
1 Augustin en son temps

Le portrait de l'Empereur chrétien

Dans le *Breviculus* (le sommaire) du livre V de la *Cité de Dieu*, au chapitre XXI, Augustin parle de l'empire romain comme d'une réalité « disposée par le vrai Dieu ». Le traducteur a, en tout cas, repris cet intitulé pour le mettre en tête du livre V : « L'empire romain, don du vrai Dieu ». Sans nous arrêter ici sur ce choix de mots, on pourrait effectivement penser à un dessein de la Providence qui aurait « disposé », comme tant d'autres réalités sur cette terre, un empire puissant et millénaire (son dernier vestige ne tombant qu'en 1453 avec la chute de Constantinople). Mais, *dispositum* serait-il nécessairement l'équivalent du *donum* ? À moins d'y reconnaître que tout ce dont Dieu dispose, il le fait pour une bonne cause. L'empire romain serait alors un « don » du ciel. À l'évidence, parler de cette manière, nous poserait quelques problèmes.

« Quid nobis et imperatori ? » « Qu'y a-t-il de commun entre l'empereur et l'Église ? »¹, c'est par ces mots que Donat, chef de file des dissidents qu'on appellera les donatistes, accueillera les deux légats de l'empereur Constance. En réalité, la question de Donat ne se dresse pas contre la légitimité de l'empire lui-même (car, des empires, cela existe depuis toujours) mais contre l'idée d'un empire chrétien en soi. De ce point de vue, la position des donatistes est unanime : « le chrétien devait se séparer de l'Empire pour progresser dans sa foi »². Rétrospectivement, on ne pourrait pas leur en vouloir. Mais, au IV^e siècle, la question est loin d'être une question de rhétorique ; c'est, on pourrait le dire, une question de vie ou de mort. De ce point de vue, il n'est pas faux de voir dans la conversion de Constantin un « don » du ciel. N'est-il pas devenu un saint pour l'Église orientale, et même, privilège extrêmement rare, *Ἰσαπόστολος Κωνσταντίνος* (« Constantin égal aux Apôtres ») ? À ces titres il faudrait rajouter sans doute une dernière nuance : à la différence des chefs d'aujourd'hui qui nous gouvernent (et dont la foi influence trop peu), les empereurs-chrétiens *étaient* des chrétiens avec tout le poids que pouvait représenter une telle identité, et cela, sans le juger avec les seules œillères du politique. Comme le dit à juste titre l'historien

¹ M.-F. BERROUARD, « Note complémentaire 47 : Quid nobis et imperatori ? », *Bibliothèque Augustinienne* [= BA] 71, p. 882.

² *Id.*, p. 883.

³ J.-P. MOISSET, *Histoire du catholicisme*, Paris, Flammarion, 2006, p. 102.

Jean-Pierre Moisset, l'empereur chrétien appartient lui-même « à une élite férue de théologie qui ne laisse pas aux clercs le monopole de la réflexion religieuse »³, Justinien étant, selon ce même auteur, un des exemples les plus éloquents pour avoir écrit lui-même plusieurs ouvrages de dogmatique. Cela nous explique, entre autres, pourquoi les empereurs convoquent des conciles et, plus d'une fois, imposent leurs décisions. On ne peut pas parler, à cette époque, de frontière entre l'Église et l'État. Au IV^e siècle, l'empereur fait de la théologie autant qu'un patriarche fait de la politique. Et si, malgré tout, on ne tient à voir dans l'appellation chrétienne des empereurs que de l'opportunisme, alors il faudrait dire de la même façon que dans l'implication politique des patriarches, il n'y aurait que de l'abnégation spirituelle. Comme on peut s'en douter, les choses sont toujours plus compliquées ; et en fin de compte, on ne peut jamais être certain des intentions qui président aussi bien aux choix des uns (les hommes d'Église) qu'aux choix des autres (les empereurs). Le livre V de la *Cité de Dieu* nous fera réfléchir plus d'une fois sur ces aspects.

1 Liberté humaine et Providence divine

Parler des empereurs chrétiens, c'est d'abord les situer dans le contexte de leur histoire, en occurrence, l'appartenance à un empire. D'où cette question que nous avons trouvée un peu problématique : si l'empereur est chrétien, quel lien y aurait-il entre sa foi et le gouvernement de son empire ? Faudrait-il les situer comme Eusèbe de Césarée, en voyant dans leur foi une garantie pour le succès de leur empire ?⁴ Car, si Dieu a voulu tel empereur, alors il a voulu aussi un tel empire. Cela nous amène donc à la question préalable du livre V : expliquer pourquoi le Dieu des chrétiens a-t-il voulu « que l'Empire romain fût si étendu et si durable » (*Cité de Dieu* V, préambule, BA 33, p. 645) ? En vue de quel dessein l'aurait-il « disposé » ? C'est la question qui engage, au fond, celle de la Providence et de son agir. Augustin est préoccupé de savoir pourquoi le Dieu de Jésus-Christ offrirait des biens à ceux qui ne sont pas bons et qui, en quelque sorte, ne les méritent pas : « Assurément, dit-il, c'est la Providence divine qui établit les royaumes humains » (V,1, BA 33, p. 645). Et plus loin, au chapitre 13, l'explication mêle raisons historiques et raisons théologiques : « après que les empires d'Orient furent demeurés longtemps illustres, Dieu décida qu'il y aurait aussi un empire d'Occident, postérieur quant au temps, plus illustre quant à l'étendue et à la puissance » (V,13, p. 705).

Pour faire cette explication, il prend le contrepied des explications très à la mode pour son époque, liées à la fatalité astrale. Si cette fatalité existe, comment pourrait-on imaginer, par exemple, que des grains de blé

⁴ Par exemple dans *L'Histoire ecclésiastique*, X, 9,1, (*Sources Chrétiennes* 55, p. 118) : « C'est donc à cet homme que, du haut du ciel, comme un fruit digne de sa piété, Dieu accorda les trophées de la victoire sur les impies. Quant au criminel, il le jeta tête baissée, avec tous ses conseillers et ses amis, aux pieds de Constantin. »

Il s'agit de la guerre de Constantin de 323-324 contre Licinus.

semés simultanément en terre puissent avoir des destins si différents (cf. V,7, p. 667-669) ? Augustin pense à la parabole du semeur : certaines semences tombent en bonne terre, d'autres sur les bords, d'autres enfin finissent comme nourriture pour les oiseaux. Sans parler d'un rendement très variable : dix, trente, cinquante ou cent pour un. À l'évidence, que viennent faire les astres dans cette histoire ? Pour Augustin, ils n'expliquent rien, ne justifient rien, bref, la fatalité n'existe pas. De la même manière, il ne croit pas aux théories des philosophes sur l'existence d'un soi-disant « destin » (*fatum*) : « enchaînement de toutes les causes par lesquelles se réalise tout ce qui arrive » (V,8, p. 669). C'est l'*amor fati*, formule qui traversera toute l'histoire occidentale et que l'on retrouvera encore au XIXe sous la plume d'un Nietzsche (« *Amor fati* : que ce soit dorénavant mon amour ! »)⁵, ou bien au XXe, chez Camus (« il y a des gens qui préfèrent regarder leur destin dans les yeux »)⁶. Entre ces théories, très vite, on se retrouve dans une impasse : comment concilier, d'un côté, la prescience de l'avenir et, de l'autre, le problème du libre arbitre ? C'était le grand dilemme de Cicéron (son « angoissant dilemme », *Cité de Dieu*, V,9, p. 675) qu'Augustin expose sur plusieurs pages d'une très grande beauté, où il relève le drame auquel se heurte tout homme lorsqu'il revendique son libre arbitre tout en devant se soumettre au pouvoir des dieux : « Quel choix, là, n'est un mal ? » se demandera Agamemnon dans la tragédie d'Eschyle⁷. La réponse d'Augustin sera, au fond, de choisir les deux : « nous affirmons et que Dieu connaît tous les événements avant qu'ils ne se produisent, et que nous faisons volontairement tout ce que nous avons connaissance et conscience de faire uniquement parce que nous le voulons » (V,9, p. 677). Il refuse la conception antique du destin, sauf si on comprend celui-ci comme une dérivation du verbe *fari*, parler. Augustin s'appuie sur les Écritures : le fameux verset 12 du psaume 61 : « Dieu a parlé une fois et j'ai entendu deux choses ». Pour lui, « les mots *il a parlé une fois* signifient : il a émis une parole immobile, c'est-à-dire irrévocable, de même qu'il connaît irrévocablement tout ce qui doit arriver et qu'il doit faire lui-même » (*Id*, p. 679).

Mais en même temps, cette parole irrévocable n'est jamais impérative, car elle est de l'ordre d'une liberté. On se souvient en ce sens des paroles du prophète Jérémie 23,29 : « Ma parole n'est-elle pas comme un feu – oracle du Seigneur –, comme un marteau qui fracasse le roc ? ». La parole de Dieu est plurielle, à l'image des étincelles des roches qui bondissent lorsque frappe le marteau. Parole de Dieu et liberté humaine. C'est ainsi que pour Augustin, il ne peut pas y avoir d'opposition entre la prescience de Dieu et le libre arbitre, s'agissant là de « deux vérités » qu'il faut embrasser, « l'une pour bien croire, l'autre pour bien vivre » (V,10, p. 687).

⁵ F. NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, Paris, Flammarion, 2007, p. 225.

⁶ A. CAMUS, *L'Envers et l'Endroit*, dans *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 2006, p. 54.

⁷ *Tragiques grecs : Eschyle – Sophocle*, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 1967, p. 270.

2 En quête de la vraie différence

Le détour théologique étant fait, on peut déjà mieux apercevoir l'arrière-fond dans lequel Augustin aborde la question de l'empire romain et de sa signification dans le plan de Dieu. Encore une fois, nous ne devons pas oublier que le projet de la *Cité de Dieu* n'est pas de l'ordre historique mais théologique. Il est faux de soupçonner Augustin d'intention apologétique là où il ne fait que méditer sur le sens des choses qui arrivent. C'est à partir de là qu'on doit juger également de l'avènement des empereurs chrétiens et de ce que cette réalité pourrait témoigner dans le dessein de Dieu. En pratique, cette entreprise n'est pas aisée. Et les principaux obstacles viennent d'Augustin lui-même lorsqu'il s'apprête, en quelque sorte, à brouiller les pistes. Ainsi, qu'il s'agisse de Constantin, le chrétien, ou de Julien, l'apostat, pour Augustin, Dieu a donné le pouvoir tant à des bons qu'à des mauvais, tant à Auguste qu'à Néron, tant au « doux » Vespasien qu'au « féroce » Domitien. Comment ne pas reconnaître ici que c'est le Père céleste qui « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, il fait tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (Mt 5,45) ?

En ce sens, il arrive même que la vie des empereurs païens soit donnée en exemple pour inciter les chrétiens à la perfection. Cela est particulièrement vrai au sujet de la gloire et des louanges. Cicéron, dans *De Republica* V,7,9 dit, au sujet de la formation du chef de l'État « qu'il faut le nourrir de gloire » (*Cité de Dieu* V,13, p. 707). Mais si des empereurs cherchent avec une telle avidité une gloire qui passe, combien plus les chrétiens ne devraient-ils pas rechercher une gloire qui ne passe pas, c'est-à-dire, celle du martyr ? De même, un exemple plus inattendu est lié au thème de la pauvreté et de la richesse. Pour Augustin, les Romains étaient des gens pauvres alors que leur République était très riche. Les exemples édifiants ne manquent pas : Lucius Valérius, Quintius Cincinnatus, Cornelius Rufinus. Du dernier, qui fut consul à deux reprises, Augustin raconte qu'il fut chassé du Sénat « après qu'on eût découvert en sa possession dix livres d'argent en vaisselle » (V,18, p. 727). Par conséquent, si les Romains étaient capables d'offrir leurs richesses pour le trésor public, combien plus les chrétiens ne devraient-ils pas suivre cet exemple en mettant leurs richesses en commun ? En reconnaissant des qualités morales et des vertus à des empereurs païens, par quoi se distinguent alors les empereurs chrétiens ? Ces questions sont abordées dans la toute dernière IIIe section du livre V (chapitres 24-26). Augustin y brosse le portrait idéal de l'empereur chrétien, pour l'appliquer ensuite à ses deux plus dignes représentants : Constantin et Théodose.

3 *Le portrait idéal de l'empereur chrétien*

Les empereurs chrétiens sont appelés « heureux » (*felix*) non pas pour s'être couverts de gloire dans ce monde ou pour avoir gagné beaucoup de guerres. Ce sont là des trésors qui passent s'ils sont recherchés pour eux-mêmes et non en vue de Dieu, « le souverain bien ». Augustin oppose en effet la félicité de la cité humaine à la félicité de la cité céleste. Et s'il commence d'abord par parler de la félicité des empereurs, c'est parce qu'il sait très bien que cela représente le but de tout homme et, pour les chrétiens, l'idéal de leur propre vie. Par conséquent, ce qui singularise un empereur chrétien, ce sont les vertus chrétiennes : l'humilité, la justice, le service, la crainte et l'adoration du vrai Dieu (la piété), la miséricorde, la douceur, la tempérance, le pardon, etc. C'est en pratiquant ces vertus qu'ils hériteront de la félicité éternelle : « De tels empereurs chrétiens, nous les proclamons heureux en espérance dès ici-bas, et un jour, en réalité, quand sera arrivé ce que nous attendons » (V,24, p. 751).

Les exemples de Constantin et de Théodose sont, de ces points de vue, très éloquents et inspirants. Augustin admire le premier pour avoir adoré le vrai Dieu et avoir bâti une nouvelle cité (Constantinople) où il n'y avait ni temple ni statue des « démons » (les divinités païennes, en particulier Jupiter). Dieu a comblé Constantin « de si grandes faveurs terrestres que personne n'en oserait souhaiter de semblables » (V,25, p. 753). Quant à Théodose, il soutint l'Église contre les païens par des lois très justes et très libérales. C'est lui qui renversera les idoles païennes et fera preuve de « pieuse humilité » après « l'affaire » (le massacre) des Thessaloniens, en 390. Le chef militaire de la région, Buthéric, avait fait emprisonner pour des problèmes de mœurs un aurige, conducteur de char, rendu populaire par ses exploits lors des courses de char. Les partisans de l'aurige s'étaient révoltés et avaient tué le chef militaire et massacré une partie de la garnison de la ville. Soucieux d'asseoir son autorité, Théodose ordonne à son armée de massacrer les émeutiers, ce qui causera plus de 7 000 morts selon Théodore de Cyr. La violence de cette répression vaudra à l'Empereur d'être excommunié par Ambroise de Milan, puis réintégré dans l'Église après un temps de pénitence. Contre l'armée d'Eugène, un de ses rivaux politiques, il combattra même « plus par la prière que par l'épée » (V,26, p. 757).

Si Théodose a droit au portrait le plus élogieux, il n'empêche que, en détail, ce portrait souffre, malgré tout, de quelques taches. Prenons le dernier exemple relatif au « tyrannum Eugenium » que Théodose combattit « plus par la prière que par l'épée ». Sa victoire est même auréolée de miracles extraordinaires :

⁸ Cf. A. BRASSEUR, *Le songe de Théodose le Grand*, dans *Latomus*, t. II, 1938, p. 190, cité note 1, BA 33, p. 756.

⁹ Cf. S. WILLIAMS & G. FRIELL, *Theodosius : the empire at bay*, Batsford, 1994, p. 118.

¹⁰ Cf. Y.-M. DUVAL, « L'Éloge de Théodose dans la *Cité de Dieu* (V, 26, 1) : sa place, son sens, ses sources », *Recherches augustiniennes* 4, p. 150 ; cf. *Histoire du christianisme*, sous la direction de J.-M. Mayeur, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, tome II, Paris, Desclée, 1995, p. 403 ; cf. S. WILLIAMS & G. FRIELL, *Theodosius : the empire at bay*, p. 114.

¹¹ Cf. P. MARAVAL, *Les fils de Constantin*, Paris, CNRS éditions, 2013, p. 17-22 ; cf. D. WOODS, « On the Death of the Empress Faust », *Greece & Rome* 45 (1998), p. 70-86.

¹² Cf. T. BARNES, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Wiley Blackwell, 2014, p. 1-26 ; *idem*, « From Toleration to Repression :

« Des soldats qui étaient à ce combat nous ont raconté que du côté de Théodose, un vent violent s'éleva qui arrachait leurs traits des mains de ses soldats pour les diriger avec la plus grande violence sur les ennemis, et qui retournait contre les ennemis les traits que ceux-ci lançaient » (V,26, p. 757).

A. Brasseur mentionne même que Théodose aurait fait un songe où l'apôtre Jean et l'apôtre Philippe l'auraient assuré de cette victoire⁸. Tout cela, à la rigueur, irait très bien si on mettait de côté que ce fameux « tyran » d'Eugène (392-394) qui, en plus, fut décapité⁹ sur l'ordre de Théodose, était en réalité l'empereur chrétien de la partie occidentale de l'empire¹⁰... ce qu'Augustin se garde bien ici de mentionner, en donnant l'impression qu'il s'agirait plutôt d'un païen et non d'un chrétien. Et pourtant, Saint Ambroise, dans la lettre 57, s'adresse à lui par « *clementissimo imperatori Eugenio* » (PL 16, c. 1174), le reconnaissant comme empereur légitime, même s'il n'est pas d'accord avec sa politique de tolérance envers les cultes païens.

4 Une Providence pleine de mystères

Si le but des descriptions d'Augustin n'est pas de nous donner des informations exactes, il n'empêche que sa manière de retranscrire l'histoire nous pose quelques problèmes. On a parfois l'impression que la chrétienté des empereurs les absout de toutes leurs fautes. Ainsi, le massacre des Thessaloniciens par Théodose est retranscrit de manière à le blanchir :

« Châtié lui-même en vertu de la discipline ecclésiastique, il fit une telle pénitence que le peuple, en prière pour lui, versa plus de larmes en voyant sa Majesté impériale prosternée, qu'il n'avait redouté sa colère en l'offensant » (V,26, p. 759).

De même pour Constantin, Augustin se contente d'évoquer sa piété, les faveurs divines, les victoires militaires, mais ne dit mot sur ses différents crimes (l'assassinat de Crispus, son fils aîné, et de Fausta, son épouse¹¹) et faiblesses (le fait qu'il ait toléré après 313 la pratique des cultes païens ou qu'il ait maintenu des attributs impériaux aux connotations païennes¹²). À l'évidence, il faut se résoudre à l'idée que ce qu'Augustin veut nous transmettre, ce n'est pas tellement une vision partielle des actions des empereurs, mais la manière dont ils participent à l'accomplissement providentiel de l'histoire humaine. En ce sens, il serait plus judicieux de voir en eux des instruments dont la Providence se sert pour ses desseins que des figures qu'Augustin chercherait à tout prix à idéaliser. Que les empereurs eux-mêmes participent à l'accomplissement de cette histoire sainte, on le remarque encore au sujet du destin des autres empereurs : Jovien, à qui Dieu a enlevé la vie plus vite qu'à

celle de Julien l'apostat, ou Gratien qui tomba sous le coup d'un assassin. Dans les deux cas, l'explication qu'avance Augustin est la suivante : Dieu leur a enlevé la vie afin que, en devenant des chrétiens, ils ne le fassent pas pour se couvrir de la même gloire que Constantin, mais qu'ils le fassent en vue de la vraie gloire qui est la vie éternelle (V,25, p. 753). L'explication n'est qu'une interprétation du sort malheureux qui frappa ces deux jeunes empereurs : Jovien mourut subitement quelques mois à peine après sa montée sur le trône (janvier ou février 364), tandis que Gratien fut égorgé le 25 août 383 par Andragathius, un général d'origine espagnole. Comme le souligne Jean Bouffartigue, cette interprétation est une manière pour Augustin d'inviter les chrétiens « à réformer leur conception du rapport entre la foi de l'empereur et le destin de l'Empire »¹³.

Autrement dit, il n'y a pas forcément de lien de cause à effet entre la foi et le déroulement d'une certaine histoire. C'était aussi une manière pour Augustin de couper court aux accusations des païens qui tenaient les chrétiens comme coupables, pour la chute de Rome en 410. Comme il le dit au début du chapitre 24 :

« si nous appelons heureux certains empereurs chrétiens, ce n'est pas parce qu'ils ont régné plus longtemps, ou laissé après une mort paisible le trône à leur fils, ou dompté les ennemis de l'État ou réussi à prévenir et à réprimer les citoyens rebelles à leur autorité » (V,24, p. 751).

En effet, ce sont là des choses communes aux empereurs païens. Ce qui les distingue en revanche, ce sont bien les vertus chrétiennes : justice, miséricorde, pardon, humilité, crainte de Dieu, autant de qualités dont l'aristocrate païen Volusien se plaindra qu'elles « sont néfastes pour la conduite de l'État »¹⁴. Ce sont autant d'exigences en plus qui ne font qu'accroître la responsabilité de l'empereur et la difficulté de ses devoirs. Et, comme on pouvait s'y attendre, les empereurs sont aussi des hommes à qui il arrive de défaillir. On le voit par exemple au sujet des égarements doctrinaux de l'empereur Constance, sévère contre les païens mais favorable aux ariens, dont fait état Grégoire de Nazianze, même s'il le fait dans le but de l'excuser :

« En effet, s'il a semblé heurter la vraie foi, ce reproche doit être imputé à la partialité et aux opinions hérétiques de ses subordonnés qui, s'emparant d'un esprit simple et d'une foi peu assurée qui ne voyait pas les précipices, le conduisirent où ils voulaient et, sous prétexte de rigueur, firent aboutir son zèle au crime »¹⁵.

The Evolution of Constantine's Religious Policies », *Scripta Classica Israelica* 21 (2002), p. 189-207.

13

J. BOUFFARTIGUE, « Entre Constantin et Théodose. L'image incertaine des empereurs chrétiens chez leur coreligionnaires des IV^e et V^e siècles », *Les Études classiques* 75 (2007), p. 66.

14 G. BARDY, « Introduction générale », *BA* 33, p. 18.

15 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 5,16, *Sources Chrétiennes* 309, p. 325.

Conclusion

Même si nous concédons que les explications d'Augustin ne sont pas toujours convaincantes, elles ont au moins le mérite de se démarquer des logiques habituelles et archaïques, comme : « mon Dieu est plus puissant que ton Dieu » ou bien : « si j'ai réussi c'est parce que Dieu m'a béni ». Ces logiques correspondent à la vision des amis de Job qui est fondamentalement marchande : « je te donne, tu me donnes ». À elle, les chrétiens lui opposent la logique de la Croix, celle selon laquelle « si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (Jn 12,24).

Le fait qu'Augustin distingue la félicité d'en-bas de la félicité d'en-haut, nous montre que l'avènement des empereurs chrétiens ne saurait être synonyme du meilleur des mondes possibles. Lui-même le sait très bien : être chrétien n'est pas une assurance contre les difficultés et les problèmes en tout genre. Or, l'histoire nous l'a assez largement montré, allier foi en Dieu et réussite sur terre, comme le font les tenants de la « théologie de la prospérité », n'est jamais une bonne recette. Pour Augustin, nous sommes les citoyens de la cité d'en haut, et tant que nous sommes sur cette terre, nous ne sommes que de passage. Ce n'est pas parce qu'ils seraient des chrétiens, que les empereurs deviendraient aussitôt des êtres d'exception. Devant Dieu, ils sont soumis aux mêmes préceptes que tous les autres : pratiquer les vertus évangéliques, faire pénitence pour leurs péchés, demeurer dans la vraie foi. Discerner, c'est sans doute le maître mot pour juger de l'authenticité de toute démarche. À ce sujet, la foi des empereurs est plutôt un pari qu'une certitude.

Mihai Iulian DANCA
Augustin de l'Assomption
(Centre Saint Pierre et Saint André – Bucarest)