

5. LIVRE II: DE LA CORRUPTION DES ROMAINS PAR LEURS DIEUX

En avançant dans ma lecture de *La Cité de Dieu*, j'ai fini par renoncer au calendrier qui devait me permettre d'en traiter les vingt-deux livres durant cette année. J'ai donc choisi de me « hâter lentement », en prenant le temps de rencontrer et de discuter la pensée d'Augustin, faute de quoi le parcours entrepris ne nous permettrait guère de nourrir notre foi aujourd'hui.

C'est ainsi que, dans cette séance, je comptais présenter les livres II à V qui traitent de la quête du bonheur temporel et donc du malheur des Romains en ce domaine, au cours de leur histoire, bref, de ce qui avait amené certains d'entre eux à mettre en accusation « les temps chrétiens » à propos du sac de Rome de 410. Mais, en préparant ce cours, j'ai dû d'abord me résigner à ne traiter que les livres II et III, regroupés sous le titre : *Les dieux de Rome et ses malheurs*, le livre II traitant de l'immoralité des dieux, cause de la dégradation des mœurs de leurs adorateurs, et le livre III, de leur totale incapacité à protéger Rome, depuis ses origines jusqu'à l'apparition du christianisme, l'empire étant né en 27 av. J-C, sous César Auguste, et les « temps chrétiens », c'est-à-dire le triomphe du christianisme sous Constantin et Théodose, n'étant survenu que trois siècles plus tard.

Finalement, dans cette séance que j'entreprends ici de réécrire, en y intégrant quelques moments de questions-réponses qui ont permis d'approfondir la réflexion, je n'ai eu le temps de parler que du livre II que j'ai donc intitulé : *De la corruption des romains par leurs dieux*.

Il n'est peut-être pas très évident pour nos contemporains, comme d'ailleurs pour nous-mêmes, de voir dans l'immoralité le plus grand des maux, et ce sera l'une des fonctions de ce livre II que de nous en convaincre, ou du moins de nous permettre de faire le point à ce sujet.

Pour Augustin, qui parle au nom de sa foi, la fin inévitable de notre vie terrestre n'est rien relativement à ce que l'Écriture nomme « la seconde mort » (Apoc 2,11) que par contre nous pouvons éviter à condition de rester dans la vie que Dieu nous donne et de la vivre bien. En effet, la vie de l'âme, qui se situe dans la dimension du sens, dépend de nous en tant que nous sommes libres, et c'est parce qu'elle doit durer toujours qu'elle est plus importante que celle du corps. Elle commence dès notre vie terrestre et dépend de la manière dont nous nous conduisons : d'où l'importance de la morale, même si la foi chrétienne qui consiste dans notre relation vivante et personnelle avec Dieu, ne s'y réduit pas. En effet, « Dieu est plus grand que notre cœur » : il sait de nous ce que nous ne sommes pas toujours en état de connaître, ou de reconnaître, et c'est lui qui nous jugera à la fin des temps sur ce que nous aurons fait de notre vie.

Cependant, par le libre arbitre qui nous a été donné et qui fait notre dignité d'homme, nous avons la capacité de juger nos actes et de décider de ce qu'il nous convient de faire. Vivre moralement, c'est refuser l'injustice sous toutes ses formes et selon les lumières de notre raison, la morale est ce qui nous permet d'accéder à une vie juste et heureuse, au-delà des aléas de la chance qui peut nous être favorable ou défavorable, alors que l'injustice ne peut nous conduire qu'à un bonheur illusoire, parce que construit aux dépens des autres qui peuvent s'en venger, et lié à des biens qui peuvent nous être enlevés à tout moment et qui, de toute façon, ne nous dispenseront pas de « la première mort ».

La morale, dont la politesse est la première marque – le mot vient du grec *polis*, « cité » – est ce qui rend possible le vivre ensemble. Mais plus profondément, comme nous le dit *La Cité de Dieu*, l'opposition de la morale, quand elle est liée à la foi, et de l'injustice, nous renvoie à celle des deux amours qui commandent les deux cités (XIX, 28) : « 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 ». Selon la parabole de l'ivraie et du bon grain, la frontière entre les deux cités n'est pas visible : elle traverse le cœur de chacun. C'est pourquoi, loin de chercher à construire sur terre, de manière visible, la Cité de Dieu – qui ne se confond ni avec l'Église, ni, encore moins avec l'empire chrétien, car ce serait nier la liberté des hommes en leur enlevant toute possibilité de choix –, il s'agit d'inciter les hommes à vivre, « librement », selon l'esprit de la

cité de Dieu, qui est de solidarité et de service ; ce qui sera d'autant plus facile que l'on aura réalisé que c'est là, pour nous les hommes, la seule voie de salut et de bonheur véritables.

Ce préambule étant posé, prenons le temps de lire la première phrase du livre II qui ouvre pour ainsi dire toute la première partie de *La Cité de Dieu* (Livres II-X), dans laquelle Augustin répond, en la démentant, à l'accusation des païens : c'est parce qu'on a interdit le culte des dieux que Rome serait tombée et livrée aux mains des hommes d'Alaric.

L'ouverture du Livre II

II. 1. Si le sens infirme de l'habitude humaine n'osait pas s'opposer à la raison de l'évidente vérité, mais soumettait sa faiblesse, comme à un remède, à une doctrine capable de la guérir, jusqu'à ce que, avec l'aide de Dieu et le succès d'une foi reconnaissante, elle soit enfin guérie, il ne serait pas besoin de beaucoup de discours pour démontrer l'erreur de n'importe quelle vaine opinion à des gens qui penseraient juste et expliqueraient les choses sensées sans discours inutiles.

Cette phrase dit pourquoi l'exposé critique qui va suivre sera long, et inévitablement long.

Le « sens infirme de l'habitude humaine » ce n'est pas seulement l'état d'ignorance dans lequel nous naissons tous. Augustin utilise ici le mot *languor* pour désigner une *maladie* dont nous ne pouvons pas nous guérir seuls, pas plus par nous-mêmes qu'en dialoguant avec les autres. Autrement dit, il y a ici quelque chose de plus que ce que disent les philosophes à propos de l'ignorance et du préjugé, ce dernier nous donnant l'illusion de savoir alors que nous ne savons pas, portés par l'habitude ou répétant ce que nous avons entendu dire. Il y a « maladie » ; et ce diagnostic-là, nous ne le tenons que de notre foi qui seule peut nous révéler notre état de péché, c'est-à-dire de séparation d'avec Dieu, source de notre être et de tout l'être. En effet, il s'agit-là, non pas d'un phénomène externe objectivement constatable, mais de notre relation avec quelqu'un qui nous est essentiel, mais dont nous pouvons très bien, mentalement, ne pas tenir compte et c'est dans cette abstraction que réside l'essence du péché, car Dieu est non seulement notre créateur, par qui nous sommes, mais quelqu'un qui nous a fait signe dans notre histoire pour que nous nous tournions vers lui et vivions de sa vie.

Cette maladie de l'âme humaine, même si Augustin ne peut pas la nommer à ses lecteurs censés être encore païens, c'est ce qu'il a nommé « péché originel » : cet état de séparation de Dieu qui affecte tout homme, de naissance, le rendant ignorant de cette situation de l'humanité qui est à l'origine du mystère de la rédemption : Christ est mort pour tous les hommes, car tous avaient besoin d'être sauvés. De cette maladie de l'âme, seule la grâce de Dieu, notre relation vivante avec lui, peut nous guérir, une relation qui ne peut être sans nous mais qui vient de lui.

Quand Augustin commence à rédiger *La Cité de Dieu* nous sommes au début de la crise pélagienne dont la réalité du péché originel fut le principal enjeu, ainsi que la reconnaissance de notre incapacité à nous sauver par nous-mêmes, par nos seuls mérites. Cela sera largement repris au livre XIII de *La Cité de Dieu*, rédigé vers 418, année de la condamnation définitive de Pélage et de sa doctrine, par la *Tractoria* du pape Zozime, lettre circulaire qui devait être signée par tous les évêques, ce que refusa un certain Julien d'Éclane et quelques autres.

Donc, une question alors en pleine controverse, mais que les lecteurs de *La Cité de Dieu*, n'étaient pas censés connaître.

II, 1 [...] D'où la nécessité d'exposer en long et en large des choses le plus souvent fort claires, non pour les donner à voir à ceux qui ont des yeux pour voir, mais pour les présenter comme à toucher à des gens qui gardent les yeux fermés et ne peuvent connaître qu'en palpant.

C'est donc la réalité de leur longue histoire, telle qu'on peut la lire chez leurs historiens et telle qu'ils ont pu l'apprendre dans leurs écoles, qu'Augustin va donner à « palper » aux Romains pour leur montrer en quoi les « temps chrétiens » ne peuvent en rien être la cause du malheur de Rome.

Mais ce qui fait la difficulté et tout l'intérêt de ce livre II, c'est que, aux yeux d'Augustin, le malheur de Rome consiste moins dans l'écroulement de ses murs et la mort d'un certain nombre de ses citoyens, que dans le délabrement moral de Rome et de l'empire, sans lequel un tel désastre n'aurait sans doute jamais eu lieu. C'est ce que nous avons pu remarquer dans notre

rapide évocation de l'histoire des temps chrétiens : comment l'empereur Honorius, lui-même protégé dans Ravenne, avait délibérément « sacrifié » la Ville à l'ambition d'Alaric et comment ce dernier avait pu trouver dans la ville, avec la complicité du Sénat le moyen de faire empereur le préfet de Rome, Priscus Attalus,¹ en rivalité avec l'officiel empereur d'Occident.

Cette prise de Rome, image ici de la cité terrestre, montre bien qu'un État – la Ville de Rome et l'Empire dont Rome était l'emblème – a davantage à craindre de ses divisions internes que d'un envahisseur extérieur. Car, comme on a pu le voir dans l'Histoire, la capacité de résistance d'un peuple tient à son sens du bien commun, à sa valeur morale, alors que lorsque cette dernière vient à manquer, chacun ne cherche plus qu'à préserver ses propres intérêts au détriment du bien commun, même si c'est au prix de la collaboration avec l'ennemi. Certes, il est légitime de vouloir sauver sa vie, mais reste à savoir si l'esclavage alors consenti, l'est de manière définitive, dans le compromis, ou dans l'attente du jour où la libération sera possible.

Quant à nous, cette « palpation » de l'histoire romaine par Augustin peut sans doute nous donner quelques idées aujourd'hui dans notre lecture des signes des temps, puisque, nous le savons, c'est dans le temps de l'Histoire que Dieu interpelle les hommes et vient à leur rencontre.

« *Peut-être Rome n'a-t-elle pas péri si les Romains ne périssent pas* ». On se souvient de cette phrase d'Augustin dans un sermon à ses fidèles d'Hippone, durant l'automne 410, peu de temps après le sac de Rome². À quels Romains pensait-il alors ? Certainement à ceux qui étaient devenus chrétiens et avaient vécu les mêmes tourments que les autres, mais peut-être aussi à tous ceux qui, sans être baptisés, ni même chrétiens, s'étaient laissés mystérieusement touchés par la grâce et vivaient selon la justice divine, voyant en tout homme un frère à aimer et à aider, quelle que soit sa condition. La différence entre ces Romains qui ne sont pas morts de la « seconde mort » et les autres, tient donc à la manière dont ils ont vécu, et l'intention de ce livre II, est de montrer comment la cause profonde du malheur de Rome tient au comportement des autres, car, écrit Augustin, bien avant le christianisme, « *cette Rome, mise au monde et agrandie par les œuvres des ancêtres, ils l'ont rendue plus laide debout qu'à terre* » (II, 2).

On pourrait croire que seuls les hommes sont responsables de la dégradation morale dont la chute de Rome ne fut qu'un effet visible. Mais Augustin répond à des hommes qui en accusent les « temps chrétiens » et par conséquent le Dieu des chrétiens qui a voulu éliminer tous les autres dieux. Augustin va leur répondre sur leur propre terrain en leur démontrant, par leur propre Histoire, que leurs dieux ne correspondent pas à ce qu'ils en disent : que non seulement ils n'ont pas protégé la Ville quand elle était en danger, mais qu'ils ont contribué, par leur culte, à en ruiner les mœurs, aussi bien au plan individuel qu'en politique.

Bien que ces dieux ne soient pour lui que de purs produits de l'imagination humaine, ils n'en ont pas moins, de fait, exercé une regrettable influence sur les esprits, par leurs rites et par leurs prêtres, ne serait-ce qu'en fermant l'accès au vrai Dieu, ce qui est le propre des démons. En cela réside la rivalité entre les deux cités jusqu'à la victoire finale annoncée de celle de Dieu. Cependant comme tous les citoyens de celle-ci proviennent de celle de la terre, il convient de tout faire pour faciliter le passage au moyen d'une vie juste. D'où l'importance, ici-bas, de la morale et de l'éducation, ce en quoi, dans les deux cas, les dieux de Rome ont failli.

1. Un culte contre la morale (2-7)

En effet, ce qui caractérise la religion des Romains, c'est son amoralité : elle est indifférente à la morale. Les dieux, pour les Romains comme pour les Grecs, ne se différencient des hommes que par leur immortalité et leur plus grande puissance, mais ils sont eux aussi sujets aux passions. La grande caractéristique de la religion romaine, c'est la *pietas*, que l'on peut traduire par piété et qui correspond à la dévotion à l'égard des dieux dans le but de se les rendre favorables. Mais la *pietas*, c'est aussi l'amour filial illustré par Énée emportant son vieux père Anchise, sur ses épaules, loin des ruines de Troie, comme aussi l'amour de la patrie. Voilà pourquoi, dans les premières lignes du livre II, on pouvait lire : « nous ne pouvons être guéris, *Dieu aidant*, que par le succès d'une « foi de piété » (*fides pietatis*), expression que nous avons

¹ Cf, notre chapitre 2, *Le sac de Rome comme signe des temps*, p. 6, avec le texte de Paul Veyne à propos de ce sac.

² Augustin, *Sermon* 81, cf. notre chapitre 3, *La première réaction d'Augustin au sac de Rome*, p. 9-11.

rendue par une « foi reconnaissante »³. La foi, en effet, n'est pas donnée d'un coup, mais consiste dans un long cheminement vers Dieu, qui réclame de l'insistance...

La religion païenne est donc une sorte de clientélisme où l'on cherche la faveur des dieux. D'où la nouveauté radicale du christianisme qui consiste à servir Dieu et non à s'en servir. Bien plus, la morale y sert de pierre de touche, car, terrible exigence, on ne peut sans mentir, aimer Dieu, qui est invisible, sans aimer l'autre homme que l'on voit, même s'il s'agit d'un ennemi⁴.

D'où cette première question, qui suit l'introduction du Livre II :

II, 4. [...] Pourquoi alors que les mœurs de ces gens-là étaient si mauvaises, pourquoi leurs dieux ont-ils refusé de les soigner ? Le vrai Dieu s'est désintéressé à juste titre de ceux de qui ne l'honoraient pas. Mais ces dieux-là, dont des hommes parfaitement ingrats se plaignent de voir le culte interdit, pourquoi n'ont-ils aidé par aucune loi leurs fidèles à vivre bien ? A coup sûr, il eût été normal, les hommes veillant au culte des dieux, que ceux-ci veillassent aux actes des hommes.

Suit l'évocation par Augustin d'un souvenir de jeunesse : quand, à l'occasion de la fête de la déesse Cælestis, venue d'Orient – du mont Bérécynthe, en Phrygie – et devenue la protectrice de Carthage, il prenait plaisir avec ses amis à assister à des représentations, de fait, « sacrilèges » :

II, 4 [...] Nous prenions plaisir aux jeux infâmes offerts aux dieux et aux déesses, à la Vierge Céleste, à la Bérécynthe, la Mère de tous les dieux. Or au jour anniversaire de la purification de cette vierge, les plus vils histrions chantaient devant sa litière de telles obscénités qu'eût rougi de les entendre, je ne dis pas, la Mère des dieux, mais par la mère de n'importe quel sénateur, de n'importe quel honnête homme, bien plus la mère de ces histrions eux-mêmes. Car il y a dans l'homme à l'égard de ses parents une pudeur qu'aucune perversité ne saurait abolir. [...] Si cette foule a pu venir faire cercle autour d'eux par simple curiosité, ils auraient dû au moins repartir confuse, offensée dans sa pudeur. Qu'est ce qu'un sacrilège, si ce sont là des rites sacrés ?

Il n'est pas certain que le jeune Augustin soit alors reparti pour ne pas voir, mais ce souvenir est pour l'évêque d'Hippone l'occasion de se demander la raison d'être de ces rites. Alors qu'ils auraient dû s'en offusquer, les dieux les exigeaient de la cité, par la voix de leurs prêtres, en échange de leur protection. La réponse d'Augustin est claire pour qui peut l'entendre : seuls des « esprits impurs », des démons, qui n'ont d'autre but que de nous détourner de Dieu, peuvent ainsi « tromper le monde sous le nom de dieux », en invitant les hommes à « mener une vie telle qu'on préfère, en les imitant, les avoir pour soi que contre soi, plutôt que de servir le vrai Dieu » (II, 4).

Rappelons que c'est avec le christianisme, et tout particulièrement dans la théorisation qu'en a faite Augustin, que la notion de « démon » a changé de signification. Pour les Grecs, un démon, c'est un être intermédiaire entre les dieux et les hommes et l'on se souvient du démon de Socrate – la voix de sa conscience – qui le retenait chaque fois qu'il allait dire ou faire quelque chose de mal. Mais nous avons vu précédemment, dans le long sermon contre les païens du 1^{er} janvier 404⁵, que, selon Augustin, les démons sont en concurrence avec le seul médiateur possible entre Dieu et les hommes, le Christ, qui est à la fois vrai Dieu et vrai homme : au lieu de nous conduire à Dieu, ils nous retiennent dans l'autosuffisance illusoire de pouvoir être plus heureux sans Dieu qu'avec lui. Certains, par prudence, diraient que ces démons ne sont que la projection, hors de nous, de la division qui est en nous et par laquelle nous nous égarons dans la recherche de notre véritable bien. Il reste que, comme l'a mis en évidence la psychanalyse, ces projections inconscientes, parce qu'invisibles, n'en sont pas moins agissantes, pour notre malheur et celui des autres. Tout cela pour dire que l'existence

³ *Donec divino adjutorio fide pietatis impetrante sanaretur - Impetrare* signifiant « obtenir », « arriver à ses fins ».

⁴ 1Jn 4, 20 : « Si quelqu'un dit 'j'aime Dieu' et qu'il déteste son frère, c'est un menteur : celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas ».

⁵ Le Sermon Dolbeau 26. Cf. notre chapitre 4, *Le sac de Rome dans le premier livre de la Cité de Dieu*, p.5.

du démoniaque n'a rien de contraire à notre expérience, comme quelque chose de plus fort que le bon sens individuel, et il y a bien quelque chose de démoniaque dans la prescription de ces *jeux scéniques*, donnant à voir aux Romains, venant de la part des dieux, des exemples d'actes que les hommes s'interdisent au nom de la raison, afin de se garder de la démesure.

Car la morale est le fruit de la raison humaine et ne saurait venir de ces dieux qui nous ressemblent et dont les faits et gestes ne sont souvent que la mise en scène, en plus grand, de nos passions. Elle a la même origine que la raison grecque, quand des hommes, comme Socrate, ont reconnu qu'ils ne pouvaient espérer vivre heureux en se conduisant mal. C'était un peu après que le Bouddha, en Inde, eut pris conscience, de manière analogue, que le malheur de l'homme a sa source dans la démesure de son désir et dans les conséquences de ses excès, quand il espère l'impossible ou s'étonne de l'inévitable, tout en se mettant en rivalité avec ses semblables. C'est de la raison humaine que vient la fameuse règle d'or qui fonde la morale : ne pas faire aux autres ce qu'ils ne doivent pas me faire. Tel est l'impératif catégorique de Kant, principe de la morale, dans ses différentes formulations, comme celle de toujours traiter l'homme comme une personne ayant sa fin en elle-même et jamais seulement comme un moyen.

Mais revenons à Rome. C'est, en 154, avant la troisième guerre punique (149-146), que Scipion Nasica, « distingué par le sénat comme le meilleur », avait été chargé d'aller en Anatolie pour y aller chercher la déesse Mère et la conduire jusqu'à Rome. Mais, demande Augustin, à supposer que la mère de Scipion Nasica ait été divinisée, comme le furent les grands personnages des débuts de l'histoire romaine, qu'il nous dise « si, parmi les honneurs divins rendus à sa mère, il voudrait voir figurer ces obscénités ; ne crierait-il pas qu'il aimerait mieux la voir à terre, vraiment morte, plutôt que vivante à titre de déesse, et ravie d'écouter cela? » (II, 5).

II,5 [...] Ainsi, cette Mère des dieux que n'importe quel homme, même le plus pervers, aurait honte d'avoir pour mère, a choisi, pour s'emparer des esprits romains, le meilleur des hommes, non pas pour l'aider de ses conseils et de son assistance, mais pour le duper par ses mensonges, à la manière de cette femme dont il est écrit qu'elle *capte les âmes précieuses des hommes* (Pv 6, 26), de sorte que ce noble caractère, surélevé (*sublevatus*) par un prétendu témoignage divin et se jugeant lui-même vraiment vertueux, ne se mette pas en quête de la vraie piété et de la vraie religion sans lesquelles un caractère, si estimable soit-il, se vide et s'éteint par orgueil.

Comment donc, sinon par trahison, cette déesse a-t-elle pu mettre la main sur le meilleur des hommes, alors qu'elle réclame dans ses cérémonies des choses telles que les meilleurs parmi les hommes auraient honte de les admettre dans leurs banquets?

Cet exemple illustre parfaitement le propos d'Augustin : loin de donner des préceptes de vie, comme on peut en entendre tous les jours dans les églises chrétiennes – comme se garder de l'avarice, des excès de l'ambition ou de l'impureté – les dieux des Romains leur prescrivent le spectacle de leur propre immoralité. C'est ainsi que, chaque 24 février, les *Fugalia* en mémoire de la fuite de Tarquin le Superbe, le dernier roi de Rome (en 509 av. J-C), est devenue « la fuite de la bonne tenue et de l'honnêteté » (II,6). Même les cultes à mystères, pour autant qu'on puisse le savoir, ne comprenaient pas d'enseignement moral, eux qui ne semblaient plus être très en vogue au début du cinquième siècle, même s'ils avaient trouvé un regain d'intérêt sous le règne de l'empereur Julien (361-363) et sa pratique écœurante du taurobole dans lequel l'initié du culte de Mithra, debout dans une fosse, recevait sur toute sa personne, le sang d'un taureau sacrifié au dessus de lui.

René Girard, rendu célèbre par son livre, *La violence et le sacré* (1972), a tenté d'expliquer la raison de ces sacrifices sanglants en voyant dans ces rites un moyen de canaliser la violence d'une société. Tout est parti, selon lui, d'un lynchage primitif, quand après la mise à mort de celui qui s'est trouvé désigné par hasard comme l'ennemi de tous, la communauté unie contre lui, a retrouvé la paix. Cette victime émissaire, choisie pour sa différence, pouvait tout aussi bien être innocente et injustement accusée du mal qui lui a valu cette mort atroce. Selon Girard, le sacrifice est donc un rite social, renouvelé périodiquement, pour prévenir de nouvelles crises sociales et d'autres lynchages qui, commandés par la peur de l'autre, seraient tout à fait opposés

au principe et au progrès de la justice. Tous les lynchages, en effet, ne produisent pas un tel effet, tant le meurtre, dans certains pays et à certaines époques, est devenu banal : la plupart des crimes de ce genre sont le plus souvent des règlements de compte dans lesquels on veut imposer sa propre justice et c'est bien dans l'intention d'imposer leur propre justice en inspirant de la crainte, que les hommes font la guerre ou se livrent à des actes terroristes.

Comment est-on passé du lynchage au sacrifice ? Selon René Girard, c'est en raison de la divinisation de la victime de ce premier lynchage qui, d'abord vue comme l'unique cause du mal qui gangrène la société (la situation typique en est la peste), apparaît, après sa mort, comme la source de la paix retrouvée. D'où l'ambiguïté du sacré, à la fois bénéfique et maléfique, vie et mort, et la nécessité de le séparer du profane (« devant le temple »), seuls des individus « consacrés », les prêtres ou les pontifes, pouvant y accéder pour le service de la divinité. Très vite le sacrifice deviendra une manière de se rendre la divinité favorable et de se l'attacher.

Augustin reviendra sur le thème du sacrifice au début du Livre X, mais il ne semble pas s'être interrogé en profondeur sur les raisons qui ont conduit les hommes à faire des sacrifices. Cela tient, me semble-t-il, à la place tenue par le sacrifice du Christ, le seul qui ait vraiment été efficace pour permettre à l'humanité de se rapprocher de Dieu et de se réconcilier avec lui. C'est, en effet, par sa mort volontairement acceptée que le Christ nous a apporté la paix et ouverts à une autre manière de vivre, celle que signifie sa résurrection, victoire sur la mort : vivre en enfants de Dieu, en frères, dans l'amour du Père, car on ne peut pas vraiment vivre en frères sans se reconnaître enfants d'un même Père, ni aimer les autres comme le Père les aime. Les aimer comme le Père, c'est les appeler à une vie droite et juste, un peu comme quand on fait confiance à un enfant désobéissant pour lui permettre d'accéder libre à une vie meilleure, parce qu'il aura réalisé par lui-même qu'il est préférable de vivre en paix, dans la vérité, que dans la violence et le mensonge. Mais nous reviendrons sur le sacrifice dans une autre séance.

Même absence d'analyse à propos du théâtre, même si les jeux scéniques étaient sans doute très loin de pouvoir rivaliser avec la tragédie grecque de l'époque classique. Aucune trace, du moins dans ce Livre, de ce qu'a pu en dire Aristote dans sa *Poétique*⁶, à propos du spectacle des passions humaines censé permettre une *catharsis*, une purification, chez les spectateurs par une prise de conscience libératrice. C'est ce terme qui sera repris par Freud...

DA Est-ce qu'on ne peut pas rapprocher ces rites de la psychanalyse ? La personne prend le psychanalyste comme l'objet qui reçoit sa violence, sinon la violence [non exprimée] peut se retourner contre soi et conduire au suicide...

JM Oui, le phénomène du transfert dans la personne du psychanalyste est ce qui permet au patient d'exprimer la violence, la rancune, le souffrance, qu'il porte en lui depuis la petite enfance, et qui sont autant de manques d'amour. L'attachement au psychanalyste ouvre un espace de parole et de prise de conscience permettant de se libérer de cette souffrance qui, non reconnue parce que non dite, continue à avoir des effets nocifs dans la vie du patient et celle de son entourage. [...] Il s'agit de sortir du non-dit de l'enfance pour gérer de manière rationnelle la souffrance dont on a été victime.

DA. La comprendre pour pouvoir la sublimer...

JM Oui, absolument...

SGJ Je ne vois pas le rapport entre ce que vous dites et par exemple, le rite du taurobole. Pourquoi le rite du taurobole exprimerait-il la souffrance qu'on porte en soi ?

JM Il y a eu dans l'antiquité le passage d'un sacrifice humain à un sacrifice animal.

SGJ Je n'ai pas compris si on sacrifie un coupable ou un innocent.

JM Pour René Girard, le sacrifice est l'héritage d'un lynchage : on s'est rué sur une victime considérée comme coupable, mais qui pouvait de fait être innocente.

SGJ C'est le système de la victime émissaire analysé par Girard. Mais quand on présente un couple de colombes... Est-ce qu'on est encore là dans le système du « bouc émissaire » ?

JM On est toujours dans quelque chose de ce type, ou du moins dans une sorte de contrat avec la divinité. Dans la Bible, c'est avec la ligature d'Isaac qu'on est passé d'un sacrifice humain à un sacrifice animal. Puis on est passé à des sacrifices non sanglants, jusqu'à ce que, au lieu d'offrir une victime, et c'est le Christ qui nous a

⁶ « C'est une imitation faite par des personnages en action et non par le moyen d'une narration, et qui par l'entremise de la pitié et de la crainte, accomplit la purgation (*catharsis*) des émotions de ce genre » (1449 b 28)

permis de faire ce passage, on s'offre soi-même, puisque d'après ce que chantent les Psaumes, il n'y a pas de meilleur sacrifice que de s'offrir soi-même en faisant la volonté de Dieu⁷. Le sacrifice est un rite social destiné à désarmer la violence.

SGJ Le sacrifice d'Isaac, c'était pour désarmer la violence ?

JM Ce sacrifice s'explique historiquement par le fait que pour s'attirer la faveur des dieux, il était de coutume, dans tout le Proche Orient, de sacrifier les premiers nés et Abraham a dû se demander pourquoi il ne sacrifierait pas son premier né à son Dieu. Ce sacrifice qui dans la Bible est demandé par Dieu, c'est une manière de montrer la foi d'Abraham, et l'Ange du Seigneur intervient pour qu'il n'y ait pas, pour qu'il n'y ait plus, de sacrifice humain. [...] Au départ, on est dans une sorte de clientélisme dans lequel il s'agit de se rendre la divinité favorable, en la payant le prix qu'il faut, et cela indépendamment de la justice, car, on le sait, il est plus facile de sacrifier les autres, ou de leur demander de « faire des sacrifices », que de se sacrifier soi-même. Cependant, tout au long de l'histoire du peuple d'Israël, la pédagogie divine a consisté à le faire passer de ce clientélisme, dans lequel on met Dieu à son service, à la conversion du cœur qui conduit à se mettre au service du plan de Dieu qui est que les hommes arrivent à s'entendre pour vivre vraiment en hommes, c'est-à-dire en enfants de Dieu, puisque telle est la destination de l'homme. Ce plan, c'est Dieu qui nous l'a révélé par ses prophètes, car notre raison ne peut guère nous inspirer que la légitime défense et la menace d'une riposte pour ne pas être attaqués. Cette logique est hélas celle de certains hommes qui se réclament d'une religion, quelle qu'elle soit, mais qui n'ont pas opéré cette conversion du cœur qui leur ferait préférer leur devenir spirituel à leur avenir terrestre. Pour défendre leurs intérêts et ceux de leurs coreligionnaires, ils n'hésitent pas à user de leur force ou du moins de la montrer et c'est ainsi qu'ils contribuent à laisser dire que la religion est une incitation à la violence. Pourtant, il n'en est pas de même de la vraie religion, celle de la Cité de Dieu, alors que l'autre se trahit comme en étant uniquement terrestre : cette vraie religion, en esprit et en vérité, est, à l'exemple du Christ, refus d'user de la violence pour vaincre la violence. Et par là même, elle la dénonce, tout en la mettant en évidence pour que les hommes qui s'y livrent, victimes de forces qui les dépassent, puissent s'en libérer. C'est par ce qu'ils donnent à voir, en particulier dans ces jeux scéniques dénoncés par Augustin, que les dieux païens, bien que, pour nous, purement imaginaires, ont leur utilité, mais seulement pour des hommes en état de réfléchir, comme devaient l'être les spectateurs de la tragédie grecque auxquels se réfère Aristote quand il parle de *catharsis*... Rien de tel, semble-t-il, dans les jeux scéniques introduits dans la religion romaine, sinon Augustin en aurait dit tout autre chose. Mais, comme l'a souligné René Girard, dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), l'originalité de la révélation judéo-chrétienne est d'avoir dénoncé la violence et cela commence avec la question posée à Caïn : « Où est ton frère ? » (Gn 4,9). Contraste étonnant avec Romulus glorifié d'avoir tué le sien qui avait osé pénétrer dans son enclos !

Face à cette violence des dieux mise en scène dans les jeux scéniques, il y a la sagesse des philosophes en quête de la vie heureuse en menant une vie juste, par la morale et la maîtrise de soi. Augustin y reviendra dans les livres VI-X, mais il nous livre ici l'essentiel :

II, 7 [...] Certains, parmi eux, ont pu trouver de grandes choses, pour autant toutefois qu'ils étaient assistés d'en haut. En revanche, dans la mesure où les entravait l'humaine nature, ils se sont fourvoyés, et d'autant plus que la divine Providence résistait à juste titre à leur suffisance. Elle entendait montrer, par comparaison avec eux, que c'est en partant de l'humilité que le chemin de la piété s'élève vers les hauteurs.

Les philosophes se sont fourvoyés en surestimant les capacités humaines à se guérir de la violence des passions, mais surtout en méconnaissant la destinée de l'homme qui est de vivre avec Dieu, et c'est précisément cette erreur, reprise pas les pélagiens, qu'Augustin dénonce, car notre salut dépend d'une aide divine, la grâce, qui nous est donnée par le Christ, Dieu

⁷ Ps 40 (39) 7-8 : « Tu ne voulais ni sacrifice ni victime, tu m'as ouvert l'oreille [...] alors j'ai dit : voici je viens. Au rouleau du livre il m'est prescrit de faire tes volontés » et Ps 51 (50), 18-19 : « Tu ne prendrais aucun plaisir au sacrifice [...] ; mon sacrifice c'est un esprit brisé ; d'un cœur brisé, broyé, tu n'as point de mépris »

devenu homme, pour nous rendre capables de devenir comme lui. Vaincre la violence des passions, cela passe par le sacrifice de soi, au jour le jour, cela passe par la croix.

Cependant, en dépit de cette limite de leur doctrine, c'est à ces philosophes qu'on aurait dû élever des temples plutôt qu'à ces dieux qui donnent, de fait, de fort mauvais exemples. Même si c'est sur le mode de la plaisanterie, avec pour consigne de ne pas prendre au sérieux les fables à leur sujet. Pour justifier son propos, Augustin cite un extrait d'une comédie de Térence, *l'Eunuque*, déjà commenté dans les *Confessions*. Il s'agit d'un jeune homme commentant la scène de Jupiter déchargeant une pluie d'or dans le sein de Danaé :

II, 7 [...] «Et quel dieu! dit-il, celui qui ébranle les voûtes du ciel de son fracas souverain! Et moi, petit homme de rien du tout, je n'en ferais pas autant? Mais si! Je l'ai fait, moi, et avec plaisir, encore»⁸.

C'est une comédie, mais c'est pour Augustin l'occasion de dire qu'en ne corrigeant pas ce qu'il peut y avoir de violent ou d'excessif dans le comportement attribué aux dieux, qui eux ne se gênent pas pour vivre leurs passions, les poètes donnent à penser quelque chose de très différent de ce qu'ont pu dire des sages comme Platon.

2. Les dieux et la corruption des mœurs sociales (8-16)

Le fait que ce soit des poètes qui aient introduit toutes ces fables sur les dieux peut-il innocenter ces derniers d'un pareil méfait social? Pas vraiment, dans la mesure où ce sont les dieux eux-mêmes qui, par la voix de leurs pontifes, ont demandé que les jeux scéniques soient intégrés à leur culte, afin de conjurer une épidémie de peste « qui prenait des proportions alarmantes » (II, 8). C'était en 362 av J-C, et donc après le sac de Rome par les Gaulois (390).

Augustin s'étonne que cette demande ait pu être faite par les dieux qui, selon lui, devraient au contraire être meilleurs que les hommes. Cette conception qu'il tient de la Révélation, mais qui est aussi celle de Platon et de ses disciples, selon laquelle Dieu ne peut pas être cause du mal, s'oppose à celle des païens, qu'ils soient grecs ou romains, selon laquelle les dieux ne sont pas « meilleurs » que les hommes, mais seulement plus puissants parce qu'immortels. D'un côté, une divinité du côté de la moralité ; de l'autre, une divinité indifférente à la morale.

II, 8 [...] Qui donc ne songerait pas à prendre pour règle de sa conduite les actions représentées dans ces jeux institués au nom des dieux plutôt que ce qui est écrit dans des lois instituées par la sagesse humaine? Si c'est de manière mensongère que les poètes ont dépeint Jupiter en adultère, assurément des dieux chastes, auraient dû se fâcher et sévir de voir cela forgé de toute pièce dans des jeux humains et non parce qu'on aurait négligé de le représenter!

Augustin part de son présupposé pour amener ses lecteurs à conclure à la fausseté de ces dieux. Il est dans la polémique et non pas, comme nous pouvons l'être aujourd'hui avec René Girard dans une société sécularisée, dans une interrogation sur le pourquoi de l'immoralité des dieux. Il court-circuite cette question parce que, pour lui, la seule réponse à la violence, c'est le sacrifice du Christ qui nous donne le moyen de changer nos cœurs.

SGJ Mais le théâtre grec ne se réduit pas à cela...

JM Non, mais il y a quand même le fait que la tragédie, comme son nom l'indique (*tragos*, le « bouc », et *aidô* « chanter » = « le chant du bouc »), est très probablement d'origine religieuse, en lien avec le culte de Dionysos, dont le trait essentiel était de brouiller la frontière du réel et de l'imaginaire... On sait que durant quelques années, à partir de 534, sous Pisistrate, il y eut des concours de tragédies sur quatre jours, le quatrième étant consacré à la comédie, et Eschyle, Sophocle, Euripide, dont des œuvres nous ont été conservées, ne furent probablement pas les seuls poètes tragiques... Ces tragédies faisaient partie de l'équilibre culturel et social de la Grèce.

Mais les « jeux scéniques », donnés à Rome, mettent en scène la vie des dieux et ne sont pas les tragédies grecques. Il ne s'agit pas ici pour Augustin d'ouvrir une réflexion

⁸ Térence, *l'Eunuque*, v. 585 sq. (166 avant JC). Cf. *Confessions* I, 16, 26 : « aussi disait-on de moi : c'est un garçon qui promet ». On peut remarquer que le texte des *Confessions* est plus sévère que celui de *La Cité de Dieu* à propos de cet enseignement donné aux enfants.

sur le théâtre, mais du rapport des Romains à leurs dieux qui, d'après les historiens romains, ont ordonné l'institution des jeux scéniques⁹. Pour ceux qui y croyaient, ces dieux faisaient partie de la nature tout autant que les hommes, alors que dans la conception judéo-chrétienne, le Dieu créateur, principe de vie, et de vie bonne, est transcendant à la nature. Compte tenu de tout cela, on peut penser qu'il a fallu un long processus de sécularisation pour que le théâtre devienne une activité autonome, indépendante de la religion. Il n'empêche que, de nos jours, le cinéma qui par la télévision pénètre jusqu'au cœur de nos maisons, constitue une autre mise en scène des passions humaines et il n'est pas certain que les spectateurs, quel que soit leur âge, exercent toujours devant un film leur jugement critique au lieu d'y trouver, tout prêt et dans l'air du temps, des modèles à imiter. De plus, il n'y aurait sans doute pas autant de films violents, ni de jeux vidéo de même nature, s'ils n'avaient pas leur public.

DA. Ce sont des dieux qui ne sont pas aimants, qui sont jaloux des hommes, et qui renvoient leur violence sur les hommes, alors que le Christ a montré qu'il nous aimait malgré cette violence.

JM Oui, et pour Dieu, qui est saint, nous aimer, c'est nous appeler à la vie juste, c'est nous reconnaître capables de passer de la cité terrestre à celle où l'on aime Dieu jusqu'au mépris de soi, c'est-à-dire en dépassant son égoïsme, en donnant son libre cours à notre désir d'être selon Dieu. Car le salut, c'est, en suivant le Christ, sortir de la violence, ou du moins ne plus la commettre, mais tout en sachant que la rivalité entre les deux cités durera jusqu'à la fin des temps...

DA Aimer ses ennemis, c'est leur donner la possibilité de ne plus être des ennemis. C'est travailler à désarmer leur violence.

JM Oui, la toute-puissance de Dieu c'est sa capacité à nous laisser nous transformer par sa grâce. Elle n'est pas en concurrence avec celle des puissants de ce monde.

Donc les dieux n'ont pas protesté contre ces jeux qui les montraient sous un jour bien peu honorable. Mais qu'en pensaient les anciens Romains ?

Augustin trouve dans *La République* de Cicéron une phrase de Scipion Émilien, le destructeur de Carthage en 146 avant J-C, qui va dans le sens de son propos : « *Jamais les comédies n'auraient pu faire agréer leur libertinage au théâtre si les mœurs ne s'y étaient prêtées* ». À partir de ce propos venant d'un païen, rien n'empêche plus de penser que les dieux ne sont que les produits de l'imagination humaine, le reflet de leurs actions et de leurs passions.

Mais Cicéron poursuit : alors que, chez les Grecs, « la comédie avait licence – par la loi elle-même – de dire ce qu'elle voulait, de qui elle voulait, et nommément », à Rome, « nos douze Tables, qui réservent la peine de mort à de rares délits, ont estimé juste d'en frapper quiconque aurait diffamé autrui, soit ouvertement en chansons, soit plus discrètement en libelle » (II, 9). Les Romains ne plaisantaient pas avec la réputation des hommes, eux qui en étaient venus à penser que nuire à la réputation de quelqu'un revenait à le tuer socialement et que cela méritait la mort ! Par contre on pouvait rire de celle des dieux. Or, autre chose rire et ne pas prendre, ni surtout ne pas se prendre soi-même, au sérieux – ce qui suffit parfois à désamorcer certains conflits – autre chose se donner le droit de faire, à son tour, ce que le rire banalise et autorise parce qu'accompli par plus grand que soi. Ce problème est de tous les temps et nous concerne tout particulièrement dans notre civilisation de l'image et de la communication dans laquelle l'homme, justement défini par Aristote comme « l'animal qui imite le plus », ne manque pas d'exemples à imiter : « cela se fait et l'on n'en meurt pas »...

Augustin, quant à lui, voit dans ces spectacles que la morale réprouve, une ruse des démons. Même s'il ne s'agit là, en réalité, que d'actes humains et de fables sur les dieux à ne pas prendre au sérieux, les jeux scéniques ouvrent un ensemble d'actes possibles et « les démons jubilent » de voir ainsi les hommes se donner pour exemples des actes soi-disant divins qui les détournent du vrai Dieu. Or, ce qui détourne du vrai Dieu, c'est, en fait, ce qui détourne de la vraie vie, et aussi de la vie heureuse recherchée par la philosophie. La vérité de Dieu, ce n'est pas seulement un titre qui le différencierait des autres : c'est d'ouvrir aux hommes la possibilité d'une vie droite, et heureuse parce que droite.

⁹ CD II, 8 renvoie à CD I, 32. La prescription des jeux scéniques peut se lire chez Tite-Live, *Histor.* VII, 2,3

II, 10. [...] Voilà pourquoi, se sachant esclaves de telles divinités et voyant tant et tant de hontes déversées sur elles sur scène, les Grecs ont pensé que les poètes ne devaient en aucune manière les épargner eux-mêmes : ou bien désiraient-ils par là se rendre, même sur ce point, semblables aux dieux ; ou bien craignaient-ils de provoquer leur colère, en se montrant plus chatouilleux qu'eux sur leur réputation et en ayant ainsi l'air de se préférer à eux.

Fine analyse, qui renvoie Augustin à son expérience de la honte dans ses péchés de jeunesse et en particulier lors du fameux vol de poires raconté au livre II de ses *Confessions* : « le plaisir n'était pas dans les fruits, mais dans le forfait lui-même et dans le fait d'être « associés (*consortium*) pour pécher ensemble » (*Confessions* II, 16) : « Il suffit d'un mot 'Allons-y, faisons-le' et l'on a honte d'avoir encore de la honte » (*Confessions* II, 17).

Chez les Grecs, c'est des sages qu'est venue la règle de se garder de la démesure (*hubris*) à laquelle, pour leur malheur, les hommes sont naturellement portés. La morale, en effet, est une manière de se conduire qui nous vient de notre raison, quand nous reconnaissons nos limites humaines et décidons d'assumer la conséquence de nos actes. C'est elle qui nous fait poser une égalité de droit entre les hommes, quelle que soit leur condition. Donc, ce ne sont pas les dieux qui ont appris la morale aux Grecs, pas plus qu'ils ne l'ont apprise aux Romains qui les ont accueillis chez eux : leurs actes montrés dans les jeux scéniques n'étaient rien de plus que le miroir des nôtres. Voilà pourquoi certains hommes valaient mieux qu'eux. [...]

DA C'était bien pratique : si c'est les dieux qui le font, ce n'est pas moi.

JM Oui, c'était déjà une manière de se mettre à distance. Les dieux se permettent d'agir ainsi parce qu'ils sont immortels : ils n'ont rien à craindre. Toutefois la raison me fait me dire : mais moi qui suis mortel, que dois-je faire pour bien vivre le peu qu'il me reste à vivre ? [...]

Donc, pour les Grecs, il n'y avait pas à interdire ces spectacles licencieux, mais pas pour Platon.

SGJ Mais, dans le théâtre grec, il n'y a pas que les dieux ; il y a aussi des êtres humains complexes, déchirés et même vertueux... Comme Antigone...

JM Oui, mais ces êtres humains sont soumis au destin, qui parfois relève de l'arbitraire des dieux ou dépendent de conflits entre les dieux...

Donc, Platon, dans sa *République*, demandait que les poètes soient chassés de la « belle cité » en raison des mensonges qu'ils propageaient sur la divinité, qu'ils disaient capable du mal. En cela, il s'approchait de la doctrine judéo-chrétienne, même si, quand on lit la Bible, force nous est de constater qu'il a fallu plusieurs siècles pour que le Dieu d'Israël puisse révéler sa bienveillance pour tous les hommes. Pendant des siècles, ce Dieu fut en concurrence avec les dieux païens, conduisant et protégeant son peuple contre les autres, comme celui qui allait le faire gagner, comme on peut encore l'entendre dans le discours sioniste. Il a fallu toute la pédagogie des prophètes et le passage par l'exil où le rêve d'un royaume d'Israël, déjà lézardé par le schisme de Samarie, s'est définitivement écroulé, il a fallu toute cette transformation pour qu'Israël puisse devenir la « lumière des nations » (Is 42,6) appelant tous les hommes à la conversion du cœur, et non plus comme un peuple conquérant sa Terre aux dépens des autres. Il a fallu des siècles et des siècles de foi religieuse, guidée par la loi de Moïse, pour arriver à cette intériorisation de la religion, et même à celle de la terre d'Israël, figure du Royaume à venir, celle que les Béatitudes, promettent aux doux (Mt 5, 4).

Donc les Grecs admettaient les acteurs, mais Platon qui avait une autre conception du divin, condamnait les poètes sans que les acteurs n'auraient pas pu mettre en scène les dieux. Quant aux Romains, ils ont choisi de priver les acteurs de leurs droits civiques en raison de l'immoralité de leurs spectacles et donc du mauvais exemple qu'ils pouvaient donner. Il y a ainsi chez eux une double incohérence : ils vont jusqu'à punir de mort quelqu'un qui s'attaque à la réputation d'un autre homme, et laissent donner des dieux des portraits peu flatteurs ; ils excluent les acteurs qui présentent les jeux scéniques, alors que ceux-ci sont censés être demandés par les dieux. Toutefois, ces incohérences révèlent quelque chose du sens moral des Romains, même si la « vertu romaine » a été mise à mal par la politique, il est vrai encouragée non par les dieux, mais par le culte qui leur était rendu en fonction de la conjoncture du moment... Nous dirions : pour justifier la politique du plus fort.

Voilà pourquoi Augustin en arrive à cette conclusion posée sous forme de syllogisme

II, 13 Les Grecs posent en majeure: «Si de tels dieux doivent être honorés, de telles gens doivent l'être aussi.» - Les Romains posent en mineure: «Or, de telles gens ne sauraient en aucune façon être honorés.» - Conclusion des chrétiens: «Donc, de tels dieux ne sauraient être honorés d'aucune façon.»

Autrement dit, les chrétiens disent ce que sous-entend position des Romains quand ils exigent que les gens de théâtre ne soient honorés en aucune façon.

SGJ Pourquoi tant de raisonnements sur des choses vides ? Pourquoi ne pas leur dire que ces dieux sont des idoles ?

JM Augustin s'en est expliqué dans les premières lignes du livre II. C'est bien à cette conclusion qu'il veut arriver, mais il parle à des « aveugles » qu'il s'efforce de guider comme à tâtons à partir d'où ils en sont. Leurs dieux tiennent toujours leur place dans la conscience des Romains qui s'en prennent aux « temps chrétiens » et cette croyance a des effets pratiques. Augustin veut, pour ainsi dire, faire toucher du doigt à ses lecteurs non seulement l'inutilité, mais la nocivité des dieux païens.

SGJ Est-ce qu'on peut prouver que les dieux n'existent pas à partir de leur immoralité ? On peut montrer l'immoralité de personnes qui existent, mais les dieux gréco-romains sont des chimères...

JM [...] Comment prouver l'existence de Dieu autrement que par ses effets ? Et celle du vrai Dieu, autrement que par ses effets bénéfiques ? Ce n'est pas parce que les dieux romains ne sont pas vrais qu'ils n'ont pas d'effets, mais l'effet produit par les dieux, vrais ou faux, passe par la croyance des hommes qui leur attribuent tel ou tel événement comme s'il venait d'eux.

SGJ Rien n'empêche dans l'absolu qu'existent des dieux immoraux. Il y a des religions qui font référence sans problème à des « dieux mauvais ».

JM Oui, mais cette pensée-là est celle du paganisme, ou celle de l'historien des religions. On la retrouve dans la doctrine des manichéens pour qui le bien et le mal étaient en quelque sorte divinisés. Ce n'est pas celle de l'auteur de la *Cité de Dieu*.

SGJ La question est de savoir si l'on peut démontrer qu'un dieu n'existe pas en disant qu'il est immoral. Pour moi, la réponse est non, car, après tout, il peut exister des dieux immoraux, ou méchants... On est quand même au cinquième siècle et cela fait longtemps que le paganisme a été battu en brèche...

JM Il a été battu en brèche, mais il résiste toujours et il ressurgit dans la question : pourquoi la chute de Rome dans ces temps chrétiens ? [...] Augustin nous donne un exemple d'évangélisation qui consiste à se mettre en marche, à partir de sa propre foi, avec des gens qui ne connaissent pas le vrai Dieu et s'accrochent à des croyances qui les empêchent de le reconnaître. C'est de ces croyances qu'Augustin va entreprendre de démontrer l'incohérence, et même la nocivité, par rapport au bien de l'homme.

SGJ Il reste que poser que le Dieu doit être moral et bon est loin d'être un postulat évident ! Les dieux romains ne sont pas dans la morale des hommes...

JM Je vois que tu raisones en païenne, ou du moins en historienne des religions...

SGJ Je me place dans la vision objective, vue de Sirius : dans la notion de divinité il n'y a pas *a priori* la notion de morale. Beaucoup de religions en attestent...

JM Oui, la référence à la morale ne fait pas partie de la définition implicite de la divinité. Mais Augustin ne parle pas en historien des religions. Depuis sa conversion au christianisme, et comme il s'en explique, contre les manichéens, dans son traité sur le *Libre-arbitre*, il a rejeté l'idée d'un dieu mauvais qui manipulerait les hommes en concurrence avec le dieu bon. Ces dieux mauvais ne peuvent être que des « démons », c'est-à-dire des créatures, mais l'homme est libre, et reste libre, même si son libre-arbitre est blessé. C'est pourquoi, s'il veut vivre heureux, il a besoin de morale...

SGJ Mais il reste possible que les dieux en soient dispensés.

JM ... si du moins l'on appelle être heureux, le fait d'être en paix avec soi-même et avec les autres. [...] Si l'on se réfère à ce que nous avons dit tout à l'heure, ce qui fait la différence du vrai Dieu d'avec les démons, c'est essentiellement la vie bonne à laquelle ce vrai Dieu nous invite. Et ce qui fait que nous avons besoin de ce vrai Dieu, c'est que nous constatons que nous vivons dans un monde qui est travaillé par le mal. Certes, il est aussi travaillé par le bien, sinon il ne pourrait même pas être, puisque le

mal moral est dans le *refus* du bien. [...] Augustin tient ce langage à partir du présumé qui lui vient de sa foi, mais tout en s'adressant à des gens qui ne la partagent pas. D'où la longueur de ce discours... qui tente d'aller chercher les païens dans leurs croyances, ou de récupérer les chrétiens tentés de penser et de vivre en païens... Il veut montrer, démontrer, l'incohérence de ces croyances païennes, et non se contenter de dire qu'elles sont incohérentes [...] Les dieux païens sont des produits de l'imagination humaine et il ne faut pas négliger le fait que, indépendamment de la tentative de restauration du paganisme par Julien l'Apostat, il y avait toujours une forte résistance païenne, en particulier chez les sénateurs et chez les Romains lettrés. C'est à eux qu'Augustin s'adresse en priorité. Voilà pourquoi, il ne peut pas se contenter d'exposer la foi chrétienne comme il le fera à partir du livre XI. Nous sommes dans la partie polémique de la *Cité de Dieu*, dans la critique de la religion païenne qui, à partir du sac de Rome, tente de disqualifier le christianisme.

DA Le Dieu des Juifs, qui est aussi le nôtre, est éternel ; il n'est pas qu'immortel.

JM Oui, il y a là une rupture radicale : alors que, dans le paganisme gréco-romain, les dieux et les hommes, les mortels et les immortels, font partie de la nature et ne lui sont pas transcendants il n'en est plus de même du Dieu pour les monothéistes.

DA Et le message implicite des dieux est de dire que leur immoralité n'est pas mortelle, qu'on n'en meurt pas, que ce n'est donc pas si importante que ça. [...]

JM Oui, et cela ne vaut pas pour les hommes qui, eux, sont mortels. Cette *Cité de Dieu* peut apparaître vieillotte, mais elle nous ramène à notre actualité et nous donne une leçon d'évangélisation. Nous ne pouvons pas faire abstraction de ce que pensent les gens auxquels nous parlons de notre foi. Il s'agit pour nous de nous mettre en marche avec eux, à partir de ce qu'ils croient et d'où ils en sont. Et peut-être ont-ils, eux aussi, des choses bonnes à nous apprendre, non pas pour remplacer, mais pour nourrir notre foi, car eux aussi peuvent être travaillés par la grâce de Dieu.

Mais il nous faut revenir au fil du Livre II dans lequel nous venons de lire que, en ne défendant pas plus leur honneur qu'ils n'ont défendu Rome de ses agresseurs, les dieux n'ont rien de divin, ni même de réel : ils ne sont que de purs produits de l'imagination humaine, comme leur statues inertes ne sont que des produits de mains humaines, ce qui ne veut pas dire qu'ils n'aient aucune action sur les esprits, toujours susceptibles, chacun, d'être les victimes de leur imagination. Nous l'avons dit, Augustin en fait des « démons », l'exacte antithèse du Christ médiateur. Il en sera question au livre XI qui évoquera l'existence de deux cités d'anges. Parler de bons ou de mauvais anges, c'est donner une réalité agissante au bien comme au mal, en tant que leur force, qui repose sur le nombre de ceux qui les suivent, est supérieure à celle d'un individu laissé à lui-même. Mais ils ne sont pas plus forts que Dieu.

C'est ainsi qu'Augustin demandera plus loin : « Pourquoi l'empire lui-même n'est-il pas un dieu ? » (IV, 14). Cela peut faire penser à ce fameux passage de Platon qui parle de la « force de la cité », rassemblée dans l'*ecclesia*, l'assemblée des citoyens d'Athènes, qui est tout à fait capable, « par ses huées comme par ses applaudissements » de corrompre l'esprit d'un jeune philosophe (VI, 492b), « à moins qu'il ne doive son salut à une faveur divine » (493a). On y trouve dénoncés par avance les ravages causés par ce que notre XX^e siècle nommera l'idéologie, qui ne reconnaît ni n'autorise d'autre vérité que ce qui flatte « le gros animal » – le peuple, la multitude, la masse des gens – selon ce qu'il estime être son bien. Nous aussi, nous avons nos « sophistes », dans ceux qui savent approcher et manipuler l'opinion publique. ...

Platon, La République VI (493a-c)

On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il s'irrite ou s'apaise, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, et quel ton de voix l'adoucît ou l'effarouche, après avoir appris tout cela par une longue expérience, l'appellerait sagesse, et l'ayant systématisé en une sorte d'art, se mettrait à l'enseigner, bien qu'il ne sache vraiment ce qui, de ces habitudes et de ces appétits, est beau ou laid, bon ou mauvais, juste ou injuste; se conformant dans l'emploi de ces termes aux instincts du grand animal; appelant bon ce qui le réjouit, et mauvais

ce qui l'importune, sans pouvoir légitimer autrement ces qualifications; nommant juste et beau le nécessaire, parce qu'il n'a pas vu et n'est point capable de montrer aux autres combien la nature du nécessaire diffère, en réalité de celle du bon.

On comprend par là qu'Augustin, lecteur direct ou indirect de Platon, ait pu évoquer la divinisation de l'empire, sans doute plus proche de la réalité sociologique de Rome que ne l'était son panthéon, ce panthéon dont il a entrepris de dénoncer l'incohérence au regard de la théologie chrétienne¹⁰. Autre chose le « nécessaire » – littéralement « ce qui ne peut cesser d'être, ni être autrement » –, l'état des choses qui ne dépendent qu'en partie de nous à travers nos paroles et nos actes, ou encore nos actes passés que nous ne pouvons pas effacer, autre chose « le beau, le bon et le juste » qui ne sont accessibles qu'à notre jugement quand nous nous tournons vers les choses *telles qu'elles devraient être*, en fonction de leur définition rationnelle, telle que nous pouvons l'établir quand notre raison se fait dialogue en quête du vrai, après nous être mis d'accord sur la définition des mots. C'est ainsi que Socrate apprenait à « philosopher », comme on peut en trouver la trace dans les dialogues de Platon. La définition initiale, comme par exemple celle de la Justice dans la *République*, était mise à l'épreuve, soumise à objections et à justifications et c'est une fois cette définition rectifiée par toutes les objections possibles, que l'on pouvait, à partir d'elle, juger de la réalité présente. Rien de tel, aujourd'hui, dans notre pratique législative puisque c'est *ce qui se fait* dans la société que le législateur veut imposer comme norme. C'est ce qui fut particulièrement manifeste dans l'extension du « mariage » aux couples homosexuels¹¹ : on a tout simplement modifié le sens du mariage, dans le déni de ce qui jusqu'ici passait pour du simple bon sens, sans se cacher du fait qu'on procédait ainsi à un changement de civilisation. C'est cher payer le respect de l'égalité des personnes, quelle que soit leur « orientation sexuelle », et c'est surtout ouvrir des problèmes insolubles à propos de la filiation dès que des enfants nés « médicalement » d'un « projet parental » voudront connaître leur père et leur mère biologiques, ce qu'on ne pourra ni leur refuser légalement, ni leur donner, toujours légalement, si, pour éviter qu'il y ait deux pères ou deux mères, le don d'ovule ou de sperme reste anonyme. Les politiques qui veulent se faire réélire, flattent le gros animal – sans d'ailleurs toujours bien le connaître – dans le déni de ce que l'on a appelé, depuis des siècles, le droit naturel sans lequel la déclaration des droits de l'homme n'aurait aucun fondement. Égalité dans la différence et non dans l'uniformité, alors que cette nouvelle définition du mariage repose sur le déni de la différence sexuelle et donc, paradoxalement, de la sexualité.

Tout cela pour dire, avec Augustin, que ce n'est pas aux dieux que la cité aurait dû élever des temples, mais à des gens comme Platon :

II, 14 [...] A qui donc la cité aurait-elle dû décerner les honneurs divins? À un Platon, interdisant ces spectacles honteux et obscènes, ou aux démons, heureux de duper ceux que Platon avait échoué à convaincre? [...] Les Romains ne pouvaient en aucun cas recevoir ni espérer de leurs dieux des lois propres à établir de bonnes mœurs et à corriger les mauvaises, alors qu'ils en sont par leurs lois les vainqueurs et les censeurs¹². Les dieux réclament qu'on donne des jeux scéniques en leur honneur, et les Romains écartent de tout honneur les gens de scène; les dieux prescrivent de célébrer leurs infamies par des fictions poétiques, et les Romains interdisent à l'insolence des poètes de s'attaquer à la respectabilité des hommes. [...]

Augustin n'hésite pas à placer Platon au dessus de ces dieux que peuvent impunément salir les poètes, mais non sans reconnaître aux Romains une sorte de victoire sur leurs dieux dans le fait d'avoir éliminé les acteurs de la vie civique, pour donner à voir l'immoralité des dieux à des gens enclins à ne pas faire la différence entre un spectacle et la norme.

¹⁰ En effet, par sa référence à l'Un, source du multiple, la théologie chrétienne offre un modèle spéculatif plus cohérent que le polythéisme qui ne peut trouver son principe d'unité que dans la nature et qui, de ce fait, ne peut penser ni le divin comme transcendant ni vraiment la dualité psychosomatique de l'homme.

¹¹ Rigoureusement, on devrait dire « paire » et non pas « couple », car couple implique l'hétérosexualité.

¹² *Vincunt atque convincunt* : vaincus et convaincus de leurs erreurs.

Mais, au lieu de Platon, qui aurait pu les inspirer en matière de législation, les Romains, selon la légende, firent de Romulus un dieu et c'est sous le règne de son successeur, le Sabin Numa Pompilius¹³, que fut instituée la religion romaine avec ses trois flaminats majeurs – des collèges de prêtres –, de Jupiter (*flamen dialis*), Mars et Quirinus (au départ le Mars des Sabins) : trois dieux qui avaient chacun leur culte, au point qu'on a pu voir en eux les protecteurs des trois peuples qui sont à l'origine de Rome. Et ce n'est que bien plus tard, peu avant l'ère chrétienne (à ne pas confondre avec les *tempora christiana*), qu'on verra, en Quirinus, Romulus divinisé et qu'on lui attribuera la fonction de la fécondité¹⁴.

Selon ses sources littéraires, Augustin attribue également à ce même Numa Pompilius la rédaction des premières lois de Rome, pour lesquelles il aurait fait quelques emprunts aux Athéniens, confirmant ainsi que les Romains ne pouvaient recevoir leurs lois de leurs dieux (II, 16). Même si ce ne peut être qu'au cinquième siècle av. J-C que cette ambassade de juristes romains a pu se rendre à Athènes pour s'y documenter, l'important consiste en ceci :

II, 16 [...] Ainsi donc, les maux de l'esprit, ceux de la vie, les maladies morales si dangereuses qu'aux dires des plus cultivés d'entre ces gens, elles font mourir les républiques, même quand les murs restent debout, les dieux ne se sont nullement souciés d'en préserver leurs adorateurs. Bien pire : ils auront tout fait pour les aggraver, ainsi qu'il a déjà été dit.

3. Vertus et vices dans la constitution de Rome (17-21)

C'est à partir du constat que les dieux n'ont pas pu inspirer sa législation, qu'Augustin aborde la question de la décadence politique de Rome depuis ses origines, en notant toutefois deux moments de grandeur. Le premier se situe au début de la République quand, « après avoir chassé les rois, la cité prit en peu de temps une extension incroyable » (II, 18). En fait, Augustin le dira plus loin, cette extension ne dépassa pas une trentaine de km autour de Rome, ce qui, il est vrai, ne se fit pas sans mal. Mais ce début glorieux fut vite suivi de graves dissensions, dont la scission de la plèbe d'avec les patriciens, avec l'institution des tribuns de la plèbe. Le second moment fort de la République, se situe « entre la deuxième et la troisième des guerres puniques, quand le peuple romain vécut de la manière la plus vertueuse (*cum optimis moribus*) et dans la plus grande concorde, non pas en raison de son amour de la justice, mais parce que, Carthage restant debout, la paix n'était pas garantie » (II, 18). Augustin cite alors de Salluste, historien romain du premier siècle avant J-C, une phrase qu'il reprendra plusieurs fois pour la critiquer, selon laquelle « chez les Romains, le sens du droit et du bien puisait sa force dans leur nature plus que dans les textes ». Mais cela n'avait-il pas été contredit, dès le début de Rome, par l'enlèvement des Sabines en temps de paix ?

II, 17 [...] Plus juste aurait été de faire la guerre à ce peuple qui refusait la main de ses filles à des voisins, à des proches, qui la leur demandaient, qu'à ce peuple qui en exigeait la restitution une fois qu'elles lui auraient été enlevées. Voilà ce qu'il eût mieux valu faire, et Mars serait alors venu en aide à son fils (= Romulus) pour venger par les armes l'affront de ce refus de mariage et obtenir ainsi les femmes qu'il voulait. Peut-être y a-t-il quelque droit de la guerre par lequel le vainqueur peut justement obtenir ce qui lui a été injustement refusé, mais il n'existe aucun droit de la paix autorisant d'enlever des jeunes filles [qui n'ont pas été accordées en mariage] et c'est une guerre injuste qui fut menée contre leurs parents justement irrités.

Comme tous les peuples, les Romains avaient besoin de lois, mais leurs dieux jamais ne leur en donnèrent. Voilà pourquoi, nous l'avons vu, en 154, alors que Scipion l'Africain venait de libérer Rome et l'Italie des armées d'Hannibal, le sénateur Scipion Nasica demanda qu'on ne

¹³ Patrice Cambonne, *Saint Augustin, Voyage au cœur du temps* I, p. 43, situe son règne entre 715 ?- et 672.

¹⁴ Cette triade capitoline servira d'argument à la thèse de Georges Dumézil (*Jupiter, Mars, Quirinus*, 1941) au sujet des trois fonctions communes à tous les peuples indo-européens : royale ou sacerdotale, guerrière et productrice, comme on les trouve, par exemple, dans les trois catégories de citoyens de *la République* de Platon.

détruit pas Carthage (I, 30-32) et grâce à cette crainte salutaire, Rome resta sur ses gardes. Mais cela ne dura pas longtemps : en 146 – ce fut la fin de la troisième guerre punique – Carthage, « l'émule de l'hégémonie romaine », fut détruite par Scipion Émilien, « lui aussi dit l'Africain ». Augustin résumera la chose au livre III de *La Cité de Dieu*, tout en soulignant l'impuissance des dieux à empêcher qu'un tout autre malheur ne s'abatte sur Rome :

III, 21 [...] alors, une telle quantité de maux fondit sur la République romaine du fait de l'enrichissement et de la sécurité, entraînant la pire dégradation des mœurs, que Carthage semble lui avoir fait plus de mal par sa chute soudaine que par sa perpétuelle hostilité ».

Voilà qui peut paraître paradoxal, surtout de nos jours : comment voir un malheur dans l'accroissement des richesses et du luxe ? Il suffit, pour ne pas le voir, de fermer les yeux sur les injustices qui accompagnent ce prétendu « progrès », et sur le fossé qui se creuse un peu plus entre les riches et les pauvres. Le « malheur » que vise Augustin commença après le triomphe du proconsul Gneus Manlius sur les Gallogrecs (les Galates), en 187 av J-C. C'est alors que « le luxe asiatique plus redoutable que tout ennemi se glissa pour la première fois dans Rome » (III, 21)...

Mais revenons au livre II qui voit dans l'immoralité la principale cause du malheur de Rome, ce qui remet en cause le dire de Salluste au sujet du bon naturel des Romains. En fait, avant la venue du Christ, les dieux ne leur ont rien prescrit contre le luxe ni contre la cupidité, et ils osent accuser le christianisme d'être la cause de tous les malheurs de Rome, lui dont les préceptes auraient pu, au contraire, faire de Rome une cité heureuse. Au lieu de cela, ce fut le règne de l'injustice résumé dans ce discours qui semble avoir été alors majoritairement partagé :

II, 20 [...] Que les peuples acclament non point les défenseurs de leurs intérêts, mais les intendants de leurs voluptés. Que rien de difficile ne soit prescrit; que rien d'impur ne soit interdit. Que les rois se soucient moins de régner sur d'honnêtes citoyens que sur des gens soumis. Que les provinces obéissent aux rois, non comme à ceux qui corrigent leurs mœurs, mais comme aux garants de leurs biens et aux pourvoyeurs de leurs plaisirs; qu'elles ne les honorent point avec sincérité, mais que lâchement et sournoisement elles les craignent. Qu'il y ait des lois contre ce qui nuit à la vigne d'autrui plutôt que contre ce qui attente à sa vie. Que nul ne soit traduit devant les juges, sinon pour avoir introduit quelque trouble ou nuisance dans les biens, la maison ou le bien-être d'autrui contre son gré. Qu'en revanche, chacun fasse de ses biens, avec les siens et quiconque s'y prêtera, tout ce qu'il voudra. [...] Qu'il soit tenu pour ennemi public, celui à qui déplairait une telle félicité ! Et si quelqu'un s'avisait d'y changer quoi que ce soit, ou d'y mettre fin, que la libre foule refuse de l'entendre, qu'elle le chasse de son siège et le retranche du nombre des vivants. Qu'on tienne pour dieux véritables ceux qui donnent aux peuples d'accéder à cette félicité, et, quand elle est obtenue, de la conserver.

Nous retrouvons ici ce que disait Platon du « gros animal » et nous ne sommes pas très loin de ce qui se dit dans notre société « libérale avancée ». Mais nous sommes bien loin de l'État juste ! Et Augustin va citer Cicéron qui reconnaissait, en son temps, que depuis longtemps la République était carrément morte et qu'il n'en restait plus rien (II, 21). Cicéron écrivait cela dans son traité *La République*, rédigé en 54 av. J-C, alors que Rome était en pleine guerre civile. Dans ce traité, qui ne nous est parvenu que partiellement, il met en scène un dialogue qui aurait eu lieu en 129 avant J-C, entre Scipion Émilien, le destructeur de Carthage, et quelques interlocuteurs parmi lesquels Lælius, un homme de premier rang dans l'État, qui était l'ami du philosophe stoïcien Panétius et de l'historien Polybe, donc bien informé. La discussion porte sur l'époque où l'un des Gracques, Tiberius, après avoir tenté une réforme agraire en faveur de la plèbe, vient d'être massacré, temps qui, comme l'écrit Salluste, fut le début de sérieux désordres. Le lendemain, au livre III de *La République*, la discussion reprend de plus belle lorsque Scipion introduit une comparaison entre l'harmonie musicale dans un concert et celle de la cité, tout en concluant par cette phrase :

II, 21,1 [...] « Ce qu'en matière de chant les musiciens appellent harmonie se dit concorde (*concordia*) dans une cité, lien le plus solide et le mieux approprié au salut d'une république, dans laquelle aucun pacte ne peut tenir sans la justice »¹⁵.

C'est alors que Philius est prié de soutenir la thèse selon laquelle on ne saurait gouverner sans injustice, ce qu'il fait tout en se défendant de la faire sienne, avant que la réfutation ne soit donnée, « à la demande générale », par Lælius « qui met toute sa force de conviction à affirmer qu'il n'y a pas pire ennemi pour une cité que l'injustice et que, sans une grande justice, on ne peut ni gouverner, ni maintenir une république » (II, 21).

Scipion reprend alors son discours interrompu la veille, ainsi que la brève définition de la « république » qu'il avait donnée comme étant, littéralement, « *la chose du peuple* ».

II, 21,2 [...] Or, un peuple, ce n'est pas n'importe quel regroupement d'une multitude; c'est une réunion de gens liés par un lien juridique consenti et une communauté d'intérêts. Il montre ensuite l'importance de la définition dans une discussion, et tire des siennes qu'il y a *république*, c'est-à-dire « chose du peuple », quand le peuple est gouverné de façon juste et bonne, que ce soit par un roi, par un groupe de nobles, ou par la totalité du peuple. En revanche, si le roi est injuste, il le nomme tyran, à la façon des Grecs ; si ce sont les nobles qui sont injustes, il nomme leur groupe une faction ; et si c'est le peuple lui-même qui est injuste, comme il n'a pas trouvé de terme consacré par l'usage, il l'appelle également « tyran ». Dans ces différents cas, impossible de dire, comme dans la discussion de la veille, que la *république* est corrompue : à s'en tenir aux définitions, elle n'existe absolument plus. Elle ne saurait être, en effet, la « chose du peuple » quand un tyran ou une faction la confisque, et le peuple lui-même n'est déjà plus un peuple s'il est injuste : il cesse alors d'être une réunion de gens unis par un lien juridique consenti et une communauté d'intérêts, comme le veut la définition.

Toujours cité par Augustin, Cicéron, au début du livre V de son traité, prend lui-même la parole pour commenter ce vers du poète Ennius : « *C'est sur ses mœurs antiques et sur des hommes que repose la romanité (res Romana, la chose romaine)* ». En ce temps-là, en effet, dans une culture qui tenait son autorité des Anciens, la mémoire de ces derniers s'était déjà effacée et « c'est par manque d'hommes [vertueux] que les mœurs ont péri ».

Conclusion de Cicéron, qui inspire Augustin dans tout ce livre II : « *C'est par nos vices, et non par l'effet d'un hasard que, tout en gardant le mot de République, nous en avons perdu la chose elle-même depuis longtemps* » (Rep V, 1, cité en II, 21, 3). Or, Cicéron s'exprimait ainsi avant la naissance du Christ, et les dieux des Romains n'ont rien fait pour empêcher un tel désastre. Belle occasion pour Augustin de rappeler la ligne générale de son ouvrage :

II, 21, 4 [...] Je montrerai que cette république n'en a jamais été une, pour la bonne raison qu'elle n'a jamais connu de vraie justice. Selon les définitions les plus vraisemblables, il est vrai, elle fut à sa manière une république, et mieux administrée par les anciens Romains que par leurs descendants. Mais, de vraie justice, il n'y en a que dans cette République dont le Christ est le fondateur et le gouverneur, si toutefois on veut bien l'appeler, elle aussi, « république » puisque, on ne saurait le nier, elle est « chose du peuple ». Même s'il se trouve qu'ailleurs ce nom ait pris un autre sens, assez éloigné de notre terminologie usuelle, il reste que la vraie justice réside dans cette cité-là dont la sainte Écriture dit: « *On a célébré ta gloire, ô cité de Dieu* » (Ps 86, 3).

C'est la première apparition dans le traité qui lui doit son nom, de ce verset du Psaume 86, nommant la « cité de Dieu », et il n'est pas indifférent de voir qu'Augustin l'introduit en contraste avec la lecture qu'il fait de Cicéron constatant que Rome n'a jamais vraiment été une république au sens strict du mot. Pourtant, dans ses heures de gloire, elle en a tout de même été

¹⁵ Cicéron *République* II, 43

une esquisse suffisante pour laisser deviner *ce que devrait être une cité*, même si elle-même s'est montrée très éloignée d'une telle idée et incapable de la réaliser. Ce qui revient à dire que tout homme aspire à la cité de Dieu, la seule qui soit et qui puisse véritablement être une cité.

4. Les dieux et la corruption des mœurs civiques (22-29)

Bien avant la naissance du christianisme et, à plus forte raison, les « temps chrétiens », les guerres civiles, qui ont cruellement ensanglanté la fin de ce qu'il est convenu d'appeler la République romaine, sont donc la preuve que cette république n'existait que de nom et que les dieux, loin d'instruire les Romains pour les conduire à la vertu, n'en ont tout simplement rien fait. Ce fut comme s'ils avaient déserté Rome, exactement comme, vers 390, lors de la prise de Rome par les Gaulois, quand ils laissèrent aux oies le soin de garder le Capitole (II, 22). Mais avant de revenir dans les livres suivants sur les « maux extérieurs qui affectèrent le corps [de Rome] plutôt que l'âme, qu'ils soient venus des guerres ou de quelque autre désastre », Augustin veut conclure ce livre II au sujet de l'état des mœurs qui, « sans toucher aux toits ni aux murs, ont consommé la ruine de la République, au point que leurs grands écrivains ne doutent pas qu'à dater de ce moment-là elle était perdue » (II, 22).

Ainsi, « pourquoi les dieux ont-ils soutenu Marius, le pire des hommes, et laissé tomber Regulus, le meilleur ? » (II, 23). En fait, tout cela dépend d'un dessein de la Providence, car Dieu seul peut donner aux démons la licence d'agir. Pourquoi ?

II, 23 [...] Pour que nous n'attachions point trop de prix à la réussite terrestre, souvent accordée même à des gens détestables, comme Marius, et inversement, pour que nous ne la regardions pas non plus comme une mauvaise chose, puisque nous voyons aussi nombre de pieuses personnes, bonnes et fidèles au vrai Dieu, y être éminentes, malgré les démons.

La réussite terrestre n'est pas un critère de moralité ni, à elle seule, une garantie de bonheur dans la cité de Dieu. La réussite ou le désastre, tant qu'ils sont matériels ou corporels n'ont une importance que relative, mais Rome, ce ne sont pas ses murailles, ce sont les Romains, qui vivent bien ou mal : dans la justice et l'harmonie, ou dans l'injustice et la guerre civile avec tout leur cortège de monstruosité. Or, les dieux ont donné l'exemple en se faisant la guerre entre eux, « le forfait humain se trouvant [ainsi] excusé par l'exemple divin » (II, 25).

D'où, la nocivité des jeux scéniques, que ce qu'ils mettent en scène soit vrai ou faux : « par le poids de leurs mauvais exemples, [les dieux] ont tout fait pour que la république se perdît ». En effet, on peut penser que, « si les dieux étaient vraiment partis, les Romains auraient été moins enflammés pour la guerre civile par leurs passions que par l'instigation des dieux » (II, 25).

Avant de conclure ce livre II, Augustin revient sur les spectacles donnés devant le temple de la déesse Caelestis, grâce auxquels « une femme mariée pouvait en savoir plus long en revenant du temple » alors que nous ne savons ni où, ni quand, les initiés de cette déesse pouvaient bien recevoir des conseils de chasteté (II, 26). Et Cicéron lui-même, avant d'être consul, considérait comme un devoir civique d'assurer les jeux de Flore, la Déesse mère, pour se la concilier – « jeux d'autant plus dévotement célébrés qu'ils sont plus licencieux » :

II, 27 [...] N'aurait-il pas mieux valu irriter de tels dieux par la tempérance, que de les calmer par la luxure, provoquer même leur inimitié par l'honnêteté plutôt que les adoucir par une pareille indignité ? Car ces hommes à cause desquels on apaisait les dieux, si atroce que fût leur férocité, n'auraient pas fait plus de mal que n'en faisaient ces dieux eux-mêmes en se laissant apaiser par la plus répugnante corruption. Car enfin, pour détourner le péril dont l'ennemi menaçait les corps, on se conciliait les dieux par des moyens qui ruinaient la vertu dans les esprits - des dieux qui n'acceptaient de se faire les défenseurs des murs contre les assaillants qu'après s'être faits eux-mêmes les destructeurs des bonnes mœurs.

Suivent cinq superlatifs pour qualifier cette manière d'apaiser de telles divinités : « la plus effrontée, la plus corrompue, la plus impudente, la plus malfaisante, la plus immonde »¹⁶, en raison de laquelle « la louable et instinctive vertu romaine a privé « les acteurs des crimes divins » de toute dignité, les a exclus de leur tribu, les a déclarés déshonorés et notés d'infamie » (II, 27). Tels sont ces rites dont rougit la vraie religion, elle dont les réunions n'ont rien d'indécemment et qui enseigne la vertu à ses fidèles !

Le livre s'achève par un vibrant appel au peuple romain pour qu'il adhère à la vraie religion.

II, 29 [...] En d'autres temps, grande fut ta gloire parmi les peuples, mais, par une disposition mystérieuse de la divine Providence, la vraie religion a manqué à ton choix. Le jour est arrivé. Réveille-toi, c'est l'heure, comme tu l'as fait déjà en certains de tes fils dont la vertu parfaite et les souffrances endurées pour la vraie foi font notre gloire. Ils ont lutté jusqu'au bout contre les puissances les plus redoutables, ils ont triomphé par l'intrépidité de leur mort et «*par leur sang ils nous ont enfanté une patrie*» (Virgile *Énéide* XI, 24) À cette patrie nous te convions : viens, nous t'en prions, t'adjoindre à ses citoyens, car elle a pour asile, si j'ose dire, la vraie rémission des péchés. [...] Empare-toi maintenant de la patrie céleste : il ne t'en coûtera guère, et, en vérité, tu y régneras à jamais. [...] Revendique ta liberté contre les esprits immondes qui te faisaient plier la nuque pour sacrifier et célébrer leur ignominie. Tu as écartés de tes honneurs les acteurs des crimes divins ; conjure le vrai Dieu d'écarter de toi ces dieux qui se délectent de leurs propres forfaits, comble d'ignominie s'ils sont vrais, comble de perversité s'ils sont inventés. [...] Achève d'ouvrir les yeux ! La majesté divine n'est nullement apaisée par des actes contraires à la dignité humaine. Des dieux pareils, qui se délectent de pareils hommages, comment peux-tu encore les compter au nombre des saintes puissances célestes, alors que les hommes qui leur rendent ces hommages, tu les as jugés indignes de figurer, en quelque classe que ce soit, au nombre des citoyens ? Incomparablement plus glorieuse est la Cité d'en haut, où la victoire est vérité, où la dignité est sainteté, où la paix est félicité, où la vie est éternité ! [...]

SGJ Cette condamnation du théâtre au nom de la moralité est datée et entretient en particulier la confusion entre l'acteur et le rôle qu'il interprète. Elle conduira à des injustices perdurant, chez nous, jusqu'au 18^e siècle.

JM Certes, mais c'est quand même le peuple romain ou ses représentants qui ont décidé du sort des acteurs. Il a fallu du temps, il a fallu la sécularisation de la société, pour que le théâtre soit reconnu comme ayant une réalité autonome par rapport au religieux et même une fonction positive, culturelle et éducative.

Mais ce n'est pas l'objet de ce livre II, qui traite de l'immoralité des dieux et des méfaits de leurs exemples dans les jeux scéniques qu'ils ont eux-mêmes demandés, jeux scéniques qui n'avaient certainement pas la qualité ni la profondeur des tragédies grecques qui nous sont parvenues et nous étonnent encore par leur profondeur.

Au sujet du rapport d'Augustin au théâtre, deux choses peuvent être évoquées.

1) Dans les *Confessions* (III, 2-4), son attrait pour le théâtre et son interrogation sur notre capacité à nous apitoyer sur le sort de personnages fictifs. Et

2) Dans sa pratique pédagogique, comme en témoignent ses premiers écrits, les « *Dialogues philosophiques* » de Cassiciacum (automne 386), avec son utilisation du dialogue au sens platonicien du terme, et un certain art, calculé ou non, de la mise en scène - une idée qui sera reprise par les jésuites dans leurs collèges.

¹⁶ *Petulantissimam, impurissimam, impudentissimam, nequissimam, immundissimam...*