

Augustin et l'Empire romain

Le Moyen Âge et une certaine pensée chrétienne se sont plu à faire d'Augustin un maître politique qui aurait théorisé la supériorité de l'Eglise sur l'Etat et la mainmise de l'institution ecclésiastique dans les affaires temporelles. Si l'évêque d'Hippone n'a pas laissé de traité de philosophie politique, il a abordé les questions relatives à la vie de l'homme en société, ce qui l'a amené à un jugement sur l'Empire romain. Augustin a traité ces questions dans le cadre de sa réflexion sur l'histoire du salut, que l'on trouve principalement dans son œuvre monumentale, la *Cité de Dieu*. Le Concile Vatican II a bénéficié du renouveau patristique des années précédentes, plusieurs des théologiens présents ont travaillé sur saint Augustin. De manière plus spécifique, la dynamique du Concile voit les évêques, les pasteurs, se saisir de la théologie dans un contexte où le désir de répondre à de nouvelles conditions culturelles est puissant : elle a pu trouver un écho dans la figure d'Augustin, homme de son temps, évêque et théologien.

Augustin débute cet ouvrage pour répondre aux questions qui ont surgi au lendemain du sac de la ville de Rome par le Goth Alaric, entre les 24 et 26 août 410. Si, d'un point de vue politique et militaire, l'événement a une portée relativement faible – Rome n'est plus la capitale de l'Empire, les Goths partiront rapidement et l'Empire d'Occident subsistera jusqu'en 476 – l'impact est surtout culturel et psychologique. Tandis que l'Empire est devenu officiellement chrétien, une partie de l'aristocratie romaine est restée fidèle au paganisme. Même ceux qui sont devenus chrétiens sont encore marqués par la mentalité romaine traditionnelle.

Surgissent alors des questions sur l'efficacité du Dieu unique qui n'a pas protégé la ville éternelle des barbares, alors que les dieux romains avaient réussi à le faire durant tant de siècles. Dieu aurait-il oublié son peuple ? Se serait-on trompé en adoptant la nouvelle religion ? S'agit-il d'une punition des dieux païens face à une cité coupable d'avoir négligé leur culte ?

¹ Augustin, *La Cité de Dieu*, int. et notes par G. Bardy, trad. par G. Combès, Bibliothèque Augustinienne [= BA] 33 à 37, Paris, 1959-1960.

Dans la *Cité de Dieu*¹, Augustin développe alors une théologie de l'histoire expliquant l'action de la Providence divine au cours du temps. Ce faisant, il se positionne par rapport à la culture politique romaine et présente l'articulation entre ce que nous appellerions aujourd'hui la sphère temporelle et la sphère spirituelle. Pour mieux comprendre la vision augustinienne, il nous faudra dans un premier temps revenir à la pensée antique de la cité, notamment à Rome. Puis nous verrons les critiques qu'Augustin adresse à l'Empire romain tout en réhabilitant par la suite Rome. Cela nous amènera à une justification de l'ordre politique en place et à des repères pour les relations entre les deux cités, la cité de Dieu et la cité des hommes.

1. La vision antique de la cité

Dans la vision antique, il n'était tout simplement pas concevable d'établir une séparation claire entre le domaine politique et le domaine religieux. Fonder une ville était d'abord un acte religieux et chaque cité disposait de ses divinités protectrices. Les dieux habitaient la ville et le culte qu'on leur rendait était autant un acte religieux qu'un acte citoyen. Si les hommes rendaient le culte approprié, les divinités protégeaient les habitants contre les malheurs, à commencer par les défaites militaires. Ainsi, lors de la conquête d'une ville ennemie, les vainqueurs cherchaient à emporter les divinités adverses pour les empêcher de maintenir leur protection sur la ville. En échange, les Romains leur construisaient des sanctuaires à Rome, d'où l'accroissement du panthéon romain.

Le culte civique que les Romains rendaient à leur ville va se cristalliser autour du mythe de la Rome éternelle. Il convient de noter ici une différence notable entre les Romains et les Grecs ; nous pouvons nous aider de l'analyse d'Hannah Arendt². Les Grecs se sont révélés être de grands bâtisseurs de cités, étendant leurs fondations sur une bonne partie du pourtour méditerranéen. Pourtant, chaque cité est indépendante vis-à-vis de sa cité de fondation, et elle choisit (ou elle reçoit) une nouvelle divinité qui sera chargée de la protéger. De là une grande autonomie des cités entre elles, et parfois une anarchie lorsqu'il s'agit de les unir. A

² Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? » dans *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p. 121-185.

l'inverse, lorsqu'ils établissent des colonies ou partent à la conquête de cités ou d'empires rivaux, les Romains n'ont pas dans l'idée de fonder une nouvelle cité. Il s'agit pour eux d'étendre l'*Urbs*, la ville de Rome. La fondation de Rome est en effet unique, définie par un événement temporel et fondée sur les glorieux ancêtres³.

Cette conception aboutit à une divinisation de la ville. Non contente d'accueillir de nombreux dieux, la ville devient elle-même une déesse et l'Empereur Hadrien n'hésitera pas à frapper des médailles à l'effigie de la ville divinisée. On représentera Rome comme une déesse casquée, victorieuse. Le paganisme romain reste la religion populaire, mais cela n'empêche pas certains philosophes de prendre leur distance avec la politique menée dans la cité. Extérieurement ils accomplissent les rites prescrits, mais intellectuellement, ils tentent d'approfondir la notion de cité. Ainsi Cicéron, philosophe qu'Augustin a beaucoup lu, rattache le mythe de la Rome éternelle à la grandeur des vertus. Il est très critique envers son époque : la décadence des mœurs est pour lui la cause de la décadence que connaît Rome, celle-ci peut être jugulée si l'on revient à la pureté des mœurs, telle que la pratiquaient les ancêtres³.

³ Cicéron, *La République* V, prologue.

2. *La Cité de Dieu*, réponse d'Augustin au sac de Rome

Cette conception antique de la cité habite aussi les chrétiens, et bon nombre d'entre eux se posent des questions quant au sac de Rome. Augustin mettra plusieurs mois à en parler et abordera cet événement d'abord dans sa prédication⁴. Ilot de sécurité, l'Afrique du Nord a vu s'installer des réfugiés et parmi eux de grands propriétaires terriens de l'aristocratie, restés païens ou marqués par le paganisme. Dans la correspondance d'Augustin, les lettres échangées avec le païen cultivé qu'est Volusianus ou le chrétien Marcellinus, légat impérial, témoignent de l'actualité de ces questions⁵.

Sollicité par ses amis et désireux de présenter une réponse élaborée, l'évêque d'Hippone entreprend l'écriture de la *Cité de Dieu*. La rédaction des 22 livres qui composent l'œuvre s'étale de 413 à 427. La pensée d'Augustin peut ainsi mûrir, tandis qu'il prend du recul avec l'actualité du sac de Rome. La première grande partie de l'œuvre (livres I à X) est une réfutation des opinions des païens, classés en deux sections : ceux qui honorent des dieux en vue d'obtenir une récompense dans la vie terrestre (livres I à V), où Augustin critique la religion romaine et répond plus précisément aux objections que nous avons vues ci-dessus ; ceux qui honorent des dieux en vue d'obtenir le bien de l'âme ou la bonheur dans la vie à venir (livres VI à X), où Augustin débat avec

⁴ Augustin, *Sermons sur la chute de Rome*, intr., trad. et notes par J.-C. Fredouille, Paris, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne 8, 2004.

⁵ Sur ces personnages, cf S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 443-449.

les philosophes, notamment platoniciens. La seconde partie (livres XI à XXII) défend la foi chrétienne et expose l'histoire du salut depuis la création jusqu'à la fin des temps.

Le fil conducteur est le thème des deux cités : les hommes appartiennent à une des deux cités, la cité de Dieu (ou cité céleste, dont font partie les sauvés) ou la cité des hommes (ou cité terrestre, dont font partie les damnés). L'appartenance est individuelle et la cité de Dieu ne s'identifie à aucun groupe humain précis, pas même à l'Église terrestre. Les non-chrétiens appartiennent à la cité terrestre, mais les chrétiens ne sont pas assurés d'appartenir à la cité céleste. Ces deux cités ne sont pas à entendre au sens géographique ou politique mais spirituel, et elles sont enchevêtrées ici-bas, en attendant leur séparation ultime. La chute de Rome est envisagée sous un angle qui la déborde largement, puisqu'Augustin y développe une des premières philosophies et théologies de l'histoire. Le prologue de l'ouvrage montre ainsi la définition qu'Augustin fait de la cité de Dieu et du but de son œuvre :

« La très glorieuse cité de Dieu considérée d'une part au cours des âges d'ici-bas où, vivant de la foi, elle fait son pèlerinage au milieu des impies, d'autre part dans cette stabilité de l'éternelle demeure, qu'elle attend maintenant avec patience jusqu'au jour où la justice sera changée en jugement et que, grâce à sa sainteté, elle possèdera alors par une suprême victoire dans une paix parfaite, tel est, mon cher Marcellinus, l'objet de cet ouvrage » (Préambule, BA 33 p. 191).

Si la distinction entre les deux groupes est d'abord spirituelle, l'évêque d'Hippone développe des aspects qui concernent la vie politique. Loin d'un mysticisme désincarné, il relève le défi de penser l'action de la Providence divine parmi les hommes et la relation entre les deux cités. Parmi les nombreux thèmes abordés dans l'ouvrage, trois retiendront notre attention ici : la critique qu'Augustin porte à Rome ; la réhabilitation qu'il en fera ; la justification de l'ordre politique.

3. Augustin, critique de la cité romaine

Un sombre tableau de la société romaine et de ses institutions

Augustin se montre assez critique vis-à-vis de la cité romaine. Limitant la portée du sac de la ville, Augustin rappelle qu'il ne s'agit pas de la première catastrophe à laquelle elle est confrontée. Ce qui compte, ce n'est pas la ville, faite de bois et de pierres, mais ses habitants (livre I). Puis le ton devient polémique

lorsqu'Augustin montre dans le livre II que la corruption des mœurs et la décadence de la ville datent de bien avant la conversion de Constantin. Citant les témoignages d'historiens ou de philosophes romains (Tite-Live, Salluste ou Cicéron), Augustin dresse un tableau très sombre de la société romaine et des ses institutions :

« Mais les amis et admirateurs des dieux dont ils se félicitent d'imiter les crimes et les infamies ne se préoccupent nullement de la détestable corruption de l'Etat. Pourvu qu'il se maintienne, disent-ils, pourvu qu'il soit prospère, riche en ressources, célèbre par ses victoires, ou mieux encore affermi dans la paix, que nous importe ? Ce qui nous importe, le voici : que les biens aillent toujours en augmentant pour satisfaire aux prodigalités quotidiennes et permettent au puissant d'assujettir le faible. Que les pauvres obéissent aux riches pour manger à leur faim et jouir, grâce à leur patronage, d'une quiète oisiveté ; que les riches abusent des pauvres pour en faire leur clientèle et les mettre au service de leur faste. Que les peuples applaudissent non les défenseurs de leurs intérêts, mais les pourvoyeurs de leurs plaisirs. Que rien de dur ne soit prescrit, que rien d'impur ne soit interdit. [...] Que les provinces obéissent aux rois non comme aux guides de leur moralité, mais comme aux maîtres de leur fortune et aux intendants de leurs voluptés ; qu'elles ne les honorent pas sincèrement, mais que lâchement et servilement elles les craignent » (V, 2,20, BA 33 p. 365-367)

Nous ne citons pas entièrement la litanie qui se prolonge pendant de nombreux paragraphes. Cet extrait montre la critique radicale que fait Augustin des institutions romaines. Il s'attaque à ceux qui se servent de l'Etat comme d'une source de profits, notamment les plus riches qui ne pensent qu'à leurs intérêts. Il n'est pas plus tendre avec la manière de vivre le patronage, système dans lequel les riches prenaient sous leur protection des pauvres, qui deviennent leurs « clients ». Il critique également une soumission forcée au pouvoir central, soumission qui n'est motivée que par la poursuite de son propre plaisir. Comment parler de vertu dans ce cas ? La dénonciation se poursuit par d'autres immoralités qui heurtaient tant les Pères de l'Eglise : le théâtre, les jeux du cirque, la fréquentation des filles publiques.

Or ne sont-ce pas les dieux païens eux-mêmes qui encouragent ce type de conduite ? L'évêque d'Hippone est choqué par les immoralités commises par les dieux, violences, meurtres, mensonges, adultères, rapt, viols, d'autant plus que ces dieux ne formulent même pas de préceptes éthiques à ceux qui les honorent

(cf II,19 par exemple). Voilà qui discrédite totalement la religion païenne, au fondement de la cité romaine : il est donc insensé d'accuser le christianisme d'être à l'origine de la décadence romaine. Le culte rendu aux faux dieux a empêché Rome d'être vertueuse, et ce dès l'origine de la ville.

La critique de l'impérialisme romain

Ayant disqualifié les dieux, la pratique cultuelle et la moralité des Romains, Augustin s'en prend à ce qui fait la grandeur et le prestige de l'Empire romain, son expansion territoriale.

Les Romains se glorifiaient en effet de la grandeur de leur Empire et la voyaient comme une bénédiction des dieux. Augustin leur rétorque qu'il est absurde de se complaire dans son propre bonheur, alors qu'il a été acquis au prix du sang et sous l'influence de sombres passions. Reprenant Cicéron (*La République* III, 8) l'évêque d'Hippone insiste sur la justice qui fait la distinction entre les Empires et les bandes armées :

« Supprimée dès lors la justice, que sont les royaumes, sinon de vastes brigandages ? Car les brigandages eux-mêmes que sont-ils, sinon de petits royaumes ? N'est-ce pas un groupe d'hommes commandés par un chef, lié par un pacte social et partageant le butin selon une loi agréée par tous ? Que ce fléau grossisse par l'affluence de nombreux malfaiteurs au point d'occuper des lieux, d'y établir des postes, de s'emparer des villes et de subjuguier des peuples : il s'arroge ouvertement le titre de royaume, titre que lui confère aux yeux de tous non le renoncement à la cupidité, mais la garantie de l'impunité. » (IV, 4, BA 33 p. 541)

Augustin va jusqu'à reprendre l'anecdote citée par Cicéron : « C'est ce que répondit avec esprit et justesse à Alexandre le Grand un pirate tombé entre ses mains. Le roi lui ayant demandé : 'A quoi penses-tu d'infester les mers ?' Il riposta avec une franche audace : 'Ce que tu penses en infestant l'univers ! Mais parce que j'opère sur un petit navire, on m'appelle brigand ; toi, parce que tu opères avec une grande flotte, Empereur !' » (*Id.*)

4. Réhabilitation partielle des Romains

Ce jugement très sévère sur les vertus des païens et l'extension de l'Empire romain ne doit pas laisser croire qu'Augustin aurait été viscéralement opposé à tout l'héritage

romain, d'autant plus qu'une partie de cet héritage avait été transmis, consciemment ou non, à l'Empire devenu chrétien. On peut sentir chez Augustin un tiraillement entre une condamnation virulente et la fierté d'appartenir à cette culture. La suite verra une réhabilitation – partielle – des vertus des païens. Théologiquement parlant, il doit aussi justifier l'action de la Providence divine. Ce ne sont pas les faux dieux païens qui ont permis l'expansion de l'Empire, mais le Dieu véritable. Celui-ci est à l'origine de tout et tient tout dans sa main, sa Providence gouverne le monde : « il serait inconcevable qu'il ait voulu laisser les royaumes des hommes, leurs dominations et leurs servitudes, hors des lois de sa Providence » (V, 11, BA 33 p. 691)

Les vertus des païens

La cause est à trouver dans les vertus, certes partielles, des anciens Romains, avant qu'on ne puisse accuser la corruption de leurs mœurs. Lisant de près l'historien Salluste, Augustin note qu'à l'origine, les conquêtes ont été entreprises grâce au refus de la domination des autres peuples et la volonté de souveraineté, au nom de la recherche de la gloire terrestre. Ceux qui conduisaient le peuple se voulaient humbles, désintéressés et dévoués à la cause de l'expansion romaine. De là le refus, au début de la République, d'instaurer des rois ou des empereurs, et le choix de leur substituer deux consuls chargés de conseiller et non pas de dominer, avec une charge renouvelable tous les ans. Augustin y voit là une marque d'humilité devant la cause à honorer. Telle est la vertu qu'ont eue les Romains, et qui leur a valu tant de conquêtes :

« La vertu donc, et non une trompeuse ambition, voilà l'honnête moyen de parvenir à l'honneur, à la gloire, au pouvoir, qui sont l'objectif commun de l'homme de bien et du lâche. Mais le premier, c'est-à-dire l'homme de bien, s'efforce de suivre le droit chemin. Le chemin, c'est la vertu et c'est par elle qu'il s'avance pour atteindre son but qui est d'obtenir la gloire, l'honneur et le pouvoir. » (V, 12, 3, BA 33 p. 699).

Dieu a ainsi permis qu'un Empire prenne le contrôle d'une partie du monde connu, pour terrasser les vices et faire triompher l'amour de la louange. Pour cela, ils ont déjà reçu leur récompense terrestre :

« C'est de pareils hommes, en effet, qui semblent faire quelque chose de bien pour être glorifiés des hommes, que le Seigneur dit aussi : 'En vérité je vous le dis, ils ont reçu leur récompense' (Mt 6,2). Ils ont certes sacrifié leurs intérêts privés à l'intérêt général, c'est-à-dire à l'Etat et

au trésor public ; ils ont résisté à l'avarice, ils ont veillé au bien de la patrie avec un esprit libre ; ils ont été exempts de crimes et des vices punis par leurs lois ; par tous ces moyens comme par un chemin légitime, ils se sont portés vers les honneurs, le pouvoir et la gloire [...] : ils n'ont pas à se plaindre de la justice du Dieu suprême et véritable, 'ils ont reçu leur récompense' » (V, 16, BA 33 p. 713-714).

Un tel portrait des hommes dirigeant la cité serait pour nos contemporains l'idéal de l'homme politique honnête et vertueux. Pourtant, pour Augustin, cela ne suffit pas pour en faire des citoyens de la cité céleste. Ils sont comme les pharisiens que critique Jésus dans l'Évangile de Matthieu : ils accomplissent des gestes de justice au nom de la gloire terrestre. Ils ne sont pas saints, même s'ils sont moins méprisables (V, 13).

Un exemple pour les chrétiens

Il a manqué aux anciens Romains une chose capitale, qui est à la racine de tout bien et de toute vertu véritable : l'amour du vrai Dieu. Sans cela, toute vertu est incomplète et vaine pour leur salut. Augustin affirme ainsi que « sans le véritable culte du vrai Dieu, personne n'est capable de posséder la vraie vertu et que [la] vertu n'est pas vraie quand elle se met au service de la gloire humaine » (V, 19, BA 33 p. 735). Cependant, cette vertu n'est pas inutile. Ainsi, « toutefois les hommes, qui ne sont pas citoyens de la cité éternelle, appelée par nos Saintes Lettres cité de Dieu, sont plus utiles à la cité de la terre quand ils possèdent même une telle vertu, plutôt que de n'en point avoir » (*Id.*)

En revanche, leur exemple peut être utile pour les citoyens de la cité de Dieu. Le sens du sacrifice ou de l'honnêteté pour un bien désiré peut inspirer ceux qui tendent vers le bien véritable. C'est pourquoi la Providence divine a permis l'extension de l'Empire, mettant sous les yeux des chrétiens des exemples qui devraient les inciter à aimer d'autant plus leur patrie céleste :

« Les citoyens de cette cité éternelle, au long de son pèlerinage d'ici-bas, fixent sur ces exemples un regard attentif et sage et voient quel amour est dû à la patrie céleste en vue de la vie éternelle, quand la cité terrestre est tant aimée de ses citoyens en vue de la gloire humaine » (V, 16, BA 33 p. 715).

Evaluation de la position d'Augustin

La position d'Augustin peut nous paraître sévère, mais elle est marquée par une ambiguïté. Les principes, rigoureusement appliqués, ne laissent aucune chance aux païens.

La même logique prévaudra dans le livre XIX, où Augustin dénierait toute justice aux païens, puisqu'ils ne sont pas soumis à Dieu, lui qui est source de toute justice (XIX, 21, 2). Cependant, on peut sentir le tiraillement de l'évêque d'Hippone entre les principes affirmés fermement et son appartenance culturelle au monde romain. Lui qui a été formé dans le moule de la culture classique ne peut la rejeter entièrement, et certains passages pourraient presque passer pour un éloge de glorieux aînés... à qui il a quand même manqué ce qui est le plus fondamental : le vrai Dieu.

Car il ne faut pas oublier que la préoccupation première d'Augustin est théologique avant d'être politique. Les premiers livres de la *Cité de Dieu* sont marqués par la polémique avec le paganisme, et Augustin essaie d'abord de démontrer l'inutilité de la religion romaine traditionnelle. Pour montrer la supériorité du christianisme, il tente de déconstruire ce qui fait la fierté des Romains, leur vertu et la grandeur de leur Empire. Prendre en compte cette intention permet de mieux comprendre pourquoi Augustin est si virulent et évite de le considérer comme un penseur hostile à l'ordre politique. Dans la seconde section de son ouvrage monumental, l'évêque d'Hippone pose les fondements de ce que doit être l'Etat, en vue de christianiser l'institution impériale.

5. Justification de l'ordre politique

La paix, fin de la création

Dans le livre XIX de la *Cité de Dieu*, Augustin justifie l'ordre politique à partir de la notion de paix. Pour cela, il observe d'abord que de manière universelle, chaque entité recherche spontanément la paix. Si on fait la guerre, c'est pour obtenir une certaine paix. Après avoir commis son larcin, le brigand va chercher la paix et la sécurité pour jouir tranquillement de son méfait. L'homme n'apprécie pas la douleur, il aspire à une forme de paix. On peut en dire autant en observant le comportement des animaux, y compris les plus féroces, qui recherchent tous une forme de paix. Le même raisonnement s'applique au corps, ou bien à l'âme, qui vise la tranquillité. Ces différentes formes de paix sont certes imparfaites et parfois insuffisantes, mais il s'agit tout de même d'une aspiration commune à la paix.

Augustin en arrive à donner une série de dix définitions de la paix, dans une ascension qui lui fait passer du niveau individuel au niveau collectif. Nous citons ici les cinq dernières qui nous concernent plus particulièrement :

« La paix des hommes, c'est leur concorde bien ordonnée ; la paix de la maison, c'est la concorde bien ordonnée de ses habitants dans le commandement et l'obéissance ; la paix de la cité, c'est la concorde bien ordonnée de ses citoyens dans le commandement et l'obéissance ; la paix de la cité céleste, c'est la communauté parfaitement ordonnée et parfaitement harmonieuse dans la jouissance de Dieu et dans la jouissance mutuelle en Dieu ; la paix de toutes choses, c'est la tranquillité de l'ordre. L'ordre, c'est la disposition des êtres égaux et inégaux, désignant à chacun la place qui lui convient. » (XIX, 13, 1, BA 37, p. 111)

Cette vision d'Augustin est fondamentalement basée sur la notion d'ordre, qui se traduira par l'harmonie et l'obéissance au principe régulateur. A l'échelle individuelle (corps, âme non raisonnable, âme raisonnable), comme à l'échelle collective (famille, cité, cité céleste), tout est régi par un ordre harmonieux avec comme fin spécifique une forme de paix. Comme de nombreux auteurs de son temps, Augustin inscrit sa vision de l'homme et de la société dans un arrière-plan cosmique. Le Dieu provident a réglé toute chose, assignant une place à chaque réalité. Doté d'une place particulière, l'homme est néanmoins à envisager au sein de cet ensemble.

Politiquement depuis saint Paul (« Il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu », Rm 13,1), les chrétiens se sont caractérisés par un certain loyalisme, même en cas de persécution. Car la source de tout pouvoir ne vient-elle pas de Dieu ? Il est conforme à l'ordre naturel de respecter ce pouvoir. Une mauvaise autorité est préférable à une absence d'autorité, laquelle causerait une inévitable anarchie, ce qui est l'opposé exact du projet de Dieu. Car la création, affirme Augustin, a été blessée par le péché, et l'ordre naturel voulu par Dieu a été troublé. De là toutes les perversions possibles, à commencer par l'esclavage, envisagé comme une conséquence de la chute (XIX, 15) et qu'Augustin accepte comme étant un moindre mal. Un chrétien n'est cependant pas obligé d'obéir à tout ordre ou commandement venant de l'autorité politique, lorsque cela va contre sa conscience religieuse.

La concorde entre les deux cités

Les deux cités qu'Augustin définit schématiquement se différencient par la fin qu'elles visent. Les hommes qui appartiennent à la cité terrestre recherchent une paix terrestre et les avantages de la vie dès ici-bas. Ceux qui appartiennent à la cité céleste recherchent une paix céleste et les avantages de la vie

éternelle. Pourtant, ces deux types d'homme peuvent trouver un terrain d'entente, car tous deux utilisent les mêmes biens terrestres et recherchent la paix.

Si le désaccord se maintient en matière religieuse, une forme de concorde et d'harmonie est possible dans les autres aspects de la vie. Dans sa croissance sur la terre, la cité de Dieu peut donc s'appuyer sur la paix terrestre. Cela amène Augustin à ce célèbre passage :

« Cette cité céleste donc, pendant tout le temps qu'elle vit en exil sur cette terre, recrute des citoyens dans toutes les nations, elle rassemble sa société d'étrangers de toute langue sans s'occuper des diversités dans les mœurs, les lois et les institutions, grâce auxquelles la paix s'établit ou se maintient sur terre ; elle n'en retranche rien, n'en détruit rien ; bien mieux, elle garde et observe tout ce qui, quoique divers dans les diverses nations, tend à une seule et même fin : la paix terrestre, à condition que de telles observances n'entravent pas cette religion qui apprend à adorer un seul Dieu véritable et souverain.

La cité céleste, elle aussi, use donc, en son voyage, de la paix terrestre ; elle protège et poursuit l'entente des volontés humaines en tout ce qui concerne la nature mortelle des hommes, autant que le permet le respect pour la piété et la religion. » (XIX, 17, *BA* 37, p. 131)

Nous ne sommes ni dans une opposition radicale entre les deux cités, ni dans une soumission inconditionnelle de la cité terrestre à la cité céleste. Les buts poursuivis par les deux cités divergent, car elles ne se situent pas sur le même plan. La cité de Dieu est d'emblée pensée comme étant universelle et n'est pas liée à une forme d'institution. Elle est d'abord une réalité spirituelle qui s'incarne à travers des individus concrets. Cependant, la cité de Dieu peut s'appuyer sur la paix terrestre qui est produite par la cité des hommes dont elle respectera les règles.

Une seule exception notable : cette obéissance connaît des limites, la cité terrestre n'a aucune compétence lorsqu'il s'agit de la piété et de la religion. Augustin ne théorise cependant pas une laïcité de séparation stricte qui rejetterait le religieux dans la sphère privée. Pour lui, le mot religion a un sens très étendu. D'un point de vue pratique, le rôle de l'Etat ou de ses représentants sera donc de maintenir la paix terrestre – qui passe par l'exercice de la justice ou le souci des pauvres – et de favoriser le culte de la vraie religion, le christianisme.

Portrait de l'Empereur chrétien

Augustin connaissait bien les trois formes politiques classiques – monarchie, oligarchie, démocratie – mais il ne cherche pas à trancher en faveur d'une de ces formes. Il s'accommode des institutions en vigueur, et donc de la monarchie qu'il connaît. Cependant, il va jusqu'à proposer un modèle d'Empereur chrétien. Augustin n'y trace pas de ligne politique ni ne théorise le gouvernement d'un Etat, mais il insiste surtout sur les vertus personnelles de l'Empereur. Celui-ci doit se caractériser par sa piété, son humilité, sa mansuétude, son sens du pardon, sa miséricorde, son aversion pour la luxure. Ainsi :

« [Les Empereurs seront déclarés bienheureux] s'ils aiment mieux commander à leurs mauvaises passions qu'à n'importe quelles nations ; et s'ils font tout cela non par ardent désir de la vaine gloire, mais par amour de la félicité éternelle ; si enfin, pour leurs péchés ils ne négligent pas d'offrir au vrai Dieu qui est le leur un sacrifice d'humilité, de propitiation et de prière. » (V, 24, BA 33 p. 751)

Augustin cite les noms des Empereurs qui se sont approchés de ce portrait : Constantin et Théodose, Empereurs de 310 à 337 pour le premier, et de 379 à 395 pour le second. L'histoire retient de ce dernier qu'il fut un champion de la foi chrétienne et qu'il a fait du christianisme la religion officielle de l'Empire. Passant volontairement sous silence quelques actions contestables, Augustin relève sa lutte contre le paganisme, le fait qu'il ait consulté un moine plutôt qu'un devin païen avant une bataille importante ou sa mansuétude envers ses ennemis. Dans ce portrait volontairement idéalisé car suscité par des motivations d'abord théologiques, l'évêque d'Hippone insiste sur l'humilité affichée par l'Empereur face à l'évêque Ambroise de Milan. Théodose s'était rendu coupable d'avoir durement châtié la ville de Thessalonique qui se révoltait, et l'évêque lui avait infligé une pénitence publique. En cette matière, l'Empereur s'est comporté comme un chrétien exemplaire.

Conclusion

Ce parcours à travers la *Cité de Dieu* nous a montré comment Augustin s'est situé face à l'institution qu'était l'Empire romain. Le traumatisme de la chute de Rome a été pour lui une occasion de réfléchir au mouvement de l'histoire du salut au sein de l'histoire universelle, ce qui l'a amené à se prononcer sur la

culture romaine. Romain de culture, Augustin a voulu se démarquer de la culture classique païenne pour mieux la christianiser. Le fait qu'il utilise le mot de cité, commun à la culture romaine comme à la Bible, montre cet effort de penser le christianisme dans les catégories de son époque. Son jugement peut nous paraître sévère et peu enclin au dialogue, mais Augustin était prisonnier de ses présupposés : sa pensée est d'abord théologique, avant d'être politique.

Dans la seconde partie de son ouvrage, il a proposé une manière de christianiser l'Empire romain. Augustin se démarque du théoricien politique qu'on a fait de lui. Nous ne suivrons bien sûr plus aujourd'hui Augustin dans sa condamnation sans appel des non-chrétiens. Mais il a posé les rapports entre les deux cités, la cité des hommes et la cité de Dieu, qui peuvent œuvrer dans la même direction : la paix terrestre. Si celle-ci n'est pas la fin ultime recherchée par la cité de Dieu, elle peut être assumée et prise en charge, de concert, avec les citoyens de la cité céleste. Voilà qui peut permettre une coexistence harmonieuse entre la sphère politique et la sphère religieuse.

Nicolas Potteau
Augustin de l'Assomption (Paris)