa pire ennemie. Voilà qui ne se serait peut-être pas passé si, conformément à *La Cité de Dieu* d'Augustin, on n'avait pas confondu les deux cités en laissant toute son autonomie à la cité terrestre, car l'action de l'Église, au nom de la cité céleste, ne peut s'opérer que dans les cœurs, et sans aucune contrainte.

Mais, il est vrai également, et c'est ce que révèle l'histoire des « temps chrétiens », que cet équilibre entre les deux cités, ne peut jamais être stable, car la cité terrestre ne peut manquer de résister à la dynamique de la cité de Dieu qui travaille les cœurs et les incite à transformer les institutions humaines. La confusion des deux cités a donné, dès Constantin, le césaropapisme en Orient - se considérant comme « l'évêque du dehors », c'est lui qui convoqua, à Nicée, le premier concile œcuménique (325) -, et, en Occident, la théocratie du pontife romain, qui prit la relève de l'empire. C'est la dynamique de la cité de Dieu, qui a porté le progrès des droits de l'homme (fin de l'esclavage, égalité de l'homme et de la femme), même si ce ne fut pas sans quelques dérives, comme celles qui divisent aujourd'hui notre pays, à propos de la dignité de la personne, de sa conception jusqu'à sa mort, telle que la comprend le christianisme. Mais le monde change, et avec lui la valeur des mots, aussi le magistère de l'Église doit-il sans cesse réformer la lettre de la doctrine pour pouvoir en conserver l'esprit.

SG Le discours d'Augustin, jusqu'à présent, ne peut suffire à convertir les païens ; en revanche, il y a eu des auteurs païens, grecs ou romains, qui posèrent des questions bien délicates sur certains points de la doctrine chrétienne : le choix de gens incultes pour annoncer la parole, l'incarnation de Dieu, la résurrection en secret, la valorisation des petits, des femmes, des esclaves... On attend Augustin dans la deuxième partie pour voir comment il va présenter sa doctrine.

JM Cela viendra, mais nous en avons déjà une présentation très synthétique à la fin de ce livre VII. Il faut bien voir qu'Augustin s'attaque à des préjugés dont il montre les incohérences pour conduire à admettre la doctrine chrétienne comme étant beaucoup plus vraisemblable dans la réponse qu'elle apporte aux énigmes de l'existence. Or, nous l'avons dit, cette doctrine repose sur une histoire qu'il lui importe de rappeler, alors que la religion païenne a tout intérêt à oublier la sienne. Mais il y a surtout l'enseignement moral et libérateur du christianisme - une religion de salut - que ne peuvent recevoir les orgueilleux, ceux qui sont prisonniers de leur rêve illusoire de toute puissance. Car, plus redoutable que la difficulté à comprendre, il y a le refus d'écouter, ou de prendre en compte la doctrine chrétienne. Et ce refus se fonde sur un préjugé auquel Augustin, dans ce livre VII, a décidé de s'attaquer. [...]

EC. Mais est-ce que les Romains croyaient vraiment en leurs dieux ? Ne vivaient-ils pas tranquilles sur des habitudes qui leur convenaient ?

JM. Ils étaient tout aussi naturellement matérialistes que nous...

Mais venons-en aux chapitres 17 et 18 qui marquent une pause au milieu du livre : il faut nous y arrêter, même si nous ne pourrions sans doute guère aller plus loin pour aujourd'hui.

3. Pause réflexive (VII, 17-18)

Avec son allusion aux « vanités et folies mensongères » dont parlait le verset 5 du Psaume 39 cité au début du livre VI, le chapitre 17 marque une pose dans la critique des « dieux choisis » et l'on peut y voir comme le pivot de l'ensemble formé par les livres VI et VII.

Les hésitations de Varron sur la nature des dieux choisis (VII,17)

VII, 17 Il en est des autres choses comme de celles que je viens de rapporter à titre d'exemple : ils ne les expliquent pas, mais bien plutôt, ils les compliquent. Comme les entraîne l'élan d'une opinion errante, çà et là, d'ici de là, ils sautillent en avant et en arrière, au point que Varron lui-même a préféré douter de tout que d'affirmer quelque chose. Car ayant terminé le premier des trois livres [sur les dieux], livre consacré aux dieux certains, au début du second consacré aux dieux incertains, il parle ainsi : « Si j'ai avancé dans ce livret des opinions douteuses, je ne dois pas en être blâmé. Qui pensera nécessaire et possible de porter un jugement ferme, le portera lui-même après m'avoir entendu. Quant à moi, on m'amènerait plutôt à révoquer en doute ce que j'ai dit dans mon premier livre, que de tirer une quelconque conclusion de tout ce que je vais écrire en celui-ci ». C'est ainsi qu'il rend incertain non seulement son livre sur les dieux incertains, mais encore celui qui traitait des dieux certains.

Or, dans son troisième livre, qui traite des dieux choisis, après un préambule contenant ce qu'il a jugé bon de dire sur la théologie naturelle avant de passer

aux futilités et aux folies mensongères (cf. Ps 39, 5) de cette théologie civile, à propos de laquelle, non seulement ce n'était pas la vérité des choses qui le guidait, mais l'autorité des ancêtres qui faisait pression sur lui, il dit: « Je vais traiter dans ce livre des dieux publics du peuple romain, auxquels on a dédié des temples et qu'on a fait connaître en les honorant de nombreuses statues; mais j'écrirais comme écrivit Xénophane de Colophon : je dirai ce qui me viendra à l'esprit, et non ce que je pourrai défendre (quid putem, non quid contendam, ponam) ; car sur ces choses, aux hommes il revient d'avoir une opinion (opinari), et à Dieu de savoir (scire) ».

C'est donc un discours sur des choses qui ne seront ni comprises par l'intelligence ni l'objet d'une foi très solide (*firmissime creditarum*), mais sur des opinions et des choses dont on peut douter, qu'il promet de tenir, en tremblant, sur ce que les hommes ont institué. Car, de même qu'il savait (*sciebat*) qu'il y a un monde, qu'il y a un ciel et une terre, un ciel étincelant d'étoiles, une terre utile aux semences, et autres choses semblables, de même, que toute cette masse, toute cette nature soit régie et administrée par une certaine force invisible et toute-puissante (*praepotens*), cela, il ne le croyait (*credebat*) pas dans la stabilité d'une âme assurée. Et c'est ainsi [dans cette disposition d'esprit] qu'il pouvait affirmer de Janus qu'il est le monde, découvrir à propos de Saturne comment, il était le père de Jupiter, et comment il se soumit à Jupiter régnant, et ainsi de suite.

L'avant-dernière phrase prend tout son sens quand on souligne la distinction de la science (*scire*) et de l'opinion (*opinari*), laquelle ne saurait se confondre avec la foi (*certa animi stabilitate credebat*, littéralement « ce qu'il croyait dans la stabilité assurée de son esprit ») qui marque la fin de la phrase. Cette phrase commence par *Neque* (« Et ne pas »), et cette négation ne peut porter que sur *credebat*, à la fin de la phrase, pour dire que Varron ne croyait pas à ce qu'il racontait. *Neque enim, sicut sciebat [...], sicut [...] credebat*. On ne peut opposer plus nettement le savoir et la foi, sans la confondre pour autant avec l'opinion. Mais cela suppose que l'on soit ouvert à l'invisible, ce dont les Romains semblaient tout à fait incapables en raison de leur présumé matérialiste qui leur venait, entre autres, du stoïcisme et selon lequel rien ne peut exister qui ne soit corporel. Et pourtant, ne leur fallait-il pas beaucoup d'imagination pour reconnaître le maître du monde dans une statue ?

DA Est-ce qu'on peut dire que les Romains avaient peur de l'influence chrétienne, ce qui explique leur fermeture à son égard comme s'ils craignaient que s'écroule l'Empire ?

JM [Oui, mais seulement ceux qui ne s'étaient pas convertis, « comme tout le monde » !].

Rome était une cité reposant explicitement sur sa tradition et le Sénat et le Peuple Romain (SPQR) étaient garants de la stabilité romaine. [...] Or, depuis Constantin (313), le christianisme a gagné la majorité des esprits et la plupart des fonctionnaires...

J'insiste : ce qu'il faut bien voir ici, c'est l'opposition non pas à deux termes : le savoir et l'opinion, mais à trois, car la foi, qui repose sur un esprit assuré (*certa animi stabilitate credebat*), n'est ni l'un ni l'autre : elle ne se réduit pas à une doctrine. Rappelons que dans la langue des philosophes, *doxa* – de *dokei moi*, « il me semble que » – désigne l'opinion, mais se retrouve dans « orthodoxie » (la foi droite). La foi est confiance et fidélité (*fides*) au Dieu vivant. Ce n'est pas parce que je parle de Dieu et fais œuvre de théologien que je suis un homme de foi, un « fidèle » : je le suis si Dieu est pour moi la lumière qui éclaire toute chose, et si je règle toute ma vie sur ce qu'il demande. La foi est relation et elle se nourrit de réciprocité, comme toute relation.

Parmi les correspondants d'Augustin certains n'étaient pas chrétiens : il ne les menaçait pas de l'enfer s'ils ne se convertissaient pas, mais les accompagnait dans leurs interrogations et répondait à leurs questions sur la doctrine chrétienne. La menace, quand elle apparaît, est surtout à l'usage des croyants afin de les inciter à la conversion, et elle se limite le plus souvent à citer et commenter les Écritures : Augustin est un pasteur qui veut convertir, non un juge qui condamne et exclut !

La fonction politique de la religion romaine ressemble un peu à « nos valeurs » que, selon nos politiques, nous devrions défendre pour ne pas les perdre et pour que ne se dissolve pas le lien social. Mais reste à savoir à qui renvoie ce « nous » : s'il fait vraiment l'unanimité, ou s'il

divise les gens. Ainsi, en ces temps des crèches de Noël, c'est la laïcité que certains avancent pour les éliminer de l'espace public, comme tout autre signe religieux, oubliant qu'elles font partie de notre héritage culturel, y compris pour les non-chrétiens. Toute la question est, en effet, de savoir ce qui nous guide : la vérité, ou « *des vanités et des folies mensongères* » (*vanitates et insanias mendaces*) ? Augustin a été profondément marqué, dès le début de sa vie chrétienne, par le début du Psaume 13 : « *L'insensé a dit dans son cœur : pas de Dieu* », et il sait que, à défaut du vrai Dieu, les idoles ne manqueront pas d'accourir pour combler le vide. C'est ce qu'il a dit, un peu plus haut, à propos de l'amour de l'argent, en évoquant le surnom de *Pecunia*, donné à Jupiter alors que c'est aussi le nom d'une déesse qui ne compte pas parmi les dieux choisis : il aurait été donné par les avares à Jupiter, pour justifier leur amour de l'argent (VII, 12). Or, c'est précisément dans cet amour de l'argent que Paul voyait « *la racine de tous les maux* » (1 Tm 6,10) : l'argent, moyen destiné à faciliter les échanges de biens et de services, et qui peut devenir le but recherché dans tout échange !

L'évhémérisme selon lequel les dieux choisis sont des hommes divinisés (VII, 18)

Après avoir stigmatisé la confusion du monde et du divin, Augustin s'interroge sur l'origine des dieux et, comme au livre précédent (VI, 7), il reprend ici l'hypothèse du poète Évhémère, selon laquelle les dieux seraient des hommes divinisés, qu'ils se soient eux-mêmes proclamés tels dans des temps très anciens, ou qu'ils l'aient été par d'autres hommes après leur mort.

VII, 18. La manière la plus vraisemblable de rendre raison de ces dieux est de les présenter comme ayant été des hommes auxquels leurs flatteurs ont offert des rites et des solennités pour en faire des dieux, selon la particularité de leurs mœurs, de leurs actes et des accidents de leur vie. Et ces choses, peu à peu, à travers l'âme des hommes, semblable à celle des démons et avide de frivolités, se sont répandues largement et en profondeur, enrichies par les mensonges des poètes et rendues attirantes par la séduction d'esprits trompeurs. En effet, qu'un jeune homme sans piété filiale ou craignant d'être tué par un père impie, ait pu, impatient de régner, chasser son père de son royaume, c'est chose plus croyable que l'explication de Varron d'après laquelle Saturne a été vaincu par Jupiter, le père par son fils, parce que la cause qui relève de Jupiter vient avant la semence qui relève de Saturne. S'il en était ainsi, jamais Saturne n'aurait été antérieur à Jupiter ni son père; car toujours la cause précède la semence et jamais n'est engendrée par elle.

Pas très facile à suivre ! Chronologiquement, Saturne, dieu de la semence, doit précéder son fils ! Or, logiquement, si la cause efficiente est antérieure au commencement, ce devrait être l'inverse et Jupiter ne saurait être le fils de Saturne. Voilà l'une des contradictions concernant les dieux, avec cette amusante remarque, relevée chez Varron :

VII, 19. « *Saturne, écrit Varron, avait l'habitude, dit-on, de dévorer ce qui était né de lui, parce que les semences retournent au lieu d'où elles sont nées. Et le fait qu'au lieu de Jupiter on lui ait donné une motte de terre à dévorer signifie que les semences ont été recouvertes de terre tout d'abord à la main [...] Saturne porte une faux à cause de l'agriculture* » [...]

Commentaire amusé d'Augustin :

Quant à sa faux, peut-être l'a-t-il reçue après avoir perdu son sceptre, de sorte que de roi paresseux (*rex otiosus*) aux temps anciens, il serait devenu, soumis à son fils devenu roi, un ouvrier laborieux (*operarius laboriosus*) ?

LN : Nous voyons cela avec nos yeux de modernes, alors que la mythologie dit tout, y compris les complexes psychologiques dans la relation père-fils... C'est une mine de savoir extraordinaire, et Augustin la tourne en dérision, parce qu'il utilise la logique.

JM C'est vrai, mais outre le fait que ce n'est qu'à partir de notre savoir psychologique que nous pouvons expliciter la richesse de ces mythes, Augustin prend ici au sérieux la distinction de la cause et du commencement, car il en a besoin pour poser la transcendance de Dieu par rapport au monde et parler de l'acte créateur

comme dépassant l'enchaînement des événements de ce monde. C'est bien, par exemple, la psychologie moderne qui m'a fait parler tout à l'heure d'une cause inconsciente de nos actes, pour tenter de comprendre la distinction de la cause efficiente et du commencement...

SGJ Mais, avec la religion romaine, nous sommes en présence d'une pensée magique qui ne mérite pas qu'on la détruise avec une pensée logique.

LN Et puis la religion romaine a subi des évolutions très importantes, liées à l'histoire. [...] Le fait de diviniser certains hommes, cela a un sens.

SGJ Et l'on pourrait parler d'Origène et du sens symbolique et/ou allégorique qu'il donne à certains textes bibliques

JM Certes, on est dans un monde où des hommes réfléchissent ! [...] Augustin s'efforce de présenter la religion romaine de la manière la plus rationnelle possible, à partir de la rationalité dont elle est porteuse. Mais son but n'est pas de nous la rendre crédible, même pas à nous qui baignons dans une mentalité post-religieuse. Son but est polémique : il est de détruire le préjugé qui fait obstacle à la vérité au sujet des deux cités.

4. Les contradictions dans le culte de la fécondité terrestre (VII, 19-28)

L'entreprise de déconstruction continue avec les cultes de fécondité terrestre, dont les rites sont beaucoup plus abominables que ceux célébrés en l'honneur des dieux du ciel :

VII, 19. [...] Varron dit que certains peuples comme les Carthaginois avaient coutume d'immoler des enfants, et d'autres, comme les Gaulois, jusqu'à des hommes mûrs, cela, parce que de toutes les semences, la meilleure est la race humaine. Est-il besoin d'insister sur cette très cruelle ineptie ? Remarquons plutôt et retenons que ces interprétations ne se rapportent pas au Dieu véritable, nature vivante, incorporelle et immuable, auquel on doit demander la vie heureuse pour l'éternité, mais qu'elles ont leurs fins dans les choses corporelles, temporelles, changeantes et mortelles.

Déjà est annoncé ici le Dieu véritable, qui seul peut donner la vie et la félicité éternelles.

Mais comme on est loin du bon sens ! Car, si Tellus (Gaïa) ne doit sa place parmi les divinités choisies qu'à son imprégnation par ce qui lui vient du ciel (Ouranos), n'est-ce pas le travail des hommes qui améliore sa fécondité, « *non pas quand ils l'adorent (adorant), mais quand ils la labourent (arant)* » (VII, 23, 1) ?

VII, 24 [...] Si la terre n'était pas une déesse, les hommes porteraient la main sur elle, en la travaillant pour en obtenir des semences, au lieu que ce soit sur eux-mêmes, en se blessant, afin de perdre, à cause d'elle, leur propre semence. Si elle n'était pas une déesse, elle deviendrait féconde par des mains étrangères, sans pour cela obliger un homme à se rendre stérile par ses propres mains !

Voilà bien la malice des « démons », ces créatures de l'imagination humaine qui, « n'osant promettre aux hommes de grands biens par ces rites sacrés, ont réussi pourtant à exiger d'eux des choses aussi cruelles » (VII, 24). Rien de plus abominable, en effet, aux yeux d'Augustin, que ces automutilations, « si cruelles » (*tam crudelia*), qu'il ne nomme même pas « sacrifice », tellement elles sont absurdes, alors que pouvait à la rigueur se comprendre, au nom du « donnant-donnant », les sacrifices humains – la meilleure des semilles ! – pour obtenir de bonnes récoltes ! Et comme ces automutilations des prêtres de Cybèle sont loin des rites en l'honneur de Liber ou de l'obligation faite à la jeune mariée de s'asseoir sur le siège de Priape :

VII, 24 [...] Ces impudicités sont beaucoup moins détestables et beaucoup moins graves que la cruelle infamie ou la cruauté infâme de la mutilation des Gales. Car, dans ces actes, les rites démoniaques blessent la pudeur des deux sexes, sans que ni l'un ni l'autre soit détruit par sa blessure. Là, on craint le mauvais sort jeté sur les champs ; ici, on ne craint pas l'amputation des membres ; là on profane la pudeur d'une jeune mariée, sans lui enlever toutefois sa fécondité ni même sa virginité ; ici on ampute la virilité, sans que la victime puisse devenir femme ni demeurer homme.

À l'origine de ces automutilations des prêtres de la déesse phrygienne – mutilations interdites aux Romains – il y avait la légende du dieu Attis, parèdre de Cybèle, qui se mutila et mourut de chagrin après que cette dernière ait, par jalousie, tué la nymphe Sagaritis qu'il aimait.

C'est pourquoi, chaque année, en avril, on célébrait la renaissance de la nature « grâce aux fleurs nées du sang d'Attis », passant sous silence que le sexe du dieu n'était pas tombé naturellement, comme la fleur avant le fruit, mais à la suite d'une déchirure violente (VII, 25). Toutefois, contrairement à ce que suggère Augustin dans cette phrase : « *L'interprétation a abdiqué, la raison a rougi, le discours s'est tu* » (VII, 25), si Varron ne dit rien de ce rite dont la signification est moins vraisemblable que ce que dit la légende qui l'a inspiré, c'est tout simplement parce que ce culte ne relevait pas de la religion romaine⁷. Mais, depuis qu'au temps des guerres puniques, on y avait amené la Déesse Mère (II, 5), Cybèle était vénérée à Rome.

VII, 26. [...] Que la Mère des dieux ait été jugée digne d'être honorée par la consécration d'hommes mutilés, cela n'est pas une invention des poètes ; ils ont préféré reculer d'horreur plutôt que de le chanter. Se trouvera-t-il quelqu'un pour se consacrer à ces dieux choisis en vue de vivre heureux après la mort, alors qu'en se consacrant à eux, on ne peut vivre honnêtement avant la mort, soumis qu'on est à de si repoussantes superstitions et lié à de si obscènes démons? [...]

Quant à nous, ce que nous cherchons, c'est un esprit (*animus*) qui, plein de foi dans la vraie religion, n'adore pas le monde comme son dieu, mais l'admire comme l'œuvre de Dieu et à cause de Dieu ; [un esprit] qui, purifiée des souillures du monde, parvienne sans plus rien d'impur au Dieu qui a créé le monde.

Ainsi s'achève la critique des « dieux choisis » et ainsi s'explique la déroute de la religion civile devant les progrès historiques de la « vraie religion ». Pour Augustin qui pense les choses en profondeur, en référence au plan divin, cette déroute est moins due au manque de cohérence dans le choix des dieux officiels, qu'à leur immoralité. En effet, il est vain de vouloir « convertir en choses divines les choses humaines », car, en aucune manière des choses corporelles et changeantes ne pourront être le véritable Dieu. Un Dieu qui n'est qu'une invention et le reflet de l'homme, ne peut le sauver !

VII, 27, 2 [...] En réalité, dès lors qu'il est sacrilège de rendre un culte, non pas au vrai Dieu, seul capable de rendre heureuse l'âme où il habite, mais à un corps ou à une âme, combien n'est-il pas encore plus sacrilège de rendre ce culte de telle sorte qu'il n'assure ni le salut, ni l'honneur humain au corps et à l'âme de celui qui le rend.

Non seulement on n'adore pas le vrai Dieu, mais, par des turpitudes et des crimes, on adore de manière indigne ce Dieu et tout autre que lui : on souille l'honneur de la divinité. Et ils disent que ce sont leurs dieux qui exigent, sous de terribles menaces, de tels crimes !

VII, 27[...] Nous pouvons donc conclure sans hésiter : ce sont des démons criminels et des esprits les plus impurs que toute cette théologie civile invite à voir sous de stupides simulacres pour s'emparer à travers elles du cœur des insensés.

Ces « démons criminels » – on reviendra sur les démons dans le livre VIII – sont, à l'instar de nos passions, des produits de l'imagination humaine par lesquels les hommes se piègent eux-mêmes. Et ces esprits sont « impurs » parce qu'ils dénaturent la divinité. Cependant, comme le prouvent ses renvois explicites à la vraie religion, si Augustin insiste à ce point sur l'immoralité des dieux païens, c'est pour préparer ses lecteurs à découvrir, par contraste, la vérité et la beauté de ce qu'il va dire du christianisme (à partir de VII, 29). Car, non seulement le christianisme peut promettre la félicité éternelle, mais, par la moralité qu'il induit chez ses fidèles et qui améliore la vie de la cité terrestre, il l'anticipe déjà.

C'est pourquoi, à la suite du poète Évhémère, traduit en latin par le poète Ennius (VII, 27), plutôt que d'adorer le monde – ce qui ne viendrait d'ailleurs jamais à l'esprit d'un homme pieux (VII, 28) – c'est un moindre mal que de voir dans les dieux des hommes autrefois divinisés ! En effet, même si le culte de ces hommes divinisés se substituait à l'adoration du vrai Dieu, ils n'en usurpaient pas le titre ! Et à quoi bon, comme tente de le faire Varron, rapporter les dieux et les déesses respectivement au ciel et, à la terre ? Minerve, qu'il aimerait faire correspondre aux idées platoniciennes ? Les idées de Platon ne sont-elles pas supérieures au ciel ?

⁷ Cf, les notes 1 et 2 de Catherine Salles, pour la page 282, de sa traduction des livres VI et VII de *La cité de Dieu* dans la collection de la Pléiade, Gallimard, 2000, p.1159

Comment sortir de cette confusion ? En fait l'intention d'Augustin est de préparer son lecteur à comparer les deux plateaux de la balance, comparaison qui ne sera possible qu'après l'exposé de la doctrine chrétienne qui occupe de fait la fin de ce livre VII.

Nous en parlerons la prochaine fois, mais, avant de terminer celle d'aujourd'hui, je vous propose une dernière réflexion:

Comment comprendre les dieux choisis de Rome ?

VII, 27, 1 [...] *Ces dieux choisis, nous le voyons bien, ont surpassé tous les autres en notoriété, non pas pour que soient mis en lumière leurs mérites, mais pour que leurs crimes soient sauvés de l'oubli.*

Voilà une bien curieuse remarque d'Augustin ! Mais, derrière l'ironie cinglante de cette phrase, il y a peut-être quelque chose de plus à dire sur les dieux de Rome et sur leurs crimes.

Cela nous est rendu possible par nos sciences humaines, héritières de la méthode des sciences de la nature et, comme elles, limitées à ce monde, toute référence à un au-delà et à un jugement dernier ne pouvant relever que de l'arbitraire de l'opinion de chacun.

La fonction de la religion romaine était limitée à ce monde : elle était d'assurer la stabilité de l'ordre social. D'où son caractère superstitieux, avec en arrière-fond, la soumission à la Fortune. Cependant aucune superstition ne serait possible sans le sentiment de n'être pas tout-puissant : non pas seulement parmi les hommes, où le plus fort finit toujours par rencontrer plus fort que lui, mais par rapport à un ordre moral sanctionné par un dieu impartial qui ne jugera pas sur l'apparence à la manière des hommes, c'est-à-dire à un ordre sacré.

Pour comprendre ce religieux archaïque, nous avons une piste intéressante dans l'interprétation du sacrifice rituel proposée par René Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*⁸ (1978), un livre qui suivit *La violence et le sacré* (1972). Sans citer saint Augustin, mais en se référant, tout comme lui, à la révélation biblique, René Girard voit dans le sacrifice rituel le substitut d'un lynchage primitif grâce auquel, dans un passé immémorial, une société serait passée de la violence du « tous contre tous », générée par le désir mimétique d'appropriation, à la paix du « tous contre un » apportée par l'élimination d'un homme ou d'un groupe d'hommes désignés comme porteurs du mal – par exemple, la peste – qui rongerait la société. C'est cette « victime » désignée par la violence de la vindicte populaire qui, dans le rite sacrificiel, est remplacée par une victime choisie selon des critères codifiés.

C'est ce mécanisme primitif et inconscient, qui continue à fonctionner dans le racisme ou la xénophobie, que la Bible, du meurtre d'Abel à celui du Christ, dévoile comme une injustice reposant sur un mensonge. Mais la paix qui, sur le champ, résulta du lynchage conduisit à en diviniser la victime comme étant la source de cette paix trouvée (ou retrouvée), ce qui explique l'ambiguïté du sacré, porteur de vie et de mort, et qu'il soit lié à la violence. Cependant, loin de se limiter à démasquer l'illusion de ces rites sanglants, la Bible invite à vivre dans la justice et dans la vérité. Elle veut le plein accomplissement de l'homme et son plus grand bonheur.

On peut donc parler d'un effet cathartique du sacrifice analogue à celui qu'Aristote attribuait à la tragédie, susceptible selon lui de guérir les spectateurs de leurs passions. Mais, si le théâtre n'existe comme tel qu'en rupture avec le cours de la vie, de la politique et des affaires – ce que signifie concrètement l'espace scénique et l'attention des spectateurs – il doit en être de même dans le rite du sacrifice et plus généralement dans l'altérité des « immortels ».

Sans doute peut-on reprocher à Augustin de n'avoir pas pris en compte cette distance qui ouvre à la prise de conscience, en particulier à propos des jeux scéniques. Si les crimes et les turpitudes de certains dieux ressemblaient à ceux des hommes, c'étaient des dieux et non des hommes. Les spectateurs des jeux scéniques, comme ceux des sacrifices, n'étaient donc pas dupes, au point d'y trouver de quoi justifier leurs mauvaises actions ou leurs mauvais penchants. D'ailleurs, ils en riaient... Comme nous de certains spectacles sur nos écrans.

Mais, encore une fois, l'objectif d'Augustin n'était pas de faire la théorie de la religion romaine. Il était de différencier l'esprit des deux cités pour inviter ses lecteurs à entrer librement dans celle de Dieu. Tout en suivant l'ouvrage très documenté de Varron, il nous a laissés parfois dans un certain malaise. Nous verrons la prochaine fois ce que pèse l'autre plateau de la balance.

⁸ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Recherches avec J.-M. Oughourlian et Guy Lefort, Grasset 1978. Son premier ouvrage *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961).