

6. DE L'INCAPACITÉ DES DIEUX DE ROME À SAUVER SA RÉPUBLIQUE ET À LUI DONNER SON EMPIRE.

LES LIVRES III ET IV DE LA CITÉ DE DIEU.

Le livre III est le complément du livre II qui montrait comment les dieux de Rome avaient été un facteur de corruption morale: il dit l'impuissance des dieux à empêcher les malheurs de Rome depuis ses origines jusqu'à la naissance de l'Empire, en 27 av J-C, quand, après que de très cruelles guerres civiles eurent ensanglanté la fin de la République, Octave, petit-neveu et fils adoptif de Jules César, devint César Auguste. C'est sous son règne qu'est né le Christ. Le livre IV pose la question de savoir qui a donné à Rome son empire : les Romains le doivent-ils à leurs dieux ? La réponse sera négative et le Livre IV en développe deux raisons : leur anarchie, car Jupiter n'est leur roi que de nom, et leur injustice qui les disqualifie comme dieux. Le livre V qui ne semble être séparé du IV qu'accidentellement – sans doute parce qu'on arrivait à la fin du rouleau – montrera que l'empire ne peut être qu'un don du vrai Dieu, reste à dire comment et en quel sens. Ce livre marquera la fin de la première section de la première partie de *La Cité de Dieu* dont l'objet, nous l'avons dit, est de répondre aux accusations qui faisaient des « temps chrétiens » la cause du sac de Rome.

LE LIVRE III- DE L'IMPUISSANCE DES DIEUX À EMPÊCHER LES MALHEURS DE ROME.

A défaut de se soucier de la vie morale des Romains, leurs dieux les ont-ils protégés dans leurs biens et leur vie matérielle ? Leur ont-ils épargné « la faim, la maladie, la guerre, la spoliation, la captivité, le meurtre, [...] les seuls maux que les méchants estiment être des maux, alors que ces maux ne rendent pas mauvais, [...] comme si le souverain bien était, pour l'homme, d'avoir tout bon, sauf soi-même¹ » (III, 1) ?

En effet, autre chose perdre ses biens, autre chose se perdre soi-même.

1. Rome et les autres nations (III, 1)

III, 1 [...] Alors que partout et toujours, avant la venue de notre rédempteur, le genre humain était accablé de fléaux sans nombre dont certains étaient inimaginables, quels dieux autres que ces dieux-là, le monde adorait-il, à l'exception du seul peuple hébreu et, en dehors de ce peuple, de ceux qui, en quelque lieu qu'ils se trouvent, par un très mystérieux et très équitable jugement de Dieu, furent reconnus dignes de la grâce divine ?

Donc, en dehors du peuple hébreu et de quelques individus touchés par la grâce de Dieu, tous les hommes étaient polythéistes et idolâtres. Nous avons là l'expression du dessein divin qui est d'intégrer tous les hommes à la cité de Dieu. Toutefois, cela ne pourra se faire malgré eux, chacun ayant à choisir entre les deux amours qui définissent l'une et l'autre des deux cités. Aucune indication n'est donnée sur le nombre d'hommes « reconnus dignes de la grâce divine », ni non plus d'autre critère que celui de l'amour : le tri ne se fera qu'à la fin des temps et il sera fait par Dieu. Quant à nous, il nous revient seulement d'aller vers lui, chacun avec ce que nous sommes, non pas avec l'esprit du monde, mais dans son Esprit à lui, qui est amour des autres, et dans l'inconnu du temps qui vient, avec pour seule lumière la foi qu'il nous donne au fur et à mesure de notre avancée vers lui. C'est cette avancée vers Dieu qui nous rend bons et heureux – qui nous fait choisir d'aimer en vérité, quel qu'en soit le prix à payer aux yeux du monde, comme lui nous a aimés. Voilà une évaluation des choses qui échappe totalement à ceux qui ne jugent que selon le monde. Mais, à la différence des dieux

¹ Socrate invitait à avoir soin de son âme.

de Rome, qui peuvent être occupés à autre chose ou se mettre en « vacance », la Providence du vrai Dieu jamais ne sommeille ni, à condition que nous soyons attentifs aux « signes des temps », jamais ne cesse de nous interpeller à travers les événements.

C'est donc à une relecture de l'histoire de Rome avant le Christ, qu'Augustin invite dans ce livre III, le livre suivant abordant la question posée par l'accroissement de l'empire.

2. Aux origines de Rome (III, 2-8).

Augustin souligne l'imprudence qui, selon la légende, a présidé aux origines de Rome, puisqu'on n'a pas trouvé mieux que de lui donner comme protecteurs des dieux incapables d'empêcher la destruction de Troie par les Grecs qui pourtant adoraient ces mêmes dieux ! Pourquoi ces dieux ont-ils permis la destruction de Troie, aussi bien cette première fois que la seconde, puisqu'il y eut une seconde fois, par les Romains, au temps de la guerre entre Marius et Sylla, quand Fimbria, « un des plus sinistres partisans de Marius [...] ordonna de n'épargner personne et fit brûler la ville entière avec tous ses habitants » (III, 7) ? Était-ce pour punir l'adultère de Pâris ? Improbable, car les dieux étaient entre eux coutumiers de l'adultère ; et, si ce fut le cas, pourquoi ne pas avoir puni Vénus d'avoir séduit Anchise de qui elle conçut Énée ? Une réponse est donnée par Varron, « leur plus savant homme », lui qui, après avoir pris le parti de Pompée contre César en 49 av. J-C, reçut le pardon de ce dernier et la charge d'organiser des bibliothèques publiques de Rome. Que pensait-il donc de toutes ces fables ?

III, 4 [...] tout en hésitant et en biaisant, il n'est pas loin d'avouer qu'elles sont fausses.

Il dit pourtant qu'il est avantageux pour les cités que les personnages en vue se croient d'extraction divine, même si c'est faux. Car alors, sur la foi de cette descendance divine, l'esprit humain conçoit des projets plus audacieux, les mène avec plus d'énergie et dès lors aussi, fort de sa sécurité, les réalise avec plus de succès. J'ai rendu de mon mieux, à ma façon, la pensée de Varron : on voit quel large champ elle ouvre à l'imposture. Elle nous fait comprendre que bien des rites prétendument religieux ont pu être inventés du jour où l'on a cru que les mensonges au sujet des dieux étaient utiles aux citoyens.

Il y aurait des mensonges utiles aux citoyens. Quand j'ai travaillé ce livre, je pensais à ce que nous avons découvert au vingtième siècle sous le nom d'idéologie : cette manière de voir les choses qui interdit toute critique au nom d'une vérité officielle, mais qui est susceptible de galvaniser les foules au service d'une cause. L'important, ici c'est que Varron, un païen, ait pu reconnaître que les fables sur les dieux étaient fausses, mais qu'il est utile de les laisser croire au peuple, car penser que ses chefs, ou du moins les fondateurs de Rome, sont d'origine divine, cela peut aider politiquement.

3. Sous la royauté (III, 9-15)

Aux débuts de Rome, la longue paix qui marqua le règne de Numa Pompilius, le successeur de Romulus, n'eut pas d'autre cause que la bienveillance de ses voisins. Les dieux n'y furent pour rien. Mais c'est au cours des quarante années de son règne que Numa Pompilius institua la religion romaine, en ajoutant aux « dieux fugitifs » de Troie, beaucoup d'autres dieux qualifiés par Varron de « certains incertains » (III, 12), et c'est bien plus tard, en 509, que Jupiter sera reconnu comme le roi de tous ces dieux et se verra construire un temple !

Or, après ce règne de Numa Pompilius, alors qu'elle aurait dû être protégée par tant de dieux, Rome ne manqua pas de connaître les désastres de la guerre, sans se douter le moins du monde que, « en instituant et en leur fournissant des temples et des autels, des sacrifices et des prêtres, elle offensait le véritable Dieu souverain à qui seul sont dus légitimement ces hommages » (III, 12). Premier exemple, la guerre causée par le lamentable rapt des Sabines dont nous avons déjà parlé et qui fut la première manifestation de cet appétit de domination (*libido dominandi*,) que les Romains, selon Salluste, estimeront, à la suite de Cyrus en Asie, des Lacédémoniens et des Athéniens en Grèce, « comme une raison suffisante de faire la guerre et de mesurer l'éclat de leur gloire à l'étendue de leur empire » (III, 14). Belle illustration de la cité terrestre, c'est-à-dire de ce que peut être une société humaine ignorant le

vrai Dieu : « aucun roi, sous la protection de tant de dieux, n'a régné en paix » (III, 14, 3). Autrement dit, la cité de Rome à ses débuts est la parfaite illustration d'une cité qui méconnaît la vraie justice : aucun de ses rois n'échappa à une fin tragique et, porté par une fable adulatrice, Romulus, meurtrier de son frère, fut admis parmi les dieux (III, 15) !

La royauté qui prit fin avec l'expulsion de Tarquin le Superbe, avait duré environ deux cent quarante-trois ans, « l'empire ne dépassant pas alors vingt milles autour de Rome » (III, 15), c'est à dire, le mille romain mesurant environ 1482 mètres, une trentaine de km.

Voilà pour la royauté : introduction des dieux, mais violence et guerres.

4. Durant la République (III, 16-31)

Sans parler des catastrophes naturelles qui n'ont pas manqué (épidémies, Tibre gelé, irruption de l'Etna, etc.), Augustin s'en tient aux conflits entre les hommes qui ont occupé cette longue période à laquelle succédera l'Empire, comme cela sera évoqué à la fin de ce livre (III, 30).

Les débuts de la république furent également marqués par la violence, avec cinq consuls qui s'éliminèrent l'un l'autre la même année (III, 16). Pour ne pas médire sur Rome, Augustin s'en tient à ce qu'en disent ses historiens et à ce qui est enseigné aux enfants dans les écoles. Ainsi, après une période où l'on observa « *un droit équitable et plein de modération* » :

III, 17 [...] Vinrent des temps que le même Salluste résume ainsi: « *Ce furent alors des rapports de maître à esclave qu'établirent les patriciens avec la plèbe. Ils disposèrent à la manière des rois, des vies et des corps, chassèrent les citoyens de leurs champs et, les privant de leurs droits, s'adjugèrent seuls le pouvoir. Accablée de toutes ces vexations, et surtout écrasée de dettes, la plèbe qui, au cours des guerres continuelles, supportait à la fois l'impôt et la conscription, se retira en armes sur le mont Sacré et sur l'Aventin, et obtint ainsi l'institution des tribuns de la plèbe et d'autres droits. Ce fut la deuxième guerre punique qui, de part et d'autre, mit fin à ces discordes et à ces conflits. [...] Tout le monde étant corrompu, on appelait les citoyens 'bons' ou 'mauvais', non pas en raison du bien ou du mal qu'ils faisaient à la république, mais d'après le degré de leur pouvoir financier et de leur capacité de nuire : ils passaient pour bons, en effet, quand ils défendaient les situations acquises* ».

Les intérêts privés servaient ainsi de critère du juste et de l'injuste, comme cela se rencontre dans toute société qui a perdu le sens du bien commun et où règne « l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu », car le mépris de Dieu est aussi mépris de l'ordre voulu par Dieu, c'est-à-dire celui de la justice. Mais Augustin poursuit un peu plus loin :

[...] Si donc les historiens ont estimé qu'une honnête liberté leur faisait un devoir de ne pas taire les maux de leur propre patrie, qu'ils n'ont pas manqué d'ailleurs d'exalter en maints endroits, faute d'en avoir une autre plus véritable, une patrie dont les citoyens sont choisis pour l'éternité, que nous convient-il de faire - nous dont, plus l'espoir en Dieu est profond et certain, plus la liberté doit être grande - quand on impute les maux présents à notre Christ, dans l'intention de détourner de cette cité les esprits les plus faibles et les plus ignorants, la seule dans laquelle il nous sera donné de vivre éternellement heureux ? Car, contre leurs dieux, nous ne disons pas plus d'horreurs que n'en disent leurs propres auteurs, dont ils lisent et vantent les ouvrages.

Donc, « où étaient les dieux » chaque fois que les Romains furent accablés de maux, qu'ils viennent des hommes ou de la nature ? La question revient treize fois en III, 17, 2, à propos de différents désastres ou calamités, répertoriés par Tite Live, parmi lesquels le sac de Rome par les Gaulois, l'épidémie de peste, l'humiliation des Fourches Caudines imposée par les Samnites aux deux consuls et à leur armée ! Cruelle humiliation pour l'armée romaine ! Où étaient les dieux dans ces moments-là ? En vérité, le feu entretenu dans les temples ne pouvait rien contre

le feu dévastateur de l'ennemi ! Et, quoi qu'en disent les païens, « des emblèmes périssables ne peuvent rendre impérissables le salut terrestre ni la félicité périssable d'une cité » (III, 18, 2).

Ce ne sont donc pas les dieux, mais Scipion l'Africain qui libéra l'Italie de l'armée d'Hannibal (III, 21). Quant aux citoyens romains que Mithridate, roi d'Asie, au cours de l'été 88 av J-C, ordonna de massacrer dans son royaume (au moins 80.000 !), ils n'avaient pas oublié leurs dieux ! (III, 22). Et que dire des guerres civiles ouvertes par la sédition des Gracques à propos de réformes agraires (III, 24) ? Et de la rivalité désastreuse et sanguinaire de Marius et de Sylla ?

III, 29 Quelle rage de nations étrangères, quelle sauvagerie de peuples barbares peuvent être comparées à cette victoire de citoyens sur des citoyens ? Qu'a vu Rome de plus funeste et de plus amer ? L'invasion des Gaulois jadis ? Récemment celle des Goths ? [...]

Quoi de pire pour Rome, en effet, que de voir ses fils s'entre-tuer ? Les Gaulois égorgèrent les sénateurs qu'ils trouvèrent dans la ville, mais permirent à ceux qui s'étaient réfugiés au Capitole de racheter leur vie, et les Goths, en 410, n'en tuèrent peut-être aucun tout en respectant la vie des gens réfugiés dans les églises... Rien de tel au temps de cette guerre fratricide quand Sylla, du haut du Capitole lançait ses ordres d'exécution (III, 29). Les historiens romains le reconnaissent : ce sont les guerres civiles qui ont, « non seulement affligé, mais complètement perdu, la république » et cela bien avant que ne naisse le Christ, sous le règne de César Auguste !

Rappelons que ce dernier, né en 63 av J-C sous le nom d'Octave, fut adopté par son grand oncle, Jules César qui devait être assassiné aux Ides de Mars (15 mars 44 av J-C). Vainqueur de Marc-Antoine et de Cléopâtre à la bataille d'Actium (septembre 31), Octave rentra triomphalement à Rome où il reçut du Sénat le titre de *Princeps senatus* (« le premier du Sénat »), avant d'être proclamé *Augustus* en 27 av. J-C., devenant ainsi le premier empereur romain. C'est sous son règne que naquit le Christ (III, 30), ce qui veut dire que la religion chrétienne ne peut en rien être la cause de tous les malheurs de Rome qui précèdent cette naissance, et qui furent en réalité bien pires que ne le fut son sac récent.

« III, 31 [...] Et pourtant ces malheurs les païens ne les imputent pas à leurs dieux dont ils demandent qu'on rétablisse le culte pour ne pas subir des maux bien moindres, alors que ceux qui pourtant auparavant célébraient ces dieux en ont subi autrefois de bien plus lourds.

Non seulement leurs dieux, loin de les éduquer moralement, ont contribué à dégrader encore davantage le sens moral des Romains, mais ils se sont montrés tout à fait incapables de leur épargner les désastres matériels et les guerres qui ont ensanglanté les premiers siècles de leur histoire. Pourtant, au moins par deux fois, puisqu'on a pu parler ensuite de décadence, le bon naturel des Romains a pu se révéler dans les mœurs de la Cité, et, également, en d'autres circonstances, dans quelques hommes exceptionnels, comme Scipion l'Africain, qui, par leur droiture et leur force d'âme ont fait ce qu'il fallait pour sauver la république, même si ce ne fut jamais sans être payés d'ingratitude par ceux qu'ils avaient sauvés, voire même par l'hostilité du reste de la cité.

LIVRE IV- LES DIEUX NE SONT POUR RIEN DANS L'ACCROISSEMENT DE L'EMPIRE

Le livre IV commence par un résumé des trois livres précédents, que certains Africains ont déjà pu lire² et par l'introduction à ce dont il va être maintenant question.

IV, 2 [...] J'avais encore promis de montrer quelle fut la force morale des Romains et pourquoi le vrai Dieu, qui tient en son pouvoir tous les royaumes, a daigné les aider à étendre leur empire alors que leurs prétendus dieux, loin de leur porter le moindre secours, leur ont plutôt fait du mal par leurs duperies et leurs mensonges. Le moment me paraît donc venu d'en parler et particulièrement de l'accroissement de l'Empire romain.

² Comme par exemple le Vicaire d'Afrique, Macedonius (cf. *Lettre 154, 2*, citée au début de notre chapitre 4).

La conclusion de ce livre IV est annoncée dès ces quelques lignes : l'accroissement de l'Empire n'a été possible qu' « aidé » par le vrai Dieu. Mais pour en convaincre ses lecteurs, Augustin doit d'abord démontrer l'incapacité des dieux de Rome à atteindre un tel résultat. L'accusation portée contre les *tempora christiana*, qui auraient causé la chute de Rome, s'en trouve littéralement vidée de sa substance, et cela, à partir du seul critère de la justice.

1. La question morale des conquêtes (IV, 3-7).

En effet, une question préalable doit être posée, « ne serait-ce que de manière brève » :

IV, 3 [...] Quelle raison, quelle sagesse y a-t-il à vouloir se glorifier de l'étendue et de la grandeur de l'Empire quand on ne peut démontrer que des hommes sont heureux en vivant dans les horreurs de la guerre, en versant le sang de leurs concitoyens ou celui de leurs ennemis, toujours sang humain, et sous le coup de sombres terreurs et de sauvages passions ? Ce bonheur-là, d'un éclat fragile comme du verre, on craint avec horreur de le voir se briser soudain.

Augustin, au lieu de partir de ces grands ensembles que sont les peuples, les royaumes, les provinces, va imaginer ce qui se passe entre deux hommes dont l'un est pauvre, ou plutôt de condition moyenne, et l'autre riche :

Le riche est rongé de craintes, dévoré de soucis, brûlant de cupidité ; jamais tranquille, toujours inquiet, tenu constamment en haleine par de perpétuels conflits avec ses ennemis ; donnant certes à son patrimoine, au prix de ces misères, un immense accroissement, mais accroissant aussi par là ses plus amers soucis. L'homme de condition moyenne, au contraire, se contente de son patrimoine modeste et réduit ; il est chéri des siens ; jouit avec ses parents, ses voisins, ses amis de la paix la plus douce ; il a une piété profonde, un esprit bienveillant, un corps sain, une vie sobre, des mœurs chastes, une conscience sereine. Auquel des deux doit aller la préférence ? Je ne sais qui serait assez fou pour en douter. Or, il en va de deux familles, de deux peuples, de deux royaumes comme de ces deux individus : ils sont soumis à la même règle d'équité. Si nous l'appliquons avec soin et en rectifiant notre intention, nous verrons très facilement où réside la vanité, et où la félicité. Voilà pourquoi, quand le vrai Dieu est adoré et servi par des sacrifices sincères et de bonnes mœurs, il est avantageux que les bons étendent loin et longtemps leur empire ; et cela non pas tant pour eux que dans l'intérêt de ceux qu'ils commandent. [...] En effet, sur cette terre, le règne des bons est un bienfait moins pour eux-mêmes que pour l'humanité, alors que le règne des méchants nuit davantage à eux-mêmes qui dévastent leur propre cœur par leur plus grande facilité à commettre le crime. Quant à leurs sujets, ils ne sont victimes que de leur propre iniquité ; en effet, les maux infligés aux justes par des maîtres iniques ne sont pas le châtement d'une faute, mais l'épreuve de la vertu. Par conséquent, l'homme vertueux, fût-il esclave est libre ; alors que le méchant, même s'il règne, est esclave, non d'un seul homme, mais, ce qui est plus grave, d'autant de maîtres qu'il a de vices. C'est de ces vices qu'il est dit dans l'Écriture : « celui par qui je suis dominé, j'en suis l'esclave » (2P 2,19)

Nous retrouvons là le grand principe stoïcien selon lequel le seul esclavage que nous ayons à redouter est celui qui nous vient de nous-mêmes, de nos passions qui dépendent de nous, et non pas de circonstances externes relevant d'un rapport de forces entre les hommes. Ce sont nos passions et elles seules qui nous font nous soumettre à tel ou tel maître. Mais, à ce principe philosophique, s'ajoute ce que la foi chrétienne nous révèle du vrai Dieu, auquel est ordonnée notre vie et que notre perfection est de « servir ». En effet, loin d'être à notre image, à la mesure de notre imagination – un maître « tout puissant » qui réduirait en esclavage tout ce qui n'est pas

lui, comme semblent le redouter ceux qui regrettent que ce qualificatif ait pu être attribué à Dieu – ce Dieu nous crée sans cesse à son image à lui et nous appelle à devenir justes comme lui. Sa toute puissance est celle du créateur qui porte toutes choses dans l'être et qui, par sa grâce, peut changer nos cœurs et les ouvrir à la vraie vie, celle dont nous détournons la blessure originelle de notre libre arbitre. Seule notre ouverture au vrai Dieu, principe de toutes choses, peut, en renforçant en nous notre pensée, nous libérer de la pression des rapports de force, et nous rendre capables de nous réclamer d'une loi qui n'est écrite que dans les cœurs : celle qui nous dit l'égalité de tout être humain et la juste valeur des choses. Cette loi, qui ne nous est accessible que dans l'usage de notre raison, a été appelée « droit naturel », distinct tout aussi bien du « droit positif » institué par les hommes que de la loi du plus fort (« dans la nature les gros poissons mangent les petits »), c'est-à-dire de l'absence de droit, comme le répètent ceux qui ne veulent croire qu'au droit positif... surtout quand ils sont eux-mêmes au pouvoir.

C'est ce principe du droit naturel qui, tout au long des siècles, tenta de s'imposer en Occident, puis de gagner le monde entier. Il consiste à dire, selon la formule de Rousseau, que « la force ne fait pas droit »³. De ce principe, l'ONU, de nos jours, est l'héritière et la garante, même si les grandes puissances peuvent toujours avoir la tentation de détourner son autorité morale à leur profit : depuis sa fondation, en 1945, il ne peut y avoir de guerre « juste » sans son mandat. Toutefois, l'attaque contre ce fondement moral de l'ordre politique n'est pas le monopole des grandes puissances : elle vient d'abord du déni de ce droit naturel qui s'impose silencieusement à tout homme, comme fondement indiscutable de la morale, au profit du seul droit positif dont le rôle est de réguler les rapports sociaux selon la flexibilité des rapports de forces que peut imposer la majorité législative du moment, ou qui s'impose à elle.

IV, 4 *C'est pourquoi, quand s'en va la justice, que sont les royaumes sinon de grandes bandes de brigands ? Et les bandes de brigands, que sont-elles sinon de petits royaumes ? N'est-ce pas un groupe d'hommes commandé par un chef, liés par un pacte social et partageant le butin selon une loi agréée de tous ? [...]*

Tout est question de taille, comme l'illustre bien, rapportée par Cicéron au livre III de sa *République* (§14), la réponse d'un pirate à Alexandre le Grand : « Parce que j'opère avec un petit navire, on m'appelle brigand : toi parce que tu le fais avec une grande flotte, empereur ».

C'est ainsi que des bandes de gladiateurs faillirent s'emparer de l'empire romain (IV, 5), et que Ninus, roi d'Assyrie, entreprit d'étendre son empire jusqu'aux frontières de la Libye :

IV, 6 [...] *Or, faire la guerre à ses voisins, s'élancer de là vers de nouvelles conquêtes, écraser et soumettre par pur appétit de domination des peuples inoffensifs, cela mérite-t-il un autre nom que celui d'un immense brigandage ?*

La loi du plus fort ne peut donc tenir lieu de droit et le but de la politique est d'établir la paix entre tous les hommes. D'après Gustave Combès, traducteur de *la Cité de Dieu* dans la Bibliothèque Augustinienne, et auteur d'un ouvrage sur *La doctrine politique de saint Augustin* (1927, p. 89), l'idéal serait de voir l'humanité répartie entre des petits États : « L'égalité de leurs forces serait une commune sauvegarde. N'ayant plus à se craindre, ils arriveraient à s'aimer et à établir la concorde dans la grande famille humaine »⁴. On retrouvera cette idée dans le texte d'Augustin, un peu plus loin.

2. À quels dieux, Rome serait-elle redevable de ses conquêtes ? (IV, 8-13)

C'est la grande question qui parcourt tout le Livre IV de *La Cité de Dieu* et dont Augustin nous a donné la réponse dans les premières lignes : cette conquête, les Romains ne la doivent en fait qu'au vrai Dieu, même s'il leur reste inconnu, un Dieu qui veille sur le destin de l'humanité parce qu'il veut son bien son bonheur.

SGJ Ceci est un peu fort, alors qu'on entend dire par les historiens que les conquêtes romaines ont souvent été à l'origine d'agressions, d'injustices, de tyrannies.

³ J.J. Rousseau, *Du contrat social* I, 3.

⁴ Cité dans Pierre Piret, *La destinée de l'homme : la Cité de Dieu, un commentaire du De civitate Dei de saint Augustin* (Bruxelles 1991) p. 59. Pour la position d'Augustin, cf. plus loin, CD IV, 15

JM Oui, mais Dieu a laissé faire, parce que cela rentrait dans son plan, on le verra plus loin.

SGJ Cette affirmation est quand même choquant pour nous, quelle que puisse être notre admiration pour les conquêtes romaines. Les Romains se comportèrent souvent de manière féroce... Pourquoi Dieu les aiderait-ils ?

JM Ce qu'il ne faut pas perdre de vue c'est le plan de Dieu: son but n'est pas de faire gagner, sur terre tel peuple contre tel autre, mais de constituer, dans les cœurs, sa propre cité en incitant les hommes, tous nés dans une cité terrestre, à établir entre eux des relations pacifiées et fraternelles, alors que, au cours des siècles, leurs cités d'origine n'ont pas trouvé mieux que de chercher la domination pour se protéger, comme d'ailleurs pour donner un contenu à leur désir d'infini : devenir les plus forts, les plus invulnérables. Comme cela sera dit plus loin, le plan de Dieu est d'une tout autre nature que le nôtre : il est de nous montrer les limites des conquêtes terrestres et il veut que les hommes le comprennent par l'expérience de leur histoire. Mais, déjà, rien qu'au plan politique, ils peuvent comprendre qu'un empire fondé sur la justice et le respect des personnes est plus solide qu'un empire ne reposant que sur un rapport de forces et le règne de la terreur. Car, le plus fort finissant toujours par rencontrer plus fort que lui, un rapport de forces peut toujours être remis en question.

SGJ Donc, en permettant les conquêtes romaines, Dieu poursuivait un projet éducatif...

JM Oui, pour montrer que la justice est la condition de la stabilité politique.

SGJ Mais il y a eu beaucoup de dommages collatéraux...

JM Oui bien sûr

AG C'est aussi ce qui s'est passé dans l'histoire du peuple hébreu.

JM Oui, c'est précisément dans l'histoire du peuple hébreu qu'Augustin trouve sa clé de lecture des signes des temps dans l'histoire du monde.

DA C'est ce qui s'est passé avec la bombe atomique que tous voulaient avoir...

JM Oui, mais c'est dangereux parce que n'importe quel fou peut déclencher la fin du monde. Et la bombe ne remplace pas les rapports de justice entre les hommes. De plus, tout l'argent consacré à l'armement nucléaire est comme un gigantesque sacrifice au détriment des plus miséreux, dans le seul but de faire peur pour se préserver de la peur. Mais la dissuasion, droit du plus fort, n'est pas la justice. En effet, l'adversaire n'est pas vu comme un homme, mais comme un danger à neutraliser.

Donc, la question de ce Livre IV est : à quel dieu attribuer la conquête de l'empire ?

IV, 8 [...] Parmi cette foule énorme de dieux adorés par les Romains, quel est celui où ceux à qui ils croient devoir l'accroissement et la conservation de cet empire ?

Augustin va tenter de démasquer l'incohérence de la croyance des Romains. Il énumère avec ironie la multitude de dieux et de déesses invoqués par eux. Toutes ces divinités sont ultra spécialisées. Par exemple, dans la culture du blé : il y a un dieu pour les semailles, un autre pour la germination, un autre pour la levée du blé, un autre pour la constitution de l'épi, un autre pour sa maturation, un autre pour le fauchage, un autre pour l'engrangement ! Pourquoi cela ? Parce que, à chaque étape, tout peut être remis en cause. En tout cas, aucune de ces divinités ultra spécialisées ne peut répondre à la question.

Mais qu'en est-il des dieux majeurs, et en particulier de « Jupiter qui est dit le roi de tous les dieux et de toutes les déesses » ? N'est-ce pas lui que Varron estime « reconnu sous un autre nom par les adorateurs d'un seul Dieu, mais sans représentation » – sans statues –, tout en ajoutant, ce en quoi il dit vrai, que « ceux qui ont élevé des statues dans les temples ont dissipé la crainte de Dieu et instauré l'erreur » (IV, 9) ? Intéressantes remarques : pressentiment du monothéisme et des dérives de l'idolâtrie par laquelle on cherche à avoir un dieu à soi, à sa mesure, et pour ainsi dire : portatif ! Et, également, bonne analyse de ce que nous appelons de nos jours l'idéologie.

Après avoir rappelé l'échec de ce polythéisme à faire correspondre les différents dieux aux quatre éléments des Physiciens en vue de leur donner un fondement physique, puis évoqué la multitude des autres divinités chargées de veiller sur chacune des activités humaines, Augustin examine l'hypothèse selon laquelle « Jupiter serait à lui seul tous les dieux et toutes les déesses », ces derniers étant ses « parties » ou ses fonctions – ses « puissances » (*virtutes*) – comme le pensent « de grands et savants docteurs » qui voient en lui « l'âme du monde »

(IV,11). Cette hypothèse, qui contient un principe d'unité, permettrait de voir en Jupiter celui qui a donné l'empire aux Romains et qui l'a conservé, du moins jusqu'au sac de Rome...

En fait, cette hypothèse, très proche du monothéisme, n'est pas tenable, car « si Dieu est l'Âme du monde et le monde le corps de Dieu [...], l'objet qu'on foule au pied est une partie de Dieu ; cet animal qu'on immole est une partie de Dieu » (IV, 12) ! Et la même difficulté persiste, même si on limitait l'âme du monde aux créatures vivantes pensantes, car « quoi de plus lamentable de croire qu'on gifle une partie de Dieu quand on gifle un enfant ? » (IV, 13). On peut retrouver là une trace du matérialisme manichéen dont Augustin a réussi à se libérer dans sa jeunesse, mais qu'il utilise ici pour dénoncer l'aberration que constitue toute représentation matérielle et quantitative du vrai Dieu.

Mais, bien que loin de la métaphysique, le polythéisme n'est pas sans raisons. C'est en effet à partir de la diversité des choses dont la puissance nous dépasse et à partir de la diversité des activités humaines, où l'échec est toujours possible, que s'explique cette multitude de dieux, tout particulièrement visible dans sa religion romaine, mais aussi le besoin de leur donner un roi.

IV, 13 Tous les dieux ont leur vie propre, ils vivent chacun pour soi, aucun n'est la partie d'aucun, mais on doit honorer tous ceux qui peuvent être connus et honorés ; car ils sont si nombreux que tous ne peuvent l'être. Et comme Jupiter les commande en qualité de roi, c'est à lui, j'imagine, que l'on doit attribuer la fondation et l'accroissement de l'empire romain [...], tous les autres étant occupés à des tâches propres, à des emplois particuliers, sans que l'un empiète sur le domaine de l'autre. C'est donc par le roi des dieux que le royaume des hommes a pu s'étendre et prospérer.

La réponse serait acceptable si Jupiter régnait vraiment dans ce royaume des immortels. Or, il n'en est rien : non seulement les autres dieux sont jaloux de leur propre culte et ne veulent pas être négligés, mais nous le verrons, certains dieux ont résisté à Jupiter quand, en 509, Tarquin le Superbe a voulu lui construire un temple sur le Capitole (cf. IV, 23,3).

Tout cela revient à dire que Jupiter, en réalité, ne règne pas. C'est donc à une autre divinité que Rome doit son empire. Mais laquelle ?

3. Le rôle des abstractions déifiées : Victoire, Fortune, Félicité (IV, 14-25)

Augustin pose alors une nouvelle question :

IV, 14 [...] Pourquoi l'empire lui-même n'est-il pas un dieu ? En effet, pourquoi n'en est-il pas ainsi, alors que Victoire est une déesse ? Ou encore, quel besoin a-t-on, en cette affaire, de Jupiter, puisque Victoire, favorable et propice, va toujours vers ceux qu'elle veut rendre vainqueurs ? Et quand cette déesse accorde sa faveur et sa bienveillance, quand bien même Jupiter serait absent (*vacante*) ou occupé à autre chose, quels peuples pourraient échapper à la domination, quels royaumes pourraient ne pas céder ?

Cette idée de diviniser l'empire, comme on a divinisé la Victoire, annonce la future « divinisation » de certains États, comme fut tentée de le faire notre République dans sa lutte contre l'Ancien Régime quand on n'hésitait pas à lui sacrifier des vies humaines au temps de la Terreur (cf. « Les dieux ont soif » d'Anatole France). Mais on peut aussi penser aux États totalitaires modernes qui se réclament de l'athéisme, car il faut bien éliminer Dieu, dans sa différence spirituelle, pour que l'État puisse être Dieu à sa place. Or, curieusement, les Romains n'ont pas franchi ce pas. La raison en est précisément dans le fait qu'ils avaient des dieux, qu'ils vénéraient et ne confondaient pas avec les hommes, ce qui, pourtant, ne les a pas empêchés de diviniser les empereurs pour mieux asseoir leur autorité et assurer l'unité de l'empire. Cela peut s'expliquer par le fait que celui qui dirige doit avoir quelque chose de plus que ceux qu'il dirige. C'est ce que pensait Platon dans sa *République* (III 414bc), quand, après avoir dénoncé la pratique du mensonge comme un mal entre les citoyens – et tout particulièrement quand ce mensonge porte sur les dieux, d'où sa condamnation des poètes – il évoque son usage possible

comme remède (*pharmakon*), par exemple contre un ennemi. Mais Platon parle aussi d'un « noble » et d'un double mensonge, nécessaire à la cité : faire croire, d'une part, que tous ses citoyens sont fils de la même terre et donc égaux et solidaires entre eux (autochtonie), mais, d'autre part, que, chacune des trois classes de citoyens (les chefs, les guerriers, et tous les autres) est composée d'hommes et de femmes auxquels ont été mêlés de l'or, de l'argent ou du bronze, avec, pour les magistrats, le devoir de veiller aux unions pour éviter les mésalliances. Bref, celui qui exerce l'autorité doit être « meilleur » que les autres, ou du moins être représenté et surtout se penser lui-même, comme tel, pour s'interdire de faire n'importe quoi.

C'est cette sacralisation du pouvoir, avec ses indispensables rites, qui sera, tout au long des siècles, à l'origine des luttes entre le Sacerdoce (la Papauté) et l'Empire, ou tout autre forme d'État, le pouvoir politique voulant mettre le sacré à son service, et la Papauté, de son côté, en tant qu'héritière de l'Empire d'occident tombé sous les coups des barbares, se présentant elle-même comme une puissance politique. C'est ce qui a amené des historiens, à partir d'interprétations subséquentes de la pensée d'Augustin, à parler d'un « augustinisme politique », expression lancée en 1934 par Henri-Xavier Arquillière⁵. Mais, précisément, l'expression est injuste à l'égard d'Augustin, dans la mesure où elle est en totale contradiction avec le propos de *La Cité de Dieu*, qui est de dire que, si cette cité commence bien en ce monde, dans le cœur de ceux qui aiment Dieu, elle le fait de manière cachée, mêlée à la cité terrestre, et sans être elle-même une cité visible, puisque ce n'est qu'à la fin des temps que Dieu fera le tri. Autrement dit, à moins de ne pas tenir compte de l'ouvrage d'Augustin, on ne peut confondre la cité de Dieu ni avec l'Église, ni, à plus forte raison, avec la chrétienté qui est le nom d'une culture ou d'une civilisation. Ce sont des institutions visibles dans lequel le mélange des citoyens des deux cités est toujours possible. La frontière est dans les cœurs.

La divinisation de l'Empire étant écartée comme ce qui pourrait expliquer sa si prodigieuse extension – une « divinisation » totalement anachronique alors que l'Empire était devenu chrétien –, il nous faut voir si la déesse Victoire ne pourrait pas faire l'affaire.

On pourrait le croire à partir de la statue que César Auguste fit installer dans la salle du Sénat, avec un autel sur lequel les sénateurs en entrant brûlaient de l'encens, et à partir des remous que son retrait par Gratien, en 382, provoqua parmi les sénateurs, un remous qui était loin d'être apaisé quand Augustin se mit à son ouvrage⁶. Cependant, suite à ce qui a été dit de la moralité des conquêtes (IV, 3-7), Augustin suggère de lui adjoindre une autre déesse, non reconnue par les Romains, mais tout aussi nécessaire et active dans l'extension de l'Empire : *Iniquitas aliena* : l'Injustice de l'autre.

IV 15 [...] Car c'est l'injustice des ennemis contre lesquels on a mené des guerres justes qui a aidé l'Empire à s'accroître, À coup sûr, il serait resté de peu d'étendue, si des voisins justes et paisibles n'avaient attiré la guerre sur eux par quelque offense. Ainsi pour le bonheur de l'humanité, il n'y aurait eu que de petits royaumes, heureux de vivre en plein accord avec leurs voisins ; et par suite, l'univers aurait compté de nombreux royaumes de peuples (*regna gentium*), comme dans une ville de nombreuses maisons de citoyens. Voilà pourquoi faire la guerre, dompter les peuples et étendre son empire, cela semble aux méchants une félicité, aux bons une nécessité. Mais, parce que ce serait pire que des injustes deviennent les maîtres des justes, il n'est pas incongru d'appeler aussi « félicité » (*félicitas*) cette nécessité. Au reste, c'est une félicité plus grande d'avoir un bon voisin animé d'un esprit de concorde (*concordem*) que de subjuguier par la guerre un voisin mauvais. C'est un désir coupable que de souhaiter avoir qui haïr ou qui craindre pour avoir quelqu'un à vaincre. Si donc c'est en faisant des guerres justes, nullement impies ni iniques, que

⁵ H-X Arquillière, *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques au Moyen Âge*. L'auteur s'efforçait de circonscrire sous ce terme les interprétations médiévales de l'œuvre d'Augustin qui auraient déformé sa pensée. C'était peu de temps après la création de l'État du Vatican (1929) et la loi de séparation de 1905.

⁶ Cf. ce que nous en avons dit au chapitre 2, à propos des temps chrétiens (p.10).

les Romains ont pu conquérir un si vaste empire, ne devraient-ils pas aussi honorer comme une déesse l'Injustice de l'autre ? [...] Et pourquoi l'Injustice, du moins celle des nations extérieures, ne serait-elle pas elle aussi une déesse, alors que la Peur, la Pâleur et la Fièvre ont été jugées dignes de devenir des divinités romaines ?

Voilà qu'avec cette nouvelle déesse *Iniquitas aliena*, Augustin introduit l'idée de justice dans le Panthéon romain et, avec elle, un principe de vérité tout à fait incompatible avec la royauté fictive de Jupiter ! En effet, la complémentarité de *Victoria* et d'*Iniquitas aliena* relève de la raison et peut expliquer le côté rassurant que représentait pour les peuples la paix romaine (*pax romana*). Et d'autre part, Augustin nous donne ici le résumé de son idéal politique.

Mais alors, si l'origine de l'empire est vraiment due à ces deux déesses, le seul moyen de conserver sa place à Jupiter serait de considérer la Victoire comme son cadeau (*munus Iovis*), comme pourrait l'être également l'Empire, cet Empire dont les Romains n'ont pas voulu faire un dieu. Mais pour tenir son rôle de roi, encore faudrait-il que Jupiter ait une autre réalité que celle de la pierre de sa statue qu'on vénère au Capitole. Il faudrait qu'il soit : *le véritable roi des rois et le seigneur des seigneurs* (Apoc19, 16), autrement dit, le vrai Dieu, ce qui est incompatible avec le panthéon romain dans lequel chaque dieu exige d'être vénéré, comme prix de ses faveurs. Ainsi, pour se mettre en mouvement, il faut invoquer *Stimula* et, pour l'arrêter jusqu'à rendre paresseux, voire mou, *Murcia* ! Mais, trêve d'ironie, Augustin suggère une explication au fait que le temple de la déesse *Quies* (Tranquillité) ne soit pas dans la ville :

IV, 16 [...] persévérer à adorer cette multitude, non pas de dieux, certes, mais de démons, c'était se condamner à ne pas trouver la quiétude à laquelle nous convie le vrai Médecin par ces mots : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur et vous trouverez le repos pour vos âmes » (Mt 11, 29).

Il faut donc encore chercher quel peut bien être ce dieu auquel attribuer l'extension de l'empire, un dieu peut-être inconnu, mais « dont le dessein tout en étant mystérieux ne soit pas injuste » (IV, 17). Les Romains ont élevé un temple à *Félicité* et un autre à *Fortune*. Cela s'explique sans doute par le fait que si « la félicité est le bonheur dont jouissent les gens de biens en vertu des mérites qu'ils ont acquis, la Fortune au contraire, celle qu'on appelle bonne, échoit fortuitement aux bons comme aux méchants sans avoir aucun égard à leurs mérites » (IV, 18). Mais comment considérer comme divin ce qui peut être, tout aussi bien, bon que mauvais ? Ne doit-on pas alors réserver le culte de la Fortune aux méchants, à ceux qui préfèrent gagner aux jeux, ou en bourse, plutôt que gagner leur vie par un travail régulier, à ceux qui préfèrent accroître leurs biens plutôt que d'améliorer leur être, à ceux pour qui ce qu'ils peuvent perdre compte plus que ce qu'ils seront pour toujours, bref, « à ceux qui ne veulent pas acquérir de mérites, par lesquels ils pourraient se concilier la déesse Félicité » (IV 18) ? Car, de Fortune et de Félicité, seule Félicité peut être tenue pour divine. Mais poursuivons :

IV, 20 Les païens ont fait aussi de la Vertu une déesse. À supposer qu'elle le fût vraiment, il faudrait la préférer à beaucoup d'autres. Mais en réalité elle ne l'est pas, car elle est un don de Dieu et il faut la demander à Celui qui seul peut la donner, et la foule tout entière des faux dieux s'évanouira. Mais pourquoi la Foi aussi passe-t-elle pour une déesse et a-t-elle reçu, elle aussi, un temple et un autel, elle à laquelle quiconque a la sagesse de la reconnaître, bâtit une demeure en lui-même ? Mais, d'où ces gens-là peuvent-ils bien savoir ce qu'est la foi dont le premier et plus important devoir est de croire au vrai Dieu ? Et pourquoi la Vertu ne suffisait-elle pas ? La foi n'y est-elle pas elle-même incluse ? Car, quand on juge bon de diviser la vertu en quatre espèces : la prudence, la justice, la force, la tempérance, chacune ayant ses sous-espèces, la foi fait partie de la justice, elle qui tient chez nous la première place, puisque, chez nous, chacun sait que « *le juste vit de la foi* » (Ha 2,4 ; Rm 1,17 ; Ga 3,11 ; He 10,38).

La foi chrétienne est relation vivante à Dieu et elle n'est pas indifférente à la justice : elle nous justifie nous donnant, dès maintenant, la vie éternelle. De cette vraie foi, les Romains ont sans doute eu le pressentiment, mais, l'absence de temple à la Justice, comme aux autres vertus, signe le peu de prix accordé à la Vertu. De plus, ils ont vu en elle une déesse, alors qu'en réalité, elle doit être « demandée au seul qui puisse la donner » (IV, 21) : elle est don de Dieu. Rien à voir avec les aléas de la Fortune : elle dépend à la fois de Dieu et de nous, de sa grâce et de notre liberté et c'est seulement cette synergie qui peut nous ouvrir à la Félicité.

IV, 21 [...] Si la félicité est la récompense de la vertu, elle n'est pas une déesse mais un don de Dieu ; ou bien, si elle est une déesse, pourquoi ne dit-on pas qu'elle confère la vertu même, quand l'acquisition de la vertu est aussi une grande félicité ?

C'est en effet la délectation de l'amour de charité qui nous permet de vaincre en nous-mêmes l'entraînement de la concupiscence – amour centré sur soi dans le mépris, ou du moins dans l'oubli, de Dieu. De cela Spinoza se souviendra dans l'*Éthique* où la joie qui accompagne l'accroissement de notre puissance d'agir, ressemble étrangement à cette grâce qui vient de Dieu: Spinoza, *Éthique* V, proposition 42 (conclusion de l'ouvrage) :

La béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même ; et nous n'en éprouvons pas de la joie parce que nous réprimons nos désirs (*libidines*), mais, au contraire, c'est parce que nous en éprouvons de la joie que nous pouvons réprimer ces désirs.

La grâce est ce qui fortifie notre liberté en nous faisant aimer ce que Dieu commande.

Paradoxalement, ce n'est qu'en 74 av J-C que le culte de *Felicitas*, pourtant la plus utile des déesse, fut introduit à Rome par le consul Lucullus (cf. IV,23). Auparavant, jamais elle n'avait fait partie des divinités du Panthéon romain, elle qui pourtant aurait chassé toute peur et toute pâleur (IV, 23, 1). Serait-ce pour se venger d'un tel affront que son installation fut « suivie de la plus grande infélicité, celle des guerres civiles » (IV, 23,2) ? Mais pourquoi ne lui a-t-on pas donné un temple et un rang supérieurs à celui de Jupiter ? N'est-ce pas d'elle qu'il tenait sa royauté ? En effet si, comme le dira Spinoza, tous veulent être heureux, « y compris celui qui va se pendre », Augustin a raison d'écrire :

IV, 23,3 [...] on trouve facilement un homme qui craint de devenir roi, mais on ne trouve personne qui refuse d'être heureux. [...] Nul en effet ne saurait résister à la Félicité sauf celui qui, par impossible, désirerait être malheureux. À aucun prix assurément, s'il était consulté, Jupiter ne ferait ce qu'ont fait à son égard les trois dieux, Mars, Terminus et Juventas, qui refusèrent de céder la place à leur supérieur et roi.

On peut penser que l'interrogation des dieux par leurs prêtres respectifs ne fut pas tout à fait impartiale. En effet, c'est leur propre statut dans la cité que les prêtres défendaient, car, si la première place avait été donnée à *Felicitas*, c'est tout le Panthéon romain qui devenait inutile :

IV, 23,4 [...] Sur l'instigation même de la nature, ils auraient abandonné la multitude superflue des autres dieux et honoré la seule Félicité. Ils l'auraient seule priée, seul son temple aurait été fréquenté par les citoyens voulant être heureux et il n'y aurait eu personne à ne pas le vouloir. Ainsi c'est elle qu'on aurait demandée à elle-même, au lieu de la demander à tous les autres. [...] Si, par contre, la félicité n'est pas une déesse, puisqu'elle est en réalité un don de Dieu, qu'on cherche donc ce Dieu qui peut la donner, qu'on abandonne cette multitude malfaisante de faux dieux, que suit une vaine multitude d'hommes insensés, se fabriquant des dieux avec les dons de Dieu et offensant l'auteur même de ces dons par l'obstination d'une volonté orgueilleuse. Car on ne peut éviter l'infélicité quand on adore Félicité comme déesse et qu'on abandonne le Dieu dispensateur de la félicité ; comme on ne peut échapper à la faim si on lèche du pain en peinture sans en demander à celui qui en a du vrai.

Pourquoi une telle méprise qui consiste à confondre un dieu et le bienfait qu'on attend de lui ? En fait, c'est faute de pouvoir découvrir le nom des dieux donateurs que les Romains leur ont donné « le nom des choses qu'ils croyaient tenir d'eux » (IV, 24). D'où l'introduction

du culte de la déesse Félicité par des gens qui comprirent que, tout en ne pouvant venir que d'un dieu, la Félicité ne pouvait par être donnée par Jupiter, le roi des dieux, dont les mœurs, à en croire la mythologie et les jeux scéniques, n'avaient rien d'exemplaires.

IV, 25. [...] D'où j'affirme évidemment que les païens ont cru que la félicité leur était accordée par un Dieu inconnu. Qu'on le cherche donc, lui, qu'on l'honore, cela suffit ! Que l'on repousse le tapage des innombrables démons ! Qu'il ne se contente pas de ce Dieu, celui que ne contentent pas ses bienfaits : oui, qu'à celui-là le Dieu dispensateur de la félicité ne suffise pas comme objet de ses hommages, lui à qui ne suffit pas la félicité comme bienfait à recevoir ! Mais que celui à qui elle suffit - l'homme en effet n'a rien de plus à vouloir - serve l'unique Dieu qui puisse donner la félicité !

Si nous recherchons tant les biens matériels, c'est que nous ne recherchons pas vraiment la félicité. Certes, il faut un minimum de biens matériels pour vivre, mais, mettre tous ses espoirs dans les biens matériels, c'est s'en remettre à la déesse Fortune et mépriser sa propre vie. « Que donnera l'homme en échange de sa propre vie ? » (Mt 16,26)

4. La recherche du Dieu inconnu, entravée par le culte des dieux (IV, 26-34)

Cette section est très importante car il y est question de la recherche du dieu inconnu par des penseurs romains du premier siècle avant J.-C., une recherche entravée par les dieux païens qui, pour Augustin, sont des démons, au sens défini par lui de faux médiateurs. Ce « Dieu inconnu » n'a évidemment rien à voir avec ces dieux qui, sous peine de représailles graves, ont exigé les jeux scéniques (IV, 26). Et ce n'est certainement pas Jupiter, car « s'il prenait plaisir au spectacle de ces crimes, même fictifs, comment l'honorer sans servir le diable » (IV, 26) ?

Dans ces derniers chapitres du livre IV, Augustin évoque ce qu'ont pu dire des dieux et comme en creux, du dieu inconnu, trois grands penseurs romains: Scævola, Cicéron et Varron.

1) D'abord le consul Mucius Scævola, qui fut *Pontifex maximus* en 86 av J.-C., fonction qui lui faisait superviser tous les cultes. C'est lui qui distingua trois catégories de dieux, celle des poètes, celle des philosophes et enfin celle des chefs de la cité. La première, à ses yeux, était sans valeur en raison de fictions indignes rapportées sur les dieux; la seconde ne convenait pas aux cités, car contenant des choses sans intérêt pour les gens du peuple et d'autres qui doivent ignorer lui rester cachées – comme de savoir, puisqu'« un dieu n'a ni sexe, ni âge, ni membres corporels définis », que leurs représentations des dieux sont fausses. C'est le discours des philosophes, mais le dire au peuple, serait la fin de la religion ! Or, en ce temps là, il n'était pas de cité sans religion. Restaient donc la religion de la cité et sa vérité officielle. D'où cette exclamation d'Augustin :

IV, 27 [...] Splendide religion, où se réfugie le faible qui a besoin d'être sauvé ! Et quand pour se sauver il demande la vérité, on estime qu'il faut lui donner le mensonge !

Comment ne pas penser aux États « théocratiques » de l'histoire – y compris ceux dont la « religion » est l'athéisme – qui bafouent à la fois quête de vérité et liberté de conscience ? Mais la cité terrestre n'a peut-être pas d'autre moyen que le mensonge pour dissimuler son injustice, injustice sans laquelle les meilleurs ne pourraient rechercher la cité véritable, celle de Dieu.

Il y a là, en effet, une idée sous-jacente : comment aspirer à la justice, sinon à partir du spectacle de l'injustice ? Si Platon dans sa *République* a fait de la justice une idée normative, une idée sans aucun équivalent dans la réalité, il n'a pu le faire qu'à partir du sens de la justice que réveillait en lui, comme en tout individu qui réfléchit, le spectacle de l'injustice. L'injustice est concrète, douloureuse ; elle fait des victimes, mais l'idée de justice est ce sans quoi nous ne pourrions pas la remarquer comme injustice pour la dénoncer. Nous sommes dans un va-et-vient entre la réalité visible et la réalité de l'idée qui ne nous est accessible que par la pensée.

Car comment expliquer qu'un pontife comme Scævola, qui en avait pourtant dénoncé la perversité, n'ait pas fait cesser les jeux scéniques ? Sans doute, par fidélité à ses prédécesseurs qui les avaient introduits, soi-disant pour satisfaire à la demande insistante des dieux, et par souci ne pas détruire, alors que s'affrontaient de manière sanglante, Marius et Sylla, ce qui pouvait maintenir l'équilibre de la cité ? La réponse d'Augustin, assimilant ici les pontifes aux dieux qu'ils servent et qui, sans eux, ne pourraient agir sur le peuple, va plus loin :

IV, 27 [...] Ce sont des démons : ils enseignent le mal et se complaisent dans les turpitudes. Loin de considérer comme une injure d'être l'objet de ces fictions criminelles, ils sont incapables de supporter l'injure plus grande encore qu'on leur ferait si on ne les représentait pas lors de leurs solennités.

Il y a, en effet, quelque chose de démoniaque dans un pouvoir politique qui n'a rien trouvé d'autre que le mensonge pour dissimuler sa violence et son injustice. Mensonge commandé par les dieux qui ne sont que la projection de la volonté de dominer des dominants.

Ce ne sont donc pas ces prétendus dieux, « que l'on apaise ou plutôt que l'on met en accusation par de tels honneurs », qui n'existent et n'agissent que par le mensonge, qui ont pu accroître et conserver l'Empire, cet empire bien réel, admiration d'un barbare comme Alaric qui ne voulait surtout pas le détruire. En fait, si les dieux avaient le sens de la justice, c'est bien plutôt aux Grecs qu'ils auraient dû accorder leur faveur :

IV, 28 [...] Car les Grecs ne se sont pas dérobés eux-mêmes aux morsures dont ils voyaient les poètes déchirer les dieux : ils ont donné aux poètes toute liberté de maltraiter les hommes à leur gré et, loin de tenir pour infâmes les gens de scènes (*scænicos*) eux-mêmes, il les ont jugés dignes d'honneurs éclatants.

Voilà quelques lignes qu'il est important de ne pas négliger et c'est sans doute parce qu'elles sont vraies que les tragédies grecques continuent à nous toucher. Seule la vérité humaine sur l'homme traverse les siècles et « les Romains auraient été absolument impuissants à posséder leur empire, s'ils avaient eu contre eux, le vrai Dieu ». En tout cas, ils n'auraient rien perdu à ignorer et mépriser cette multitude de faux dieux !

Augustin revient sur les trois dieux qui, en 509 av JC, ont refusé de laisser la place à Jupiter, roi des dieux. Que signifie ce qui fut alors présenté comme un « splendide présage » ?

IV, 29 [...] Il signifie, dit-on, que la race de Mars, c'est-à-dire la race romaine, ne cédera à personne une place détenue par elle ; que nul, grâce au dieu Terminus, ne déplacera les frontières romaine et que la jeunesse romaine, grâce à la déesse Juventas, ne cédera devant personne. Aux païens donc de voir comment ils peuvent tenir Jupiter pour le roi de leurs dieux, pour celui qui leur donne l'Empire, alors que ces auspices le présentent comme un adversaire à qui il serait beau de ne pas céder. Il est vrai que, si le présage est réel, ils n'ont absolument rien à craindre. Ils n'avoueront pas, en effet, que les dieux qui n'ont pas voulu céder à Jupiter, ont cédé au Christ. Ces dieux ont pu, sans qu'il soit touché aux frontières de l'Empire, céder devant le Christ, lui abandonnant la demeure, et de leurs lieux saints et surtout des cœurs de leurs fidèles. [...]

Mais le présage était faux : bien avant le Christ et malgré Juventas, l'armée romaine subit plusieurs défaites ; Mars plia sous le flot impétueux des Gaulois, jusque dans Rome même ; quant aux frontières de l'empire, elles ne cessèrent de bouger que ce soit durant les guerres puniques ou, en Orient, que ce soit sous Hadrien « qui céda trois belles provinces, l'Arménie, la Mésopotamie et l'Assyrie, à la Perse », ou sous Julien qui « ordonna dans sa folle audace de brûler les navires qui portaient les vivres » (IV, 29). Ce n'est qu'avec l'humiliant traité de paix signé par Jovien, le successeur de Julien, que les frontières de l'empire furent fixées comme elles l'étaient encore au temps d'Augustin, malgré la division de l'empire de 395.

Mais, petite conclusion du défenseur du christianisme :

IV, 29 [...] Il fallait que la grâce du vrai Dieu envoyât des hommes saints et véritablement pieux prêts à mourir pour la vraie religion, pour que fussent arrachées du cœur des vivants les fausses religions.

2) Vient ensuite, Cicéron (106-43 av J-C), l'avocat philosophe⁷ qui « latinisa » la philosophie, et dont l'*Hortensius* mit le jeune Augustin sur le chemin de la « vie heureuse » (*Confessions* III, 7). Cicéron aussi fut un adepte du double langage : celui du philosophe et celui du politique. Élu consul en 63 av J-C, alors qu'il s'affrontait à Catilina, il fut élu augure en 53, au détriment de Marc Antoine, ce qui lui permit de bien connaître la religion romaine et d'en parler, un peu plus tard, en 45, après la guerre entre César et Pompée (49-48), dans trois traités : *De la nature des dieux*, *De la divination*, et *Du destin*. Son ouvrage sur la divination est le seul de l'Antiquité qui nous soit parvenu sur ce sujet. On y trouve analysées de manière critique les diverses formes de divination comme les oracles et les haruspices, avec en arrière-fond la question philosophique de la liberté et du déterminisme qu'on retrouvera au livre V. Mais au début du chapitre 30 de ce Livre IV, Augustin est sans ménagement pour celui qui lui a ouvert le chemin de la philosophie :

IV, 30. Cicéron augure tourne en dérision les augures et se moque des hommes qui règlent leur conduite sur les cris d'un corbeau et d'une corneille (*De la divination*, II, 37). Mais cet académicien, pour qui tout est incertain, n'est digne d'aucune autorité en ces matières. Au second livre de son traité *De la nature des dieux*, il donne la parole à Quintus Lucilius Balbus (II, 28) qui, tout en admettant lui-même les superstitions introduites à partir de la nature des choses, tant physiques que philosophiques, s'indigne néanmoins contre l'institution des idoles et la croyance aux récits fabuleux...

En effet, pour Balbus, ces divinités doivent tout leur anthropomorphisme à l'imagination humaine et Cicéron lui-même reconnaît le caractère idolâtrique et superstitieux du culte des dieux. Il introduit même à ce sujet la différence entre religion et superstition, dont le nom vient de « ceux qui passent des journées entières à prier et à immoler pour obtenir que leurs enfants leur soient survivants (*superstites*). Mais « ce qu'il fait retentir dans son éloquente dissertation, il n'aurait pas osé le murmurer dans l'assemblée du peuple » (IV, 30). Cicéron admet la divinité de la nature, mais il se garde bien de dire aux peuples que les dieux de Rome sont de faux dieux. D'où, cette deuxième petite conclusion en faveur du christianisme :

IV, 30 [...] C'est pourquoi nous les chrétiens rendons grâces, à notre Dieu, non pas au Ciel et à la Terre, comme le fait ce raisonneur, mais à Celui qui a créé le ciel et la terre. Car ces superstitions que Balbus blâme à peine et comme en balbutiant, c'est Lui qui, par la profonde humilité du Christ, par la prédication des Apôtres, par la foi des martyrs mourant pour la vérité et vivant avec vérité, les a détruites non seulement dans le cœur des religieux mais encore dans les temples des superstitieux par la libre servitude de ses fidèles.

« Libre servitude », parce qu'il n'est pas pour l'homme de plus grande liberté que de servir Dieu, c'est-à-dire de vivre dans la justice et dans la vérité de l'amour. La raison des philosophes s'arrête à la nature, traduction du mot *phusis* qui fut donné à l'être – à *ce qui est* vraiment et pas seulement en apparence – par les premiers penseurs Grecs, et qu'Augustin remplace ici par « le ciel et la terre », tout en les distinguant du Créateur qui est d'une tout autre essence. Ce Dieu qui s'est fait connaître aux hommes, à travers un peuple par lui choisi, puis par son propre Fils, pour leur rappeler qu'il les a créés à son image afin qu'ils puissent vivre de sa vie en relation avec lui, les Grecs ne pouvaient pas le connaître. Pas plus qu'ils ne pouvaient connaître cette vie éternelle, qui transcende le temps, mais qui se laisse reconnaître dans le temps, à l'amour que nous avons les uns pour les autres, quand cet amour va jusqu'à l'oubli de soi.

La majorité des penseurs grecs distinguaient dans la nature les immortels et les mortels, mais réduisaient les premiers aux astres supra lunaires dits incorruptibles, en les opposant à tout ce qui passe et change dans le monde sublunaire, comme on le trouve dans la physique d'Aristote. Seuls les platoniciens avaient compris que la réalité ne se réduit pas au visible et

⁷ Cicéron était académicien, c'est-à-dire, de l'école de Platon, dont il traduisit le *Timée* en latin, mais, à cette époque dominée par le dogmatisme matérialiste épicurien ou stoïcien, il cultivait le scepticisme. Du grec *skeptō*, « j'examine ».

que le plus important, ce qui doit servir de norme au visible, est invisible. Il en était majoritairement de même dans les premiers siècles de notre ère, avant la christianisation des esprits. Bien que le stoïcisme l'aient emporté sur l'épicurisme, au nom de la morale du devoir, les deux doctrines étaient matérialistes, car comme l'auteur des *Confessions* le montre à partir de son itinéraire de conversion, il est bien difficile de se représenter comme réel ce qui n'est pas matériel, ni même inimaginable, et je ne suis pas sûr que les choses aient beaucoup évolué de nos jours. Voilà pourquoi, pour tenter d'ouvrir une brèche dans ce dogmatisme matérialiste, les Académiciens, qui se réclamaient de Platon, n'avaient pas d'autre solution que de pratiquer le scepticisme et c'est contre eux que le nouveau converti écrira son premier traité, durant l'automne 386, à Cassiciacum. Et c'est ce conflit entre philosophes, ouverts ou fermés à la reconnaissance du vrai Dieu, qui se retrouve dans les livres suivants de *La Cité de Dieu*, le culte des idoles étant défendu au nom de la tradition et de la raison d'État.

3) Enfin, après le pontife soucieux de sa fonction politique et le philosophe qui veut continuer à servir la République, il y a Varron (107-27 av J-C), reconnu par Cicéron comme « l'homme, sans contredit, le plus pénétrant et, sans aucun doute, le plus savant » au sujet de la religion romaine. Il en a été question plus haut (IV, 3) et nous le retrouverons au début du livre VI. Mais, de manière encore plus lucide que les deux autres, c'est un adepte du double langage. En effet,

IV, 31[...] En exhortant, en de nombreux passages, comme un homme religieux à honorer les dieux, n'avoue-t-il pas qu'il suit sans conviction ces cérémonies instituées, comme il le rappelle, par Rome ? Il n'hésite pas à avouer que s'il avait à constituer de nouveau la cité, il consacrerait les dieux et leurs noms d'après des principes tirés plutôt de la nature. Mais, comme il faisait alors partie d'un vieux peuple, il a cru devoir conserver l'histoire des noms et des surnoms reçue des Anciens, telle qu'elle lui était transmise ; et son but en l'écrivant et en l'examinant est de porter le peuple à honorer les dieux plutôt qu'à les dédaigner.

La référence à la nature, c'est-à-dire à « ce qui est », est le propre des philosophes qui tentent de se garder des *ajouts* de l'imagination qui déforme les choses. On peut lire ici le pressentiment de la différence entre la connaissance et la dévotion au vrai Dieu, c'est-à-dire la foi telle que nous la révèle l'Évangile, car il ne suffit pas de connaître Dieu, ce dont sont capables les démons : il s'agit de l'aimer en le priant et en entretenant une relation vivante avec lui. Cependant, parce qu'elle néglige la vérité en prenant les dieux tels qu'on les présente, sans voir qu'ils ne sont en fait que le reflet des hommes dont ils partagent les passions et les divisions, la foi des Romains n'est que crédulité. Elle n'est même qu'idéologie, car, au lieu de les inciter à devenir plus justes, elle les justifie dans leur injustice.

Or, l'idéologie est d'ordre politique : elle appartient à la cité terrestre, mais non à la cité de Dieu où foi et connaissance sont distinguées tout en étant inséparables, car c'est seulement de leur conjugaison que procède le progrès spirituel, un progrès que, en raison de ce qu'elle est, l'idéologie ne peut que bloquer, le « grand animal » interdisant toute remise en question. Voilà pourquoi, Varron qui reste attaché à la politique – et aux dieux qui la « justifient » – ne manque pas de déclarer parfois ouvertement « qu'il y a nombre de vérités dont il est inutile que le peuple soit instruit, et aussi nombre d'erreurs qu'il est avantageux pour lui, malgré leur fausseté, de prendre pour des vérités » (IV, 31). Flatter le grand animal pour pouvoir le conduire...

Pourtant, dans sa perspicacité, Varron a osé dire que « seuls semblent avoir compris la nature de Dieu, ceux qui ont cru qu'il est une âme dirigeant l'univers par le mouvement et la raison ». Même sans avoir pu réaliser que « le vrai Dieu n'est pas une âme, mais l'auteur, le créateur de l'âme », Varron n'était pas loin de reconnaître ainsi la vérité du monothéisme, lui qui précise que « pendant plus de cent soixante-dix ans, les anciens Romains adorèrent les dieux sans user de représentations » et que « si cet usage s'était maintenu jusqu'à nos jours, le culte des dieux aurait été plus pur », comme on peut le voir dans la nation juive. En effet, selon ses propres paroles : « ceux qui les premiers ont élevé des statues pour le peuple ont supprimé la crainte chez leurs concitoyens et augmenté l'erreur » (IV, 31). Une statue, c'est une manière de localiser le dieu et

donc de pouvoir, imaginairement, se soustraire à son regard. « Augmenter l'erreur », cela veut dire qu'elle était déjà présente. Et, de fait, si Varron avait pris conscience de la mutabilité de l'âme, il ne l'aurait pas confondue avec son créateur qui, lui, est vraiment immuable.

Mais, pour un chrétien, comment ne pas voir l'action de Dieu dans de telles réflexions si proches de la vérité et que n'entrave que « le pouvoir des démons, un pouvoir dont nous libèrent le sacrifice unique entre tous du sang sacré répandu pour nous et le don de l'Esprit qui nous est accordé » ?

Il reste que « les peuples sont plus enclins à écouter les poètes que les philosophes » (IV, 32) et Varron doit bien tenir compte de ce que réclame l'exercice du pouvoir politique.

IV, 32 [...] De même que les démons ne peuvent s'emparer que de ceux qu'ils trompent par leurs mensonges, ainsi les hommes de pouvoir, qui furent loin d'être justes mais plutôt semblables aux démons, persuadaient aux peuples, sous le nom de religion et comme véritables, des opinions qu'ils savaient vaines ; ils les enchaînaient ainsi, pour ainsi dire, plus parfaitement à la société civile, afin de les subjuguier par les mêmes moyens que les démons. Quel homme faible et ignorant pouvait-il échapper à la double imposture des chefs de la cité et des démons ?

Dès lors, la conclusion de ce Livre s'impose, avec une référence explicite au Dieu des Juifs :

IV, 33 [...] C'est donc Dieu, auteur et dispensateur de la félicité, parce qu'il est le seul vrai Dieu, qui donne lui-même les royaumes de la terre aux bons et aux méchants. Et il ne le fait pas à la légère et comme au hasard, car il est Dieu et non la fortune, suivant un ordre des choses et des temps ignoré de nous mais parfaitement connu de Lui. À cet ordre, il n'est pourtant ni soumis ni asservi ; il le régit en maître et le règle en modérateur. Quant à la félicité, il ne la donne qu'aux bons. Peuvent ne pas l'avoir ou l'avoir ceux qui obéissent ; peuvent ne pas l'avoir ou l'avoir ceux qui commandent. Toutefois, on n'en goûtera la plénitude que dans cette vie où plus personne ne sera sujet. Et voici pourquoi Dieu donne les royaumes terrestres aux méchants comme aux bons ; il ne veut pas que ses adorateurs, encore petits enfants dans le progrès spirituel, désirent de lui ce don, comme quelque chose de grand. Tel est d'ailleurs le mystère de l'Ancien Testament où se cachait le Nouveau : les promesses et les dons y sont d'ordre terrestre, mais les hommes spirituels de ce temps-là comprenaient, sans toutefois l'annoncer encore publiquement, de quelle éternité ces choses temporelles étaient la figure et en quels dons divins consistait la véritable félicité.

C'est pour faire comprendre que « ces biens terrestres, les seuls auxquels aspirent les hommes incapables d'en concevoir de meilleurs, dépendent de la puissance du Dieu unique lui-même et non de la multitude des faux dieux », que Dieu multiplia son peuple en Égypte et l'en délivra par d'éclatants miracles. Et, dans l'Écriture, c'est pour notre instruction que les rechutes de ce peuple dans l'idolâtrie sont sanctionnées par Dieu dans ses biens temporels, la plus grande sanction ayant été le schisme entre le Royaume du Nord, Israël, avec pour capitale Samarie, et celui du Sud, Juda, avec pour capitale Jérusalem, suivi du double exil :

IV,34 [...] Et maintenant, s'ils sont dispersés à travers presque toutes les terres et toutes les nations, c'est par un décret de la Providence de l'unique vrai Dieu. De même la destruction générale des statues, des autels, des bois sacrés des faux dieux, et l'interdiction de leurs sacrifices, les livres juifs montrent comment tout cela avait été depuis longtemps prophétisé. Aussi, quand on lit ces prédictions dans nos livres, qu'on n'aille pas croire que nous les avons forgées de toutes pièces !

Mais réservons la suite de ces considérations pour le volume suivant, car il est temps de clore ce long exposé.

Pour nous, le grand intérêt de ce livre IV est dans ce qu'il nous dit du mensonge sans lequel la cité de la terre ne pourrait se maintenir dans son refus de Dieu.