

Saint Augustin et la religion romaine

Il est indéniable que nous sommes redevables à la *Cité de Dieu* d'une foule de détails relatifs à la religion romaine. On peut même dire que, de Marquardt¹ et Wissowa² jusqu'à Albert Grenier³, Pierre Fabre⁴ ou même Franz Altheim⁵, tous les auteurs qui ont adopté la position dite « traditionnelle » la doivent en partie au fait qu'après avoir extrait des dix premiers livres de la *Cité* les renseignements qu'Augustin tient essentiellement de Varron, ils en ont dressé un catalogue dont la comparaison minutieuse avec d'autres catalogues similaires de source généralement chrétienne⁶ a fourni quelque peu paradoxalement l'essentiel de la vulgate en cette matière⁷.

1. En particulier *Le culte chez les Romains* (traduit par Brissaud d'après la 2^e édition revue par G. Wissowa), Paris, 1884 (2 vol.), t. XII et XIII du *Manuel des Antiquités romaines*.

2. Voir notamment *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 2^e édition, 1912 (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* de I. von Müller-W. Otto, t. V, 4).

3. Celui-ci a développé dans *Les religions étrusque et romaine* (« Mana ». *Introduction à l'Histoire des Religions*, t. III, p. 80-233, Paris, 1948) les idées qu'il avait émises relativement à la religion romaine dans *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art* (*Bibl. de Synthèse historique*, t. XVII), Paris, 1925. A noter, au tome III de « Mana », une abondante bibliographie raisonnée.

4. Peu avant sa mort, Pierre Fabre avait repris et, en plusieurs endroits, rectifié au volume III de l'*Histoire des Religions* (dirigée par M. Brillant et R. Aigrain), Paris, s. d. [1955], p. 292-432, le chapitre qu'il avait donné en 1944 dans l'*Histoire générale des religions* publié chez A. Quillet.

5. Dans *La religion romaine antique*, Paris, 1955, — reproduction de *Römische Religionsgeschichte* dont l'auteur avait, à vingt ans de distance, donné deux éditions — Altheim soutient la thèse selon laquelle Rome devrait à la Grèce l'essentiel de ses idées, particulièrement en matière de religion. Malheureusement, bien loin de renforcer l'argumentation historique, de longues considérations d'allure philosophique en accentuent le caractère inquiétant.

6. Voir en particulier la place que tiennent Tertullien et Arnobe dans l'article que nous signalons à la note suivante.

7. Présentée sous diverses formes et avec quelques variantes, notamment par les auteurs précédemment cités, cette « vulgate » de la religion romaine primitive et les textes qui la fondent apparaissent nettement dans l'article *Indigitamenta* figurant sous la signature de Bouché-Leclercq au tome III, I (p. 468-479) du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg-Saglio-Pottier.

Si l'on met à part la tentative de Georges Dumézil qui s'inspire d'autres considérations et fait appel à d'autres moyens d'investigation⁸, on peut dire qu'en un sens, l'école de Jean Bayet⁹ réagit dans son ensemble contre une théorie de la religion romaine jugée sans appel — et dans son essence même — à travers les concepts d'un encyclopédiste stoïcien de la république finissante, interprétés de surcroît par le dernier grand apologiste chrétien du Bas-Empire. Dans son principe — qui est celui d'une libération — une telle réaction est éminemment saine. Profitant directement à la connaissance de la religion romaine elle-même, elle souligne du même coup l'intérêt qu'il y aurait à apprécier à sa vraie dimension l'idée particulière que saint Augustin pouvait s'en faire.

C'est à ce dernier point de vue, très précis, qu'on voudra bien nous permettre de nous placer ici. Autant en effet nous croyons inutile de revenir sur la contribution augustinienne à la connaissance objective que les modernes voudraient avoir de la religion romaine¹⁰, autant nous considérons qu'il est indispensable à ceux qui s'intéressent au cas particulier d'Augustin d'être en mesure de définir sa position à l'égard du paganisme traditionnel.

Pour être moins prétentieux en apparence, ce propos ne laisse pas de susciter bien des difficultés, ne serait-ce que parce que, sans exclure les textes connus de la *Cité de Dieu*, une telle étude fait nécessairement entrer en ligne de compte toutes sortes de documents épars à travers une œuvre immense. Encore n'est-ce point là le plus difficile !

8. On trouvera dans *l'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949, l'exposé le plus récent et le plus accessible que l'éminent professeur au Collège de France ait donné de la méthode suivie dans ses recherches.

9. On sait en effet que la thèse bien connue sur les *Origines de l'Hercule Romain* a suscité de nombreuses vocations (Voir par exemple le récent ouvrage de R. SCHILLING : *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 178, Paris, 1955). Mais, c'est encore *l'Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris, 334 p.) qui, publiée en 1957 par le directeur de l'École Française de Rome, peut encore le mieux nous donner l'idée de ce qu'il appelle *l'originalité très assurée* (p. 6) ou encore *l'originale création* (p. 279) de la religion romaine.

10. Pour que la chose en vaille la peine, il faudrait précisément renoncer à traiter au départ comme documents objectifs les pièces de ce dossier, tout à la fois polémique et apologétique, que constituent les premiers livres de la *Cité de Dieu*. Non point d'ailleurs qu'il faille à l'inverse accuser Augustin de malhonnêteté systématique : il conviendrait tout simplement de reconnaître ce qui est l'évidence même : la *Cité de Dieu* est un exemple typique de « littérature engagée », et non pas un fichier scientifique mis par son auteur à la disposition des historiens et comparatistes modernes. Il reste qu'un beau travail est à faire qui, à propos de chacune des divinités nommées, s'efforcera d'établir une comparaison minutieuse entre les notations augustinienes et les documents d'autres provenances, notamment les monuments figurés. On s'apercevrait alors sans doute que bon nombre d'historiens de la religion romaine ont pris comme base de leur *reconstruction* ce que saint Augustin avait utilisé et même au besoin transformé pour en faire l'instrument de sa *destruction*. Avant donc que de prétendre aux ressources multiples recélées dans la *Cité de Dieu*, il convient d'avoir mesuré très exactement la partialité qui est celle de saint Augustin à l'égard du paganisme. Comme quoi l'appréciation de la subjectivité est encore un des meilleurs moyens de servir l'objectivité.

La tentation la plus naturelle serait de substituer à une théologie augustinienne du paganisme (varonien) une sorte de panorama pratique du paganisme africain entre les années 390 et 430¹¹. Nous ne nous serions détournés du culte rendu à des *numina* théoriques par des *Romani* « reconstitués » que pour envisager plus commodément et plus concrètement les rapports de l'évêque d'Hippone avec les païens déclarés de son temps, voire avec les chrétiens de son pays dont ce « pasteur d'âmes »¹² ne cessait de regretter les concessions au paganisme¹³.

A l'étude d'une dialectique d'abord conçue en fonction du désastre de 410 et tirant impitoyablement parti des insuffisances notoires d'un polythéisme romain depuis longtemps périmé, nous aurions en somme cru devoir substituer une sorte d'essai anecdotique, essentiellement destiné à rassembler les éléments qui, des lettres aux sermons en passant par telle digression d'un pamphlet ou d'un traité philosophique, préciseraient la figure du pasteur et de l'apôtre affrontant les formes les plus primitives ou les plus élaborées d'un syncrétisme africain mal dissimulé sous une terminologie latine. Dans une telle perspective, il y aurait eu place, le cas échéant, pour une étude chronologique montrant comment les édits impériaux pris à l'encontre des païens entre 392 et 415¹⁴ n'ont fait que renforcer l'évêque dans une position favorable à l'intervention du pouvoir temporel relativement aux affaires religieuses, alors qu'il y avait tout d'abord répugné dans le combat mené simultanément contre le donatisme¹⁵.

En fait, cette analyse qui, de Boissier¹⁶ à Van der Meer¹⁷, s'est traduite en maints tableaux de valeur fort inégale donne très exactement la mesure de l'étude qui manque pour faire le pont entre les deux extrêmes égale-

11. Un essai de cet ordre avait tout naturellement sa place dans un ouvrage comme celui de Van der Meer qui, dans sa première partie, nous donne une excellente présentation des différents éléments composant la population d'Hippone à l'époque de saint Augustin. Voir la note suivante.

12. C'est le titre français : *Saint Augustin pasteur d'âmes* (Colmar-Paris 1955, 2 vol.) du livre capital de F. Van der Meer dont la première édition en hollandais avait été suivie de deux éditions en allemand.

13. Voir par exemple, à la suite du chapitre consacré aux païens par Van der Meer (*op. cit.*, t. I, p. 69-92), *L'héritage du paganisme* (p. 93-138).

14. C'est en effet entre ces deux dates que s'échelonnent, comme en témoigne le Code Théodosien, les décrets principaux portés contre le paganisme par Théodose et ses fils. Encore qu'il y ait eu, à certains moments, hésitations, voire même retours en arrière et que la multiplicité de ces lois témoigne de leur relative inefficacité — tout particulièrement en Afrique —, il n'en est pas moins vrai que les mesures préconisées contre les païens allèrent s'aggravant, passant ainsi de la limitation du culte à son interdiction radicale.

15. Bien que laissant délibérément de côté les incidences temporelles et même politiques de l'action entreprise par saint Augustin contre les ennemis de l'Eglise catholique, nous aurons l'occasion de noter dans la suite que sa polémique contre les païens est inséparable de sa polémique contre les juifs et de sa polémique contre les hérétiques.

16. Plus spécialement dans son ouvrage bien connu sur *La fin du paganisme* (t. II, p. 335-390 et *passim*).

17. Voir les références données plus haut à la note 13.

ment représentés dans l'œuvre augustinienne : d'une part, la dissertation très orientée à laquelle donne lieu la reconstitution théorique d'un paganisme passablement poussiéreux¹⁸, mais se prêtant d'autant mieux à une réfutation du type dialectique ; d'autre part, le témoignage à la fois ferme et nuancé d'une vie passée au contact de païens bien réels, dont les vœux tantôt se tournent vers la luxuriance des génies locaux, tantôt s'adressent, par delà les dieux individualisés de Carthage ou de Rome, à ce *Summus Deus* que les documents épigraphiques aussi bien que les monuments littéraires nous attestent se trouver au centre des préoccupations religieuses à partir du III^e siècle.

Si l'on veut s'en tenir aux cultes — déjà suffisamment hétéroclites — qui, au début du V^e siècle, se couvrent d'un nom latin, on constate bien vite que les documents augustiniens s'échelonnent entre deux limites : d'un côté — et notamment dans la *Cité de Dieu* — celle d'un polythéisme d'autant plus accusé qu'il englobe pêle-mêle, sous des vocables apparemment traditionnels, les *numina* primitifs¹⁹, les dieux du panthéon classique, les êtres divinisés (héros, rois ou empereurs), les divinités abstraites et les démons divers des sectes philosophiques et des religions à mystères, plus ou moins « assimilées » selon le degré d'ancienneté de leur introduction à Rome²⁰ ; d'un autre côté — et notamment dans la correspondance — celle d'un paganisme dont la tendance principale l'oriente sinon vers un monothéisme radical, du moins vers un « hénouthéisme » soumettant un univers rempli de puissances divines à un Dieu suprême, maître des dieux, des hommes et des choses.

Quoi qu'il en soit de l'essence exacte d'un paganisme aux aspects contradictoires et qui n'est finalement guère plus romain qu'il n'est poly-

18. Dans *Les religions orientales dans le paganisme romain* (p. 245), Franz Cumont souligne finement que l'apologétique... a peine à suivre les progrès des doctrines qu'elle combat et que souvent ses coups n'atteignent plus que des morts. Cependant, étant donné qu'Augustin n'était pas homme à répondre à « l'événement » de 410 par une critique religieuse relevant d'une cuistrerie toute gratuite, il conviendrait peut-être de nuancer. Autant on peut être certain que, à cette époque, les déités futiles et falotes des vieilles litanies pontificales ne vivaient plus que dans les livres des antiquaires, autant il nous semble exagéré de prétendre que les dieux et les héros de la mythologie n'avaient plus qu'une existence littéraire. En effet, encore que le sentiment religieux des peuples ne se mesure pas nécessairement au nombre et à la somptuosité des temples, il reste que toutes les restaurations du IV^e siècle ne se situent pas uniquement dans le cadre de la politique de Julien.

19. Loin de nous la pensée de prendre ici parti dans la querelle, toujours vive, concernant ce que G. Dumézil appelle les hypothèses manaiques et prodéistiques (*op. cit.*, p. 95). Admettant cependant avec cet auteur qu'on a d'autant plus abusé de cette notion de *numen* qu'on s'est, en général, bien gardé de lui reconnaître le droit à un sens défini, nous n'emploierons désormais ce terme que dans le sens où il interviendra sous la plume même d'Augustin (Cf. *infra*, p. 209 et n. 103).

20. A cet égard et sans qu'il faille y voir une contradiction avec nos réserves de la note 18, P. Fabre a tout à fait raison d'écrire (*op. cit.*, p. 409) que, *sauf pour des archéologues avertis comme Varron, les cultes primitifs des premiers temps de Rome, dans la mesure où on les connaissait, ne se distinguaient pas nettement de ceux qui s'étaient introduits bien postérieurement.*

théiste²¹, il est sûr qu'Augustin adopte à l'égard des *idola* et des *idolorum cultores* une attitude qui, bien plus complexe et cependant bien plus cohérente qu'on ne l'a cru en général, mérite amplement d'être étudiée pour elle-même. Qu'on veuille bien nous excuser si les dimensions qui nous sont imposées nous contraignent aux raccourcissements et aux durcissements d'une esquisse.

LE PARADOXE FONDAMENTAL

Le problème étant ainsi posé, on se heurte dès le départ à une sorte d'*ambivalence* qui, pour ne point surprendre celui qui est quelque peu familiarisé avec l'augustinisme fondamental²², ne laisse pas de l'embarrasser au seuil de sa recherche. Selon qu'on aborde le sujet par un biais ou par un autre, on est tenté de lui accorder une importance exceptionnelle ou, tout à l'opposé, de le considérer comme tellement marginal qu'on douterait presque de sa réalité objective.

Lorsque l'on consulte l'index²³ de l'œuvre augustinienne établi par Possidius, disciple et ami de l'évêque d'Hippone, on constate en effet que la première des dix rubriques s'intitule *Contra Paganos*²⁴ et qu'elle compte un nombre respectable de numéros : une cinquantaine environ, parmi lesquels des ouvrages aussi importants que le *De consensu Evangelistarum* et, bien entendu, le *De Civitate Dei*.

Cependant, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit bien vite que cette masse de titres ne saurait faire illusion. Outre que Possidius a compris dans les œuvres dirigées contre les *païens* celles qui visent les Juifs et celles qui concernent les astrologues (*mathematici*), il a compté séparément une douzaine de lettres, à peu près autant de sermons et un peu plus de « questions » tirées d'un ouvrage qui en compte quatre vingt trois²⁵ — ce qui ramène à moins d'une dizaine le nombre des ouvrages proprement dits figurant dans cette nomenclature. Si l'on note que les cinq traités qui

21. On s'en convaincra en relisant, s'il en est besoin, *La réaction païenne* de P. DE LABRIOLLE.

22. Se reporter par exemple à H. I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal-Paris, 1950.

23. L'édition critique de l'*Indiculus Possidii* (lequel figure dans la *Patrologie latine* au t. XI, VI, col. 5 et suiv.) a été publiée par Dom Wilmart au tome II de *Miscellanea Agostiniana*, Rome, 1931, p. 149-233. Cf. *infra*, n. 142, *in fine*.

24. Ce qui — est-il besoin de le noter ? — déborde nettement la question posée, mais confirme du même coup que les auteurs chrétiens n'ont jamais envisagé la religion romaine comme un problème indépendant.

25. Il s'agit du *De diversis quaestionibus LXXXIII*, P.L., XI, 11-100.

sont signalés en tête de la liste *De Academicis*²⁶, *De Ordine*, *De utilitate credendi*, *De uera religione*, *De anima immortalitate*, concernent beaucoup plus la philosophie (païenne) que la religion (romaine), on voit qu'outre l'ouvrage sur la concordance des Évangiles (principalement le premier livre) et la *Cité de Dieu* (surtout la première partie), il ne reste, concernant le problème précisément étudié, que le bref traité sur le pouvoir de divination des démons²⁷ et l'exposition des six questions contre les païens²⁸, cette dernière œuvre n'étant d'ailleurs qu'une lettre assez développée²⁹.

Mais il y a beaucoup plus probant que l'inhumaine aridité des statistiques. Dans un opuscule relatif aux divinités païennes et à leur culte étudiés dans les œuvres de saint Augustin autres que la *Cité de Dieu*³⁰, une religieuse américaine a noté naguère, non sans quelque désappointement, qu'en somme la récolte est peu abondante, qu'on trouve peu de détails précis et que, quantitativement nombreuses, les allusions ou les références augustinienes aux cultes païens sont formulées en termes généraux, toujours de façon incidente, et dans l'unique but d'illustrer ou de réfuter³¹.

Cherchant une explication à cette sorte d'indigence, Sister M. D. Madden n'hésite pas à transformer le mystère en principe de déduction, et soutient que, le paganisme étant familier à ses contemporains, Augustin devait penser qu'il n'était pas bien nécessaire d'en préciser les rites ou les sacerdoce³².

26. Ouvrage en général désigné aujourd'hui sous le nom de *Contra Academicos*, encore qu'au début des *Retractationes* (I, 1, C.S.E.L., t. XXXVI, p. 11, l. 6-7), Augustin admette aussi bien l'un et l'autre titre.

27. *De divinatione daemonum*, C.S.E.L., t. XLI, p. 599-618.

28. Titre donné dans les *Retractationes* (II, XXXI) : *Sex quaestiones contra paganos expositae*.

29. La lettre 102, qui répond à une demande de Deogratias, le même sans doute que le diacre de Carthage qui demanda à Augustin des conseils sur la catéchèse et obtint en réponse le *De Catechizandis Rudibus*. Il n'est sans doute pas fortuit que le *De divinatione daemonum* et les *Sex quaestiones contra paganos* soient indiqués à la suite dans les *Retractationes*, ce qui semblerait indiquer que c'est entre 406-408, — c'est-à-dire au moment où, encouragée par une législation qui n'a jamais été si rigoureuse, la lutte contre les païens atteint en Afrique son paroxysme — que saint Augustin est plus spécialement amené à préciser, sinon à systématiser sa position. Autre preuve complémentaire : c'est aussi de la même période qu'il faut dater certaines des lettres (numérotées de XC à CIV) se rattachant au dossier contre les païens et plus particulièrement la correspondance avec Nectarius relative aux incidents sanglants survenus à Calame.

30. Sister Mary Daniel MADDEN : *The Pagan Divinities and their Worship as depicted in the Works of Saint Augustine exclusive of the City of God*, Washington, 1930. Constituant le 24^e volume de la collection des *Patristic studies*, cette dissertation est bien dans la ligne des thèses de la *Catholic university of America*. Catalogue scrupuleux supposant une énorme lecture et une profonde connaissance des indices augustinienes, ce travail est précieux si on l'utilise comme tel. Si on cherche au contraire le principe intérieur et vivant qui a pu inspirer à Augustin ces réflexions sur le paganisme disséminées à travers son œuvre, on est déçu. Sister M. D. Madden ne s'est pas plus posé ce problème qu'Augustin ne s'est sans doute posé celui auquel Sister Madden a voulu innocemment le forcer à répondre.

31. *Op. cit.*, p. 86, 108, 128.

32. *Op. cit.*, p. 86 et 128.

L'explication n'est qu'à moitié convaincante. Il est arrivé en effet bien souvent à Augustin — et spécialement dans ses lettres — de revenir longuement sur les détails concrets d'événements pourtant parfaitement connus. S'il faut un exemple, l'affaire donatiste apporte l'assurance que l'ancien rhéteur craint bien plus d'être imprécis que d'être fastidieux.

Certes, même dans ce dernier cas, nous restons souvent sur notre soif, constatant une fois de plus que les anciens éprouvaient quelque pudeur à s'étendre sur ces *realia* qui seraient pourtant si précieux pour notre connaissance de l'antiquité. A preuve que, malgré l'importante série des sermons augustinien qui nous sont parvenus, nous en sommes réduits à guère plus que des généralités³³ en ce qui concerne la liturgie en vigueur à Hippone à la fin du IV^e siècle.

Il n'en est pas moins vrai que, sans même qu'il dût pour cela considérer comme indispensable de s'étendre sur les aspects *concrets* du paganisme de son temps, Augustin, qui a tant écrit, aurait pu concevoir un ouvrage spécialement composé *contre les gentils*, l'argument de M. D. Madden pouvant très exactement se retourner et la pratique courante du paganisme devenant pour notre infatigable évêque une raison bien suffisante d'agir, donc d'écrire contre cette erreur.

J'admets encore qu'Augustin venait en un sens trop tôt ou trop tard, le néo-paganisme n'ayant pas suffisamment progressé pour pouvoir mériter une réponse du type de celle que devait faire le docteur angélique et l'ancien paganisme n'étant plus assez virulent pour qu'il fût nécessaire de refaire, après celui d'Arnobé, un *Adversus Nationes*. Sans le drame de 410, cet auteur d'*œuvres de circonstances* qui a nom Augustin aurait-il jamais pensé consacrer à cette question le tiers d'un ouvrage (sur quatre-vingt treize) et moins de dix livres sur deux cent trente deux que compte son œuvre ? Telle est bien la question qu'on est en droit de se poser et encore s'aperçoit-on dans les premières pages de la *Cité* qu'il s'agit bien plus de tranquilliser les chrétiens que de combattre les païens, la référence au paganisme devant servir essentiellement de repoussoir au christianisme !

Le fait est donc qu'à part de multiples allusions vagues disséminées un peu partout³⁴ et compte tenu de cet arsenal d'*exemples* restreints qui, au début de la *Cité de Dieu*, peut faire illusion tant qu'on ne s'est pas aperçu que ce sont toujours les mêmes qui sont repris pour être lancés à la tête des païens et de leurs dieux, l'œuvre augustinienne — pourtant si vaste dans ses dimensions et si universelle dans son intérêt — se présente

33. Des généralités ou, à l'inverse, des détails isolés — qui ont d'ailleurs leur prix — et qu'on trouve commodément rassemblés dans J. H. Srawley, *The early history of the liturgy*, 2^e édit., Cambridge, 1949, p. 132-146.

34. Et plus particulièrement dans les *Lettres*, les *Sermons* et les *Enarrationes in Psalmos*, la plupart des textes intéressants se trouvant d'ailleurs reproduits dans l'ouvrage de M. D. Madden.

comme si, prise en elle-même, la question du paganisme, et, plus précisément, la question de la religion romaine ne l'avait guère intéressé.

On conviendra enfin que la chose est d'autant plus étonnante qu'Augustin aurait pu avoir des raisons bien personnelles de *se souvenir* du paganisme : né d'un père païen, n'attendit-il pas lui-même trente-trois ans avant de recevoir le baptême du Christ ?

Qu'on n'aille pas s'aviser de trouver précisément là comme une raison indirecte de cette sorte d'attitude qu'il observe habituellement à l'égard du paganisme considéré en lui-même. Rien ne saurait être plus éloigné de la mentalité d'Augustin que l'idée de taire ce qu'il a été, surtout lorsqu'il se reproche d'avoir été tel. L'auteur des *Confessions*, le directeur de conscience qui se révèle dans ses lettres, le pasteur qui se livre dans ses sermons, et, de façon générale, Augustin dans tous les épisodes de sa vie a-t-il fait autre chose que de confesser son indignité personnelle et la grandeur de Dieu ? N'est-il point paradoxal que, se racontant à Dieu et aux hommes, soulignant ses erreurs tant intellectuelles que morales, s'étendant longuement sur son cheminement intérieur, il néglige de nous révéler ce qu'a pu être son paganisme ?

Une courte allusion à *Jupiter tonnant et adultère* à propos d'un passage de *l'Eunuque*³⁵, un mot sur Junon telle que la dépeint Virgile³⁶, une référence à Vénus, Saturne et Mars mise sur le compte des astrologues³⁷, voilà en substance à quoi se ramène la très indirecte « confession païenne » que nous trouvons dans son journal spirituel³⁸. Il est vrai que la *Cité de Dieu* fait état d'une expérience plus prochaine (« quand j'étais jeune homme, j'assistais moi aussi à ces spectacles dérisoires et sacrilèges³⁹... ») : encore convient-il de signaler qu'il s'agit là d'un culte beaucoup plus oriental ou tout au moins beaucoup plus africain que romain, celui d'Astarté-Tanit-Caelestis confondue par surcroît, semble-t-il, avec Cybèle ou, plus exactement, avec la Magna Mater de Phrygie. Et, en fin de compte, tout ce que nous réussissons à savoir se ramène à peu de choses, mis à part l'aspect éminemment obscène d'exhibitions rassemblant, sous les yeux d'un public appartenant aux deux sexes, des histrions et des prêtres châtrés⁴⁰.

35. *Confessions*, I, XVI, 26, C.S.E.L., t. XXXIII, I, p. 23, l. 12-22, p. 24, l. 1-9.

36. *Ibid.*, I, XVII, 27, p. 24, l. 13-15.

37. *Ibid.*, IV, III, 4, p. 66, l. 10-12.

38. A fortiori ne trouvons-nous rien de bien personnel dans les comptes rendus des *Dialogues Philosophiques* qui se sont déroulés entre la conversion et le baptême. Les références au paganisme y sont en général de pure forme, consistant essentiellement en une qualification littéraire — d'ailleurs bien vite rectifiée — de quelque opération naturelle traditionnellement imputée à tel dieu (par exemple Apollon dans *De Ordine* I, IV, 10, C.S.E.L., t. LXIII, p. 128, l. 11-15), ou encore en une anecdote mettant en scène un païen (par exemple le devin Albicerius dans *Contra Academicos* I, VI, 17-18, C.S.E.L., t. LXIII, p. 16-17).

39. *Cité de Dieu*, II, IV, C.S.E.L., t. XI, I, p. 63, l. 21-22.

40. *Ibid.*, II, IV, p. 63, l. 21-26, p. 64, l. 1-19 ; II, XXVI, p. 103, l. 25-28, p. 104, l. 1-22 ; VII, XXVI, p. 339-340.

En bref, il est évident que, lorsqu'on parle de la « période païenne » d'Augustin, il faut entendre cette expression dans un sens purement négatif : élevé dans une cité qui ignorait le problème de l'école confessionnelle, Augustin se révélait objectivement païen dans l'exacte mesure où, étant inscrit sur le registre des catéchumènes⁴¹, il ne se décidait pas à demander le baptême⁴². Mais les raisons qu'il avait de rester dans l'expectative ne tenaient nullement au fait qu'il aurait pu être plus ou moins étroitement retenu par le service de quelque divinité païenne⁴³.

On peut même dire en un sens que, du point de vue religieux⁴⁴, la « période païenne » de la vie d'Augustin ne prit un sens positif que par son adhésion au manichéisme, ce que confirme d'ailleurs la polémique soutenue plus tard par l'évêque d'Hippone contre ses anciens compagnons accusés maintes fois⁴⁵ d'être *plus mauvais que les païens*.

Et si, parmi les dernières résistances qu'éprouve Augustin à la veille de la scène fameuse où, à Milan, il entendit l'appel mystérieux, le fils de Monique signale bien la voix des vieilles ambitions et des anciennes voluptés, il n'apparaît point dans ce débat intérieur *entre soi et soi*⁴⁶ d'autres figures allégoriques que celle de Continence l'engageant à suivre la droite voie qui a déjà fait le bonheur de ses nombreux enfants⁴⁷. En ce moment décisif, aucun dieu du panthéon romain ne meurt en Augustin pour la bonne raison, que, dans le vide de son âme, aucun dieu païen n'avait jamais vécu.

41. *Confessions*, V, XIV, 25, C.S.E.L., t. XXXIII, I, p. 112, l. 18-20.

42. Nous n'envisageons bien entendu que la « période adulte » et pouvons négliger ici la demande qu'il avait formulée étant enfant (*cum adhuc puer essem*) au cours d'une maladie qui parut mettre ses jours en danger. Cf. *Conf.*, I, XI, 17, C.S.E.L., t. XXXIII, I, p. 15, l. 16-21.

43. « J'attendais, écrit-il, que quelque certitude m'éclairât sur le chemin où diriger ma course ». (Cf. *supra*, n. 41). Il convient enfin de tenir le plus grand compte d'un texte dont l'importance semble avoir échappé à ceux qui ont tendance à majorer la part du néo-platonisme dans la « conversion » d'Augustin. C'est le passage des *Confessions* où il décrit ainsi son état d'esprit au moment où, à peine détaché des illusions du manichéisme et de l'astrologie, il n'a pas encore lu les *Platonicorum libri* : « *Stabiliter tamen haerebat in corde me in catholica ecclesia fides Christi tui, domini et salvatoris nostri, in multis quidem adhuc informis et praeter doctrinae normam fluitans, sed tamen non eam relinquebat animus, immo in dies magis magisque inbibebat* » (*Conf.*, VII, V, 7, C.S.E.L., t. XXXIII, I, p. 148, l. 4-8).

44. Par opposition au point de vue culturel, la mythologie jouant à cette époque un rôle éducatif analogue au rôle littéraire du « merveilleux » au XVII^e siècle.

45. Notamment tout au long du *Contra Faustum manichaeum* : en particulier XX, IX, C.S.E.L., t. XXV, I, p. 544, l. 12-13 ; « Vos paganis dicimus deteriores... » ; XX, X, *ibid.*, p. 546, l. 24-25 : « ...Longius a vobis quam a paganis forte distamus... », etc.

46. *Conf.*, VIII, X, 22, C.S.E.L., t. XXXIII, I, p. 189, l. 8.

47. *Conf.*, VIII, XI, 26-27, p. 192-193.

UNE RELIGION FABULEUSE

On comprend alors sans peine que le « converti⁴⁸ » devenu moins laïc, puis prêtre et bientôt évêque n'ait jamais pris bien au sérieux la religion romaine en tant que telle. Qu'on s'en soit ou non suffisamment avisé, les *Confessions* ouvrent directement ici sur la *Cité de Dieu*, en deçà et par delà l'événement de 410.

Augustin a pu longtemps être retenu par les aspects ascétiques et même mystériques du manichéisme. Il a bien pu s'intéresser simultanément à l'astrologie⁴⁹ et croire quelque temps que la philosophie platonicienne et surtout néo-platonicienne suffirait à combler son exigence d'absolu. On est même en droit d'affirmer⁵⁰ que cette dernière illusion a pu être chez lui d'autant plus forte qu'il trouvait chez ces philosophes appelés païens une bonne part de ce à quoi il aspirait en effet et que seul, sans qu'il le sût encore, le christianisme devait lui apporter bien plus complètement qu'il ne l'eût espéré. Ce qui, en tout cas, est absolument certain, c'est que les dieux des Romains n'ont jamais compté aux yeux de ce berbère⁵¹. D'autant moins disposé à l'assimilation qu'il était plus pétri de culture latine, et tout autant sous l'effet des réserves que sous l'effet de l'admiration qu'il a toujours simultanément éprouvée à l'égard de Rome, cet africain n'est jamais parvenu à avoir de la considération pour cette

48. On voit désormais quel sens donner à ce mot et quel contresens il s'agit d'éviter. Si Augustin avant son baptême pouvait être qualifié de païen, c'est en somme de la même manière que ceux de nos contemporains qui, « ne fréquentant pas l'église », ne rendent pas pour autant un culte à la triade capitoline !

49. *Conf.* IV, III, 4, C.S.E.L., t. XXXIII, 1, p. 66, l. 1-4. A noter qu'en dépit d'un *ideoque*, d'ailleurs assez lâche, ce texte présente cet intérêt pour l'astrologie (*consulere non desistebam*) comme antérieur à l'adhésion au manichéisme. Cependant, après s'être renforcés l'un l'autre et comme confondus en l'âme d'Augustin (cf. *Conf.*, V, III, 3, C.S.E.L., t. XXXIII, 1, p. 91, l. 4-13, où l'orgueilleuse curiosité qui consiste à compter les étoiles et à explorer la route des astres est mise sur le compte du manichéisme), les deux courants se contrarient par la suite et c'est finalement la *ratio per numeros et ordinem temporum et visibiles attestations siderum* (*ibid.*, V, III, 6, p. 93, l. 11-12) qui révélera par contre-coup à Augustin le verbalisme délirant du manichéisme. Mais, vainqueur d'un pseudo-rationalisme philosophique, ce rationalisme pseudomathématique sera à son tour abandonné, quand la sagacité de Vindicianus (*Conf.*, IV, III, 5-6, p. 66-68), les hésitations de Nebridius et les connaissances techniques de Firminus (*Conf.*, VII, VI, 8-10, p. 148-152), persuaderont Augustin que les réussites sporadiques de l'astrologie sont fondées non arte, sed sorte (*Conf.*, VII, VI, 10, p. 151, l. 21, que confirme *Conf.*, IV, III, 6, p. 68, l. 14).

50. Il suffit pour cela de lire la deuxième partie du livre VII des *Confessions* à partir du chapitre IX.

51. Encore que je sois presque entièrement d'accord avec F.-G. Maier, *Augustin und das antike Rom* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39), Stuttgart-Cologne [1955], 221 p. — lequel fonde son interprétation systématique d'Augustin critique résolu de Rome (*op. cit.*, p. 13) sur les positions doctrinales du penseur radicalement chrétien (*radikal christlicher Haltung*) (*ibid.*, p. 144, n. 94) et non sur une psychologie qui relèverait d'un patriotisme africain (*ibid.*, p. 207, n. 3). Cf. *infra*, p. 220, n. 175.

foule innombrable de dieux qui, lorsqu'ils n'étaient pas minuscules — et, partant, inefficaces — croyaient devoir se conduire plus mal que le plus petit d'entre les vrais Romains⁵².

On connaît le tableau ou plutôt l'horrible fresque sans cesse retouchée et surchargée tout au long des dix premiers livres de la *Cité de Dieu*.

Ici, c'est, au hasard des mystères de la théogonie, la posture de Jupiter, de Saturne ou de Janus qu'il s'agit de rendre plus odieuse, plus grotesque ou plus énigmatique⁵³. Là, c'est la masse grouillante du menu peuple des *numina* qu'on prétend inventorier afin d'en mieux faire ressortir le caractère inextricable⁵⁴, génies de la génération ou de la végétation, auxiliaires de la maison ou de la guerre, vertus abstraites ou vices honteusement concrets.

Ignorant en effet ce style onctueux qu'on a souvent pu qualifier d'ecclésiastique, le grand évêque ne recule point devant le détail grivois s'il a quelque chance de ruiner dans l'esprit des descendants de Caton ces dieux dévoyés qui, prompts à l'adultère et candidats permanents aux infortunes conjugales, sont astreints par surcroît à partager les responsabilités olympiennes avec ceux qui ont osé partager la couche de leur conjoint légitime⁵⁵.

Cependant le détail scabreux a essentiellement pour Augustin l'intérêt d'*illustrer* un principe de critique religieuse qui, considéré par lui comme fondamental, pourrait ainsi s'énoncer : *la critique du polythéisme est inséparable de la critique de la mythologie et réciproquement*. C'est un peu en somme comme si, pour saper les bases du paganisme, Augustin s'était plu à multiplier les insinuations sacrilèges contre une imagerie volontairement confondue avec l'essence même d'une religion qui — surtout à cette

52. A fortiori les dieux romains — même les plus importants — paraissent-ils misérables à côté des grands Romains comme Régulus, Scipion Nasica ou Caton d'Utique. On sait en effet que, sous le pinceau d'Augustin, les dieux de Rome forment un tableau d'autant plus noir qu'ils sont systématiquement opposés aux grandes figures de l'histoire romaine de façon que la comparaison tourne toujours au désavantage des premiers.

53. Voir par exemple *Cité de Dieu*, IV, VIII-XI, C.S.E.L., t. XL, 1, p. 171-180 et VII, IX-XI, p. 314-319.

54. C'est afin de faire ressortir ce caractère qu'ont été composés — en faisant appel au procédé apparemment ingénu de l'accumulation, que ce soit celle des noms propres aux sens souvent fort voisins, ou d'adjectifs substantivés pourvus d'une majuscule — les chapitres qui ont été le plus utilisés par les spécialistes modernes des *indigitamenta* (cf. *supra*, p. 187 et n. 7) et particulièrement, dans la *Cité de Dieu*, les chapitres VIII, XVI, XXI, XXIV et XXXIV du livre IV (C.S.E.L., t. XL, 1, p. 171-173, 183, 188-190, 194-195, 207-209) et le chapitre IX du livre VI (*ibid.*, p. 289-294).

55. Cf., entre autres passages, *De utilitate ieiunii*, VII, 9, P.L., XL, 711-712 : « Vulcain et Mars se détestent : c'est la cause de Vulcain qui est juste, mais où donc trouver un juge qui veuille l'entendre : le malheureux ! Il a sur le cœur l'adultère de sa femme : néanmoins il n'ose interdire à ses fidèles l'accès du temple de Mars, et ceux-ci vénèrent aussi bien l'un que l'autre. S'ils imitaient les dieux, il y aurait entre eux aussi quelque chicane. Ils vont du temple de Mars au temple de Vulcain : quelle indignité ! Il n'empêche qu'on ne craint point la colère du mari quand on vient le trouver en sortant du temple de Mars, qui est pourtant l'amant... »

époque tardive — était incapable de résister à des slogans du type : « dieux de l'histoire ou des histoires, histoires de dieux ou dieux à histoires, tout ça... c'est des histoires ! ».

Autrement dit, les louables efforts faits par les savants modernes pour distinguer les différentes strates de la religion romaine auraient laissé notre polémiste parfaitement indifférent⁵⁶, son propos étant tout autre. Peu lui importe en effet que, d'un point de vue scientifique⁵⁷, la répartition des fonctions au sein du conseil des *dii selecti* ne se pose pas dans les termes du livre VII de la *Cité de Dieu* où il prétend, à la suite de Varron, dégager ces dieux « hors-concours » de la populace divine précédemment passée en revue. Augustin ne s'intéresse qu'au terminus ultime d'une chronologie consacrant le triomphe du syncrétisme, ce qui lui donne tout loisir pour souligner les remplois ou les contradictions.

Si donc les dieux se conduisent mal, c'est aussi parce qu'ils sont trop nombreux et ils sont trop nombreux parce qu'ils viennent de partout et que, comme ils viennent de partout, il s'élève entre eux des querelles de frontières : ainsi, tandis que les uns ont trop à faire, d'autres sont de véritables dieux fainéants : absents précisément quand on aurait besoin d'eux⁵⁸, ils laissent la cité à la merci de ces catastrophes qui, bien avant 410, n'ont cessé de s'abattre sur Rome tout au long de son histoire.

Et d'ailleurs, pourquoi s'étonner de cette suite de guerres et de révolutions, s'écrie Augustin, trop heureux de pouvoir se prévaloir de la version traditionnelle concernant la naissance de Rome ? Oui, pourquoi s'en étonner quand on pense que non seulement les Romains n'ont pas su choisir la vraie religion⁵⁹, mais qu'ils ont précisément cru bon de choisir pour les protéger des dieux vaincus, des dieux fugitifs, des dieux qui n'avaient pas su sauver Troie⁶⁰ ?

56. Encore que, malgré son ignorance des indo-européens, l'aisance avec laquelle Augustin circule à travers les légendes, en repère les interférences, en soupçonne les parentés, suggère qu'il aurait pu, en d'autres temps et en d'autres circonstances, être un remarquable comparatiste en matière d'histoire des religions.

57. Il convient cependant de se garder ici de l'anachronisme qui consisterait à tenir rigueur à Augustin de ne pas s'être placé dans les perspectives qui sont les nôtres lorsque nous avons suffisamment de recul à l'égard de certains objets. On chercherait en vain à cette époque un auteur qui, dans sa façon d'attaquer ou même de défendre le paganisme, ne s'inspirerait pas de méthodes tout à fait analogues à celles qu'emploie l'auteur de la *Cité de Dieu*. Il ne faudrait pas, à l'inverse, se laisser trop impressionner par la façon apparemment objective dont Augustin accuse Tertullien d'exagérer, mais ne manque pas l'occasion de rappeler sa terrible boutade de l'*Ad Nationes* (II, IX) : « Si l'on choisit des dieux comme des oignons, c'est donc que tous les autres sont jugés ne rien valoir » (Cf. *Cité de Dieu*, VII, I, C.S.E.L., t. XI, 1, p. 301, l. 13-14).

58. Qu'on veuille se reporter, à ce propos, à la longue litanie des *ubi erant (illi dii)* qui, ponctuant le chapitre XVII du livre III de la *Cité de Dieu* (*ibid.*, p. 137-139) résume tout entier ce livre en résumant du même coup toute l'histoire de Rome, du moins l'histoire de Rome telle que se la représente Augustin.

59. *Cité de Dieu*, II, XXIX, *ibid.*, p. 107, l. 7-8.

60. *Ibid.*, I, III, p. 7-9. On voit comment du même coup Augustin dénie aux Romains toute originalité en matière religieuse. Il n'hésite pas à écrire : « Les dieux romains eux-mêmes furent pour commencer des dieux troyens » (*Sermo* LXXXI, 9, P.L., XXXVIII, 505). Comme nous

Pareil coup de grâce porté à l'orgueil romain ne vaut pas seulement par l'effet psychologique. Il n'en produirait même aucun ou resterait limité à l'ordre de la rhétorique s'il n'était l'indice qu'à travers tout le débat, Augustin s'est assuré des appuis chez l'adversaire. Ils ont nom Varron, Cicéron ou Sénèque, Evhémère, Apulée ou Platon. Comme jadis le fameux cheval qui avait trompé les dieux de leurs lointains ancêtres, Augustin a réussi, lui-aussi, à se glisser à l'intérieur du dispositif religieux de la Rome païenne.

En effet, que l'origine en soit Posidonius ou Antiochus d'Ascalon et que la formulation la plus adéquate ait été mise au point par Scaevola ou par Varron⁶¹, il n'empêche que, bien avant l'époque d'Augustin, la tripartition théologique cataloguée dans les *Antiquités humaines et divines* et communément admise par les penseurs païens, latins ou grecs, ne manque pas d'avoir été plus d'une fois exploitée à leur avantage par les apologistes chrétiens⁶². Cependant, sans renoncer à utiliser dans un sens *hénothéiste* les vues stoïciennes sur la *théologie naturelle* — celle qui relève des philosophes — Augustin tire à lui le témoignage de Varron et en déduit que la *théologie civile* — celle de la cité, des citoyens, des prêtres, et plus généralement des peuples — se ramène en somme à la *théologie mythique* — encore appelée « *fabulaire* » ou *fabuleuse* — qui est celle de la poésie et du théâtre et dont l'immoralité est bien connue⁶³.

Dans un monde où les spectacles et les *ludi*⁶⁴ — plus florissants que jamais — sont les derniers vestiges du vieil édifice païen, l'habile dialecticien qu'est Augustin a évidemment beau jeu pour rejeter sur la cité la responsabilité de la honte qui s'attache à la vogue des histrions. Il sait bien qu'à la limite il n'est point d'échappatoire ni de justification possible pour aucune des trois branches d'un même paganisme. Aussi, après avoir résumé à sa manière l'ouvrage de Varron, s'adresse-t-il à son auteur en ces termes : « Tu dis que les dieux de la fable sont propres au théâtre, les dieux de la nature au monde, les dieux civils à la cité ; mais comment oublier que le monde est une œuvre divine, les cités et les théâtres des œuvres humaines, que les dieux dont on rit au théâtre sont ceux-là même qu'on adore dans les temples, et que ceux auxquels vous offrez des jeux ne sont pas différents de ceux auxquels vous adressez

le disions en commençant et comme nous aurons l'occasion de le redire au sujet de son exégèse scripturaire, Augustin ne traite donc jamais de la religion romaine en tant que telle, mais seulement comme s'inscrivant dans le mouvement général du paganisme.

61. Voir à ce sujet le résumé d'une communication de P. Boyancé à la Société des Études Latines (*Revue des Études Latines*, t. XXXI, 1953, p. 39-40).

62. Cf. G. QUISPEL, *Anima naturaliter christiana*, *La'omus*, t. X, 1951, p. 163-169.

63. *Cité de Dieu*, VI, V, C.S.E.L., t. XI, 1, p. 278-280.

64. On pourra relire à ce propos le très joli développement d'Albert Grenier sur le jeu dans *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, p. 471 sq.

des victimes ?⁶⁵ ». Le mouvement est ici fort symptomatique : Augustin a oublié en cours de route qu'il feignait de parler à Varron : ce qui lui importe, ce sont les hommes vivants qui croient encore aux dieux.

Car, pour aussi fabuleuse que soit la religion romaine, elle n'a cessé, depuis des siècles, de faire des victimes. Même si, à l'aube du ^v^e siècle, elle a beaucoup moins de fidèles que jadis, c'est encore au fait que les peuples et les princes, devenus chrétiens, l'ont abandonnée qu'on attribue le triomphe des barbares sur la capitale du monde.

C'est donc la preuve que, si incapable soit-il de pouvoir réellement retourner les masses en sa faveur, si indifférent qu'il ait pu laisser un homme comme Augustin, le paganisme garde encore ça et là et spécialement à Rome⁶⁶ des sympathies assez profondes pour être encore en mesure de perdre bien des âmes.

Et c'est pourquoi notre héros qui, s'il s'est beaucoup battu, n'a jamais eu de goût pour combattre les fantômes, ne considère pas qu'il suffise d'avoir ridiculisé tous les dieux, qu'ils soient ouraniens ou chthoniens. D'après lui, il faut avant tout s'armer contre les dieux. Car si les hommes ont pu être si longtemps victimes d'une religion erronée, n'est-ce pas la preuve même que, pour être faux⁶⁷, les dieux du paganisme n'en sont pas moins des dieux ?

DES IDOLES, DES DÉMONS ET DES HOMMES

A tout le moins s'agit-il de dieux mauvais, mais qui existent.

Il y a, dans cette reconnaissance d'une réalité maligne, quelque chose qui, bien souvent, étonne ceux qui ne sont pas très familiarisés avec l'apologétique chrétienne d'époque patristique. Et il faut avouer que, dans le cas précis, ils ont quelque excuse, car, entre bien d'autres démonologies

65. *Cité de Dieu*, VI, VI, C.S.E.L., t. XI, 1, p. 281, l. 13-18 (traduction Perret au tome II de l'édition Garnier).

66. Que ce soit sous une forme traditionnelle du type de celle qui, sous l'impulsion de Symmaque et de ses amis, avait donné lieu à l'affaire de l'autel de la Victoire, que ce soit sous une forme plus syncrétiste comme en témoigne un texte des *Confessions* (VIII, II, 3, C.S.E.L., t. XXXIII, 1, p. 172, l. 2) relatif à l'enthousiasme qu'à l'époque de la conversion de Victorinus presque toute la noblesse romaine manifestait à l'égard des divinités orientales, notamment égyptiennes.

67. L'épithète *falsi* est — avec *multi* qui lui est souvent associée — celle qu'on trouve le plus souvent dans l'œuvre d'Augustin pour qualifier les *dii* du paganisme. On aurait d'autant plus tort d'interpréter ce terme dans le sens d'un jugement de réalité (ou plutôt de non-réalité) qu'on ne voit pas comment dans ce cas ces mêmes *dii* pourraient se manifester positivement comme *fallaces*, entraînant ainsi les hommes dans leurs propres erreurs (voir par exemple la liaison des deux notions dans *De consensu Evangelistarum*, I, XXV, 38, C.S.E.L., t. XLIII, p. 37, l. 23).

qui ne sont pas simples⁶⁸, l'augustinienne est une des plus difficiles à cerner — à croire que, dans son désir de dépister les démons partout où ils se trouvent et souvent même se cachent, Augustin se soit laissé quelquefois abuser par la crainte qui le tenaille de les voir se métamorphoser et échapper ainsi à sa poursuite. D'où, bien souvent, une certaine impression de flottement, voire même de contradiction interne, lorsqu'on s'avise de faire quelques rapprochements occasionnels. En fait, lorsqu'on veut bien prêter quelque attention aux raisons de cette incertitude apparente, on s'aperçoit vite que, plus que d'une incohérence foncière, elle résulte de la diversité des personnes et des objectifs visés par Augustin dans les passages considérés.

Lorsqu'il veut en effet obtenir à tout prix un résultat pratique, ce résultat étant de détourner définitivement du panthéon syncrétiste des hommes sur lesquels la théologie naturelle a encore quelque prise, Augustin adopte une position catégorique et qui ferait douter de sa croyance aux démons.

Nous l'avons déjà vu⁶⁹ récuser les *interprétations*⁷⁰ des philosophes destinées à accréditer l'existence de doctrines ésotériques qui, pour échapper aux grossièretés populaires prêtant le flanc à la critique, auraient donné lieu à la célébration de *mystères* réservés à quelques *initiés*. Mais il ne se contente pas de crier, pour montrer qu'il n'est pas dupe : « Si c'est quelque chose de bien, qu'on le montre donc au lieu de le cacher⁷¹ » ; il ne se contente pas davantage de dénoncer cette odieuse prétention à limiter aux « élites » cette « valeur » religieuse qu'on refuse aux masses. Abordant le problème de fond, il va plus loin : à ces visées d'une *exégèse spirituelle* qui voudrait sauver l'âme du paganisme, le chrétien Augustin ne craint pas, à la suite des autres apologistes, d'opposer les arguments

68. On trouvera sur ce sujet nombre de détails intéressants dans un fascicule récent (XVIII-XIX, 1954) du *Dictionnaire de spiritualité* à l'article *Démon*, col. 141-238. A noter cependant l'absence d'une rubrique consacrée à la démonologie augustinienne.

69. Cf. *supra*, p. 199 et n. 65.

70. C'est en effet le terme technique (latin : *interpretari*) qu'on trouve sans cesse sous sa plume pour désigner l'ultime chance que se réserve ainsi le paganisme philosophique. La position d'Augustin est en tout cas fort nette : s'il dénonce si violemment le recours à *je ne sais quelle* *physiologie* ou *théologie* *inventées par les païens comme un moyen de faire passer leurs fables* et s'il considère qu'au total *il est moins excusable d'adorer ce qu'on interprète que ce qu'on n'interprète pas* (*Contra Faustum Manichaeum*, XX, IX, C.S.E.L., t. XXV, I, p. 545, l. 23-24), c'est qu'en fait, *si les sectes philosophiques sont en désaccord, les temples sont communs* (*De vera religione*, I, I, P.L., t. XXXIV, 123) et que finalement *on se rit au théâtre de ce qu'on vénère dans les temples* (*Contra Faustum manichaeum*, *ibid.*), ce qui, au fond, résulte de l'impossibilité pour les païens de sortir du dilemme : si ces dieux méritent l'adoration, pourquoi en rit-on au théâtre ; s'ils sont risibles, il est bien plus risible encore de les adorer dans les temples (*De consensu Evangelistarum*, I, VIII, C.S.E.L., t. XLIII, p. 14, l. 10-11). Autrement dit, l'interprétation n'est que mensonge puisque, bien loin de permettre de résoudre les difficultés du paganisme populaire, et de se libérer de ses grossièretés, il n'est qu'un alibi et un moyen détourné de les mieux sauvegarder.

71. Cité de Dieu, II, VI, C.S.E.L., t. XI, I, p. 66, l. 12-13.

de l'évhémérisme et, d'une façon plus générale, ceux du rationalisme, du naturalisme et même du matérialisme païens⁷².

On peut même dire que — dans sa critique de tout ce qui touche à la mythologie — il est en avance de quinze cents ans sur tous les modernistes du début du siècle et sur tous les comparatistes férus de théories aujourd'hui bien connues — et parfois dépassées — relatives à l'héroïsation et à « l'esprit du blé ». D'après lui, si tous les dieux de l'Olympe ressemblent tant à des hommes, si on les représente sous des formes humaines et avec des coutumes et des passions humaines, c'est que tout bonnement cet anthropomorphisme déjà dénoncé par Cicéron⁷³ tient à la nature humaine des dieux⁷⁴.

Et qu'on n'essaie pas de déplacer la question⁷⁵ en spéculant sur les interprétations alors à la mode — à la mode parce que d'allure astrologique —

72. Il est en effet assez piquant de noter que, pour attaquer le paganisme, Augustin s'empare des arguments et des raisonnements qu'il ne manque pas de qualifier de « charnels » lorsque ses adversaires prétendent les diriger contre le christianisme. Ainsi, après avoir vu ce prestigieux représentant de l'exégèse spirituelle chrétienne dénier toute légitimité à l'exégèse spirituelle païenne (cf. *supra*, n. 70), ne faut-il pas nous étonner de le voir expliquer (et du même coup rabaisser) le paganisme en en découvrant des motivations « physiologiques » et en ayant recours à une étymologie fréquemment appuyée sur des spéculations étymologiques : voir par exemple son explication (en deux temps) du nombre des muses (*De doctrina christiana* II, XVII, 27, *P.L.*, XXXIV, 49), celle du culte de *Stercutius* comme caractéristique de l'utilitarisme d'un peuple paysan qui connaît les vertus du fumi-er (*stercus*) et, d'une façon générale, sa justification des noms des dieux comme étant les noms mêmes — à majuscule — des biens à obtenir (*Pecunia*, *Virtus*, *Honor*, *Concordia*, *Victoria*, etc...) ou à défaut des dérivés et des composés de ceux-ci (*Segetes* / *Segetia* pour les moissons ; *Poma* / *Pomona* pour les fruits ; *Bovae* / *Bubona* pour le gros bétail, etc...). Consulter à ce propos les tableaux présentés dans les chapitres signalés à la note 54. A l'occasion, pour mieux disqualifier leur commun objet, Augustin se plaît à juxtaposer plusieurs explications de cet ordre ; c'est le cas pour Saturne notamment dans *De consensu Evangelistarum*, I, XXIII, 34-35, *C.S.E.L.*, t. XLIII, p. 32-35. Il convient cependant d'ajouter qu'aux yeux des païens de tels arguments tiraient une grande partie de leur force du fait qu'Augustin, en les citant, pouvait donner la preuve qu'il s'appuyait sur une critique du paganisme faite bien avant lui par certains païens. Que ces derniers fussent « philosophes » et que leur critique s'appuyât sur des « interprétations » ne gêne plus du tout notre dialecticien qui, lorsqu'il s'agit de combattre les ennemis de l'Eglise, fait flèche de tout bois.

73. *Cité de Dieu*, IV, XXX, *C.S.E.L.*, t. XL, 1, p. 202, l. 13-24 ; p. 203, p. 1-2.

74. Voir par exemple *Sermo* CCLXXIII, 3, *P.L.*, XXXVIII, 1249 : « Les païens honorent des hommes morts. Oui, tous ceux dont vous entendez les noms et à qui ont été construits des temples, tous furent des hommes et, dans les choses humaines, ils eurent la plupart, sinon tous, un pouvoir royal. Vous entendez parler de Jupiter, d'Hercule, de Neptune, de Pluton, de Mercure, de Liber et des autres : des hommes, voilà tout ce qu'ils furent ! Et cela ne se trouve pas seulement attesté par les fables des poètes, mais c'est l'histoire des peuples qui le prouve ». C'est la même tendance charnelle qui avait fait croire aux citoyens de Iycaonie que Barnabas était Jupiter et que Paul était Mercure. Saint Augustin revient souvent sur ce passage des *Actes*, XIV, 11-12 (voir par exemple le chapitre VIII du sermon précité, *ibid.*, col. 1251).

75. Pour la justification de sa position de principe, voir en particulier *Cité de Dieu*, VII, XVIII, *ibid.*, p. 327, l. 9-15 : « L'explication la plus vraisemblable... c'est celle d'après laquelle les dieux ont été des hommes et que chacun d'eux a reçu de ceux dont l'adulation voulait les diviniser un culte et des cérémonies répondant à son caractère, sa conduite, ce qu'il avait fait et ce qui lui était arrivé ; puis, en s'insinuant dans des âmes humaines semblables à des démons et avides de ce qui n'est que jouet, ces pratiques se sont largement répandues tandis que les poètes les ornaient de leurs mensonges et que des esprits séducteurs y gagnaient les hommes ».

concernant l'identification des dieux et des astres. Aux yeux d'Augustin, cette nouvelle mystification ne résiste pas mieux que l'ancienne à la critique raisonnable, c'est-à-dire à la critique du type rationaliste qu'il pratique en pareille circonstance. Si l'on veut un texte typique, en voici un qui montre à quel point, même lorsqu'il combat les croyances anciennes, Augustin reste bien un homme de son temps : « Il faut se rendre compte, dit-il, que tous ceux dont le nom a servi à désigner les astres étaient des hommes et que ces astres n'ont pas commencé à apparaître dans le ciel à partir du moment où ces hommes ont commencé à vivre. Les astres étaient dans le ciel bien auparavant. Mais pour avoir exercé une très grande puissance temporelle et s'être distingués sur cette terre, ces hommes sont devenus chers aux autres hommes en raison de certains bienfaits qu'en des choses mortelles ils avaient rendus aux mortels. Aussi des raisons qui ne concernent point la vie éternelle, mais un avantage temporel leur fit décerner des honneurs divins. Les anciens, abusés par ce monde et voulant abuser d'autres hommes décidèrent d'adresser leurs flatteries à ceux qui s'étaient acquis quelques-unes de ces suprématies qui comptent quand on aime le monde : montrant les astres dans le ciel, ils disaient que cet astre-ci était celui d'un tel, cet astre-là de tel autre. Et, pour n'avoir pas prêté suffisamment d'attention et ne s'être même pas aperçus que ces astres étaient dans le ciel bien avant la naissance de ces héros, les hommes crurent en ce qui n'était que tromperie. Et ainsi est née une croyance qui ne repose sur rien⁷⁶ ».

La hargne d'Augustin est ici d'autant plus grande que non seulement l'astrologie est à son époque la forme de paganisme qui a le plus de succès — sans pour autant, lorsqu'elle se dissimule sous des dehors « mathématiques », être passible⁷⁷ des lois ancestrales sans cesse réaffirmées contre la magie par les empereurs⁷⁸ — mais encore elle décourage à l'avance tous les efforts que les contemporains auraient pu, à la manière des

(traduction Perret, légèrement retouchée). Pour montrer la vraisemblance de ce qu'il avance, Augustin ne manque pas d'ailleurs de jalonner l'histoire et, remontant d'abord à César, puis à Romulus, d'en inférer que les hommes de l'antiquité avaient opéré de même pour diviniser Jupiter et Saturne (*De consensu Evangelistarum*, I, XXIII, 32, C.S.E.L., t. XLIII, p. 31, l. 9-12).

76. *Enar. in Ps. XCIII*, 8, P.L., XXXVII, 1192.

77. Il semble en effet qu'en dépit de la condamnation générale de l'astrologie portée dans *Cod. Theod.* IX, 16, 8, la coutume ait ménagé à la théurgie un domaine qui pût être à l'abri des rigueurs visant les *malefici*. C'est ce contre quoi, dans la *Cité de Dieu* (X, IX, C.S.E.L., t. XI, 1 p. 460-462), Augustin ne manque pas de protester avec véhémence, considérant qu'il s'agit de toutes manières d'*illicitae artes* indistinctement soumis à l'empire des démons. Cf. *infra*, p. 211 et n. 116.

78. L'attitude de plusieurs d'entre eux trouve d'ailleurs sa source dans la crainte superstitieuse des effets de la magie plutôt que dans les convictions fondamentalement chrétiennes ou dans la volonté de persécuter le paganisme en tant que tel. Cf. J. Maurice, *La terreur de la magie au IV^e siècle*, *Revue historique de droit français et étranger*, 1927, p. 110-119 et F. Martroye, *La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle*, *ibid.*, 1930, p. 669-701.

anciens romains, essayer d'entreprendre pour lutter contre leurs mauvais instincts et progresser moralement. « Moi, je n'ai rien fait de mal », proclame le malheureux adepte de l'astrologie; « c'est Vénus qui m'a fait adultère, c'est Mars qui m'a fait voleur, c'est Saturne qui m'a fait cupide. Moi, je n'ai rien fait de mal, c'est les étoiles qui ont agi⁷⁹ ».

Ainsi, tandis qu'il était aisé — ne fût-ce qu'en ironisant sur leurs freddaines — de déconsidérer la Vénus, le Mars ou le Saturne, voire même le Jupiter de la mythologie, il était autrement difficile⁸⁰ de libérer les esprits de cette idée qu'on avait une étoile et que, de ce fait, on obéissait inconsciemment à un déterminisme rigoureux. Mis à la portée des braves gens par la caution commode que lui fournissaient les noms familiers des dieux traditionnels, ce déterminisme flattait sous des dehors savants tous les genres de superstitions et gênait le développement du christianisme beaucoup plus sûrement que ne le faisait la vieille cosmogonie. Alors qu'ils apparaissaient tout à l'heure à Augustin comme un néant animé par l'imagination humaine, ces dieux étaient-ils donc sur le point de renaître, doués cette fois-ci d'une existence propre ?

Augustin ne s'y trompe pas : « Les idoles, écrit-il, sont restées beaucoup plus dans le cœur des païens que sur les emplacements des temples⁸¹ ». Et ce n'est pas sans raison que, venant à parler de la pseudo-science des « généthliques » qui, en raison de leurs observations sur les jours de la naissance, sont aujourd'hui appelés communément « mathematici » (astrologues)⁸², il affirme ne pas pouvoir en séparer une foule de superstitions dont il donne un tableau particulièrement évocateur : « Est superstitieux, dit-il, tout ce qui a été institué par les hommes en vue de la fabrication et du culte des idoles, tout ce qui tend, soit à adorer comme dieu la création ou une partie de la création, soit à consulter les démons, soit à conclure avec eux par des signes convenus des pactes d'alliances, comme

79. Il faut remarquer que c'est essentiellement Vénus, Mars et Saturne que cite Augustin comme étant les divinités qui, vu leur personnalité, se prêtent le mieux aux « calculs » des astrologues. Voir notamment *Conf.* IV, III, 4, *C.S.E.L.*, t. XXXIII, 1, p. 66, l. 10-14; *Enar. in Ps.* XXXI, II, 16, *P.L.*, XXXVI, 268; *XL*, 6, *ibid.*, 458-459; *LXI*, 23, *ibid.*, 747; *CXXVIII*, 9, *P.L.*, XXXVII, 1694; *CXL*, 9, *ibid.*, 1821. Néanmoins dans *Tract. in Ioan.* VIII, 11, *P.L.*, XXXV, 1457, il cite en outre Jupiter et Mercure.

80. Encore qu'Augustin ne manque pas de montrer à l'occasion, par une anecdote bien enlevée, l'absurdité de l'astrologie. Témoin un passage d'*Enar. in Ps.* CXL, 9, *P.L.*, XXXVII, 1821 : « Si l'astrologue constate que sa femme prend une allure un peu trop cavalière, jette des regards déplacés en direction d'hommes qui ne sont pas lui ou va trop souvent à la fenêtre, n'est-il pas vrai que, rentré chez lui, il s'empare d'elle et, la rouant de coups, lui donne la discipline. Et si sa femme réplique : « Tape donc sur Vénus si tu le peux et non pas sur moi », est-ce qu'il ne répliquera pas à son tour : « Imbécile, autre chose est ce qui arrange le patron, autre chose est ce qu'on propose au client ».

81. *Enar. in Ps.* XCVIII, 2, *P.L.*, XXXVII, 1259. Et, dans *Enar. in Ps.* LXXX, 14, *ibid.*, 1040, il précise le danger que représente « cette sorte de paganisme spirituel » en vertu duquel « les païens se sont faits eux-mêmes les temples de « simulacres » faux et ridicules ».

82. *De doctrina christiana*, II, XXI, 32, *P.L.*, XXXIV, 51.

on le fait dans ces machinations des arts magiques que les poètes, il est vrai, ont l'habitude d'évoquer plutôt que d'enseigner. A cette catégorie — encore que la vanité s'y donne davantage libre cours — se rattachent les livres des aruspices et des augures et à ces derniers se rattachent à leur tour les amulettes et les remèdes condamnés au nom de leur science même par les médecins, que ces remèdes consistent soit dans des incantations, soit dans des marques appelées tatouages, soit dans la façon de suspendre chaque objet, de le lier ou même de le faire sauter⁸³ d'une certaine manière... sans compter les pendants au bout de chaque oreille, les anneaux passés aux doigts et faits avec des os d'autruche ou la recommandation, quand on a le hoquet, de tenir de la main droite le pouce de la main gauche... A quoi s'ajoute des milliers d'observations des plus stupides comme quoi il faut tenir compte du fait qu'un membre a tressailli ou qu'une pierre, un chien ou un enfant se sont trouvés séparer un instant des amis se promenant côte à côte... Autres attitudes du même ordre : mettre le pied sur le seuil quand on passe devant sa maison, revenir se coucher si on éternue en se chaussant, revenir à la maison si on a trébuché en sortant, et, lorsque les souris ont rongé un vêtement, trembler plus à l'idée d'un mal futur que s'affliger du dommage présent⁸⁴ ».

Cependant, si tel est bien le panorama au niveau de la conduite des hommes, il ne fait que traduire sur le plan de la réalité quotidienne l'immense gamme des erreurs proprement religieuses. Rien de plus instructif à cet égard que cette sorte de catalogue établi par Augustin lui-même à la fin de son traité *sur la vraie religion*, où il entend précisément opposer celle-ci à toutes les contrefaçons qui peuvent encore avoir du succès. « Gardons-nous, s'écrit-il sur un ton pathétique, gardons-nous d'une religion qui reposerait sur nos imaginations, qui se réduirait... au culte des créations humaines... au culte des bêtes... au culte des hommes morts... au culte des démons... au culte de la terre et des eaux... au culte de l'air (même le plus serein et le plus clair), au culte des corps éthérés et célestes..., au culte de cette vie dont on dit que vivent les arbres... Gardons-nous enfin d'une religion qui prendrait même pour objet la sagesse et la perfection de l'âme raisonnable⁸⁵... »

83. La plupart des manuscrits donnent *saltandis* que, dans son édition, la Bibliothèque Augustinienne (t. XI, p. 287) a bien fait de rétablir à la place de *aptandis*, leçon adoptée par les mauristes alors qu'ayant peu de témoins, elle a de plus le désavantage de ne rien ajouter de notable à l'idée exprimée par le terme qui précède.

84. *De doctrina christiana*, II, XX, 30-31, P.L., XXXIV, 50.

85. *De vera religione*, I, V, 108-109, P.L., XXXIV, 169-170. Pour aussi déroutant qu'il semble à première vue, l'ordre que suit Augustin dans son catalogue n'est pas aussi irrationnel qu'on pourrait le croire. Il est proprement augustinien, mettant le pur phantasme au-dessous de la réalité matérielle d'une création humaine, laquelle est évidemment inférieure à la réalité vivante des bêtes. Quant à ce qui est de la créature (hommes, démons...), s'il est normal qu'elle cède le pas à l'ensemble de la création (terre, air, ciel...), il n'empêche que, dans l'ordre spirituel, l'âme l'emporte sur tout le reste, Dieu, sommet de l'édifice, étant bien entendu mis à part.

Si, arrivés à ce point, nous voulons avoir quelque chance de saisir les articulations d'un raisonnement aboutissant à rassembler dans une condamnation commune les manifestations hétérogènes du paganisme, il faut rappeler brièvement quelques principes fondamentaux sans cesse postulés par les moindres démarches de la pensée augustinienne :

1° Tout ce qui appartient au réel⁸⁶ est bon en soi et dans la mesure même où celui-ci est création de Dieu. C'est seulement l'usage que nous en faisons qui peut être détestable, notamment quand nous détournons de la fin de sa création tout objet créé, être ou chose⁸⁷.

2° Notre condition humaine nous oblige à utiliser des signes⁸⁸. Encore ne faut-il y avoir recours que lorsque c'est nécessaire et, dans ce cas, il faut avant tout se garder de confondre finalement le signe avec la chose signifiée⁸⁹.

3° Dieu étant hors de la portée de nos sens physiques et plus particulièrement de notre vue, le truchement des choses peut nous aider à lui rendre les hommages qui lui sont dus, à condition toutefois de veiller à ce qu'elles ne se transforment jamais en écran⁹⁰.

4° La matière la plus précieuse serait-elle travaillée par le plus grand des artistes que l'œuvre fabriquée et façonnée (*figmentum*⁹¹) pour ressembler (*simulacrum*⁹²) à un être vivant lui est nécessairement inférieure du fait que cette ressemblance exclut la vie même⁹³.

86. Par opposition aux *phantasmes* (voir la note précédente). C'est ainsi que, s'adressant aux Manichéens (*Contra Faustum manichaeum*, XX, 15, C.S.E.L., t. XXV, I, p. 555, l. 1-13), il affirme qu'à leur adoration pratiquée *in deliramento phantasmatis*, il préfère la pratique païenne de construire un autel, et d'offrir une victime — la pierre ayant au moins une certaine existence.

87. Voir entre autres textes *De doctrina christiana*, I, II-IV, P.L., XXXIV, 19-21.

88. *De doctrina christiana*, II, I-II, *ibid.*, 19-20.

89. *Ibid.*, III, VII, 11, P.L., XXXIV, 70.

90. *Enar. in Ps. LXII*, I, P.L., XXXVI, 748 : « Deus... laudari se uult in illis (rebus), non illa pro se ».

91. Le terme revient sans cesse sous la plume pour attirer l'attention sur le fait que la chose façonnée n'a pas une existence indépendante, mais qu'elle est fabriquée. Faite à la main (*manu-factum*) — cf. *De doct. christ.* III, VII, P.L., XXXIV, 68 — elle est le résultat de toute une série de gestes accomplis à l'atelier (cf. l'ironique *quid recentius deo ex officina de Enar. in Ps. LXXX*, 13, P.L., XXXVII, 1040). Le plus souvent, Augustin pense à des objets sculptés, *sculptilia* (*Enar. in Ps. XCVI*, 11, P.L., XXXVII, 1241), mais il évoque parfois à leur propos plusieurs corps de métiers, comme dans *Enar. in Ps. LXXXV*, 12, P.L., XXXVII, 1090.

92. C'est le mot que préfère employer Augustin quand il veut désigner non plus le procédé de fabrication des idoles mais la finalité de cette fabrication. D'où des expressions comme *sculptilia simulacra*. Le terme de reproduction serait encore le plus voisin de sens, mais il rendrait mal l'idée que cette « tentative de faire semblable » reste illusoire. Aussi avons-nous préféré la solution — qui n'en est pas une — de transposer purement et simplement le terme en français.

93. Parmi les épithètes les plus fréquentes de *simulacrum* dans le sens indiqué précédemment, l'on trouve *insensatum* (par ex. *De consensu Euang.*, I, XXXIV, 52, C.S.E.L., XLIII, p. 58 l. 15-16 ; *Enar. in Ps. CXXXIV*, 23, P.L., XXXVII, 1754) ou, ce qui revient au même, *exanimatum* ou *exanimatum* (par ex. *Contra Faustum manichaeum*, C.S.E.L., t. XXV, I, p. 545, l. 24). Ces mots sont souvent précisés par une série de termes à valeur privative indiquant que le « simulacre » ne jouit d'aucun sens (*ibid.*, et, *infra*, le texte indiqué à la note 100). Par son impossible prétention à reproduire la vérité alors qu'il est une simple et pauvre création humaine, le *simulacrum* est,

50. L'élément ayant forcément moins de valeur que le tout dont il fait partie⁹⁴ et, d'autre part, toute œuvre créée étant forcément inférieure à l'ouvrier qui la crée⁹⁵, le type même de l'acte sacrilège est de rendre à la créature ou à la création l'hommage qui est dû au seul créateur⁹⁶.

Ceci étant admis, il faudrait avoir le loisir de suivre Augustin dans tous les méandres d'une analyse qu'il reprend et approfondit sans cesse, notamment dans sa prédication. A défaut de pouvoir le faire, nous nous en tiendrons aux passages essentiels d'un texte qui, regroupant les principaux thèmes de cette sorte de *psychanalyse de l'idolâtrie* et, compte tenu de la date où il a été écrit, montre avec évidence qu'Augustin eût été un maître dans ce que nous appelons aujourd'hui la *phénoménologie religieuse*.

Il s'agit du discours sur la deuxième partie du *Psaume CXIII*⁹⁷, lequel nous présente les justes entendant les gentils poser à leur sujet l'ironique question : « Où est donc leur Dieu ? ». Négligeant d'engager le débat au

pour Augustin, vicié dans sa nature même, car il est au départ un mensonge. Cf. *Sermo CXC VII*, 1, P.L., XXXVIII, 1023 : « Comprenez bien : c'est au « simulacre », à la créature qu'ils rendent un culte. Celui qui rend un culte au « simulacre » change la vérité de Dieu en mensonge. En effet, la mer, c'est la vérité ; mais Neptune, c'est le mensonge inventé par l'homme : en effet, c'est Dieu qui a fait la mer, mais c'est l'homme qui a fait le « simulacre » de Neptune. Ainsi, Dieu a fait le soleil, mais l'homme, en faisant le simulacre du soleil, a changé la vérité de Dieu en mensonge ».

94. C'est là un des arguments les plus employés par Augustin contre les dieux spécialisés du paganisme. Par ex. *De cons. Euang.*, I, XXIX, 45, C.S.E.L., t. XI, III, p. 45, l. 13-22 : « Si Dieu est « préposé » aux éléments dont le monde est constitué, pourquoi ne pas préférer son culte à celui de Neptune, qui est seulement préposé à la mer ; à celui de Silvain préposé seulement aux champs et aux forêts (silvae) ; à celui du soleil préposé seulement au jour, voir même à l'échauffement de l'univers céleste ; à celui de la lune qui ne l'emporte que par son pouvoir sur la nuit, voire même sur les vapeurs ; à celui de Junon qui passe pour avoir reçu seulement l'empire de l'air. A coup sûr, étant préposés aux parties de l'univers, tous ces dieux, quels qu'ils soient, sont soumis à Celui qui est préposé à tous les éléments et à l'ensemble de l'Univers. »

95. Par ex. *Enar. in Ps. CXLIX*, 13, P.L., XXXVII, 1957 ou *De uera religione*, LV, 108, P.L., XXXIV, 169. Considération qu'Augustin assortit de réflexions de cet ordre : « Nous ne devons cependant pas adorer les ouvriers qui fabriquent les idoles » (*ibid.*) ; « Si l'ouvrier qui donne à l'idole sa figure lui donnait aussi un cœur, c'est l'idole elle-même qui devrait adorer l'ouvrier » (*Sermo CXI*, 3, P.L., XXXVIII, 777) ; « L'esclave (des gentils) vaut mieux que leur idole : car leur esclave, c'est Dieu qui l'a fait, tandis que leur idole, c'est leur ouvrier qui l'a faite » (*Enar. in Ps. XCVIII*, 2, P.L., XXXVII, 1258) ; « L'homme peut imaginer tout ce qu'il voudra : il n'est pas possible que ce qui est créé soit semblable au créateur. Excepté Dieu, tout ce qui est dans la création a été fait par Dieu. Qui peut imaginer comme il convient la distance qui sépare le créateur de la création ? » (*Enar. in Ps. LXXXV*, 12, P.L., XXXVII, 1090).

96. Notamment *Enar. in Ps. XCIV*, 6, P.L., XXXVII, 1220. Ce type de sacrilège n'est d'ailleurs pas sans rapport avec l'*interpretatio* (cf. *Epist. CII*, 20, C.S.E.L., p. 561, l. 17-21). « Les cérémonies sacrilèges et les « simulacres » des impies ne sauraient trouver d'excuse dans leurs savantes « interprétations » ni dans leurs exégèses détaillées. Car toute « interprétation » de ce genre se rapporte à la créature, non au Créateur à qui seul est dû le « culte religieux » qui, en grec, se résume dans le nom de « latrerie ». C'est aussi la raison pour laquelle, lorsque les persécuteurs disaient (au martyr) : « Adore Saturne, adore Mercure », ils répondaient : « Non, je n'adore pas les idoles » (*Enar. in Ps. XXXIV*, 13, P.L., XXXVI, 331).

97. *Enar. in Ps. CXIII*, II, 1-6, P.L., XXXVII, 1481-1484.

niveau des *idoles d'airain, de bois ou d'argile*, pourtant si nombreuses chez les païens, Augustin n'envisage avec le prophète que l'hypothèse qui paraît la plus favorable à ses adversaires : celle des *idoles d'argent et d'or* : « La matière ainsi désignée, dit-il, n'est point quelque chose d'abject ou de méprisable : certes, pour qui n'a point une âme terrestre, c'est de la terre que l'or et l'argent⁹⁸ : encore est-elle exceptionnelle par sa beauté et son éclat, sa densité et sa solidité. Garde toi d'y ajouter la main de l'homme dans l'idée de faire un faux dieu d'un métal qu'a fait le vrai Dieu ; que dis-je un faux dieu, un faux homme que tu voudrais adorer à la place de Dieu⁹⁹ ».

Le développement classique sur l'absurdité qu'il y a à adorer une forme humaine privée de vie prend ici un tour particulièrement concret : « N'est-il pas vrai que, d'une certaine manière, les rats, les serpents et les animaux de cette espèce jugent mieux (que les païens) des « simulacres » des Gentils si tant est qu'on puisse parler de « simulacres » ; n'y sentant pas en effet la *vie* humaine, ils ne se laissent pas impressionner par la *forme* humaine. C'est pourquoi le plus souvent les choisissent-ils pour y installer leur nid, et, à moins d'en être écartés par les mouvements que peuvent faire les hommes, ils n'ont pas besoin de chercher de demeure plus sûre. Ainsi donc, il suffit qu'un homme se meuve pour écarter de « son » dieu une bête qui vit et c'est cette chose incapable de se mouvoir — et inférieure à l'animal qu'il en a écarté, — c'est cette « puissance » que l'homme honore de son culte ! Par son geste, en effet, ce qu'il a pu écarter d'un être qui voit, c'est un aveugle, d'un être qui entend, c'est un sourd, d'un être qui crie, c'est un muet, d'un être qui marche, c'est une masse immobile, d'un être doué de sens, c'est une masse insensible, d'un vivant, c'est un mort, que dis-je, un mort, un être pire qu'un mort. Car, s'il est évident que ce qui est mort ne vit plus, il est aussi évident que ce qui est mort a été en vie¹⁰⁰. »

Là s'achève la critique de l'*idole*¹⁰¹ de la chose inerte qui ne méritait que mépris. Mais alors commence le vrai drame, celui qui voit se transformer l'*adorateur de l'idole en adorateur de démon*¹⁰². C'est d'abord l'*apparence* de la vie qui fait postuler à l'imagination humaine une *source* de vie. « Étant donné que cette forme corporelle apparaît normalement à nos

98. Ailleurs (*Enar. in Ps. CXXXIV*, 23, *P.L.*, XXXVII, 1754), Augustin note que l'argent et l'or sont peut-être utiles à l'avare, non à l'homme religieux et que de toute façon des métaux précieux ne réussissent pas à donner la vie ni le sens aux idoles fabriquées.

99. *Enar. in Ps. CXIII*, II, I, *P.L.*, XXXVII, 1481.

100. *Ibid.*, 2, 1482-1483.

101. Il ne faut pas oublier en effet de rappeler la parenté sémantique de *simulacrum* et de *idolum* — ce que d'ailleurs Augustin lui-même ne manque pas de faire — par ex. *Enar. in Ps. CXXXV*, 3, *P.L.*, XXXVII, 1757 « ...simulacra quae Graece appellantur idola... »

102. Selon le point de vue où il se place, Augustin emploie en effet une expression comme *idolorum cultores* ou au contraire un mot comme *daemonicolae*. Il y a là beaucoup plus qu'une nuance comme le montre en particulier le texte cité à la note suivante.

yeux correspondre au phénomène de la vie chez les êtres animés, étant donné d'autre part que nous la sentons en nous douée de vie, elle a beau, à ce que disent les païens, n'avoir été fabriquée et placée en évidence que pour constituer un *signe* ; voilà que les foules se mettent à se prosterner et à l'adorer et qu'en chacun elle engendre ce sentiment qui correspond à l'erreur la plus grossière, à savoir que du moment que, dans l'objet façonné (*figmentum*) on ne trouve pas le mouvement vital, il faut croire en une divinité (*numen*) cachée¹⁰³. »

Cependant le plus grave n'est pas, comme on pourrait le croire, ce qui n'affecte encore que l'imagination humaine. L'action des démons s'effectue en deux temps : ils ne se contentent pas de s'imposer dans l'esprit des hommes : *évoqués* par les hommes, ils viennent s'emparer bel et bien des idoles jusque-là inertes. Ainsi naissent les dieux : « En effet continue Augustin, voici que pareille disposition chez les hommes *invite* les mauvais démons à s'emparer des « simulacres » des Gentils ; une fois qu'ils y sont installés, ils utilisent différents artifices pour semer et multiplier les erreurs mortelles¹⁰⁴. »

Si la description du processus de mystification est achevée, Augustin juge cependant nécessaire d'ajouter deux remarques complémentaires qui ne manquent pas d'intérêt.

La première nous montre comment la théorie du *numen*, qui n'est elle-même que la théorie du *signum* « devenue folle », permet aux « purs » tenants de *l'interpretatio* de justifier de façon absolument systématique le paganisme le plus traditionnel. Tel est en effet le langage qu'Augustin leur prête : « Ce n'est ni le « simulacre », ni le démon que j'adore, mais je regarde l'image corporelle comme le signe de la chose que je dois adorer ». D'où *l'interprétation* des « simulacres » : « L'un, disent-ils, est chargé de « signifier » la terre : d'où le nom traditionnel de « temple de Tellus » ; un autre figure la mer : c'est le « simulacre » de Neptune ; un autre l'air,

103. *Enar. in Ps., CXIII, II, 3, P.L., XXXVII, 1483*. Le passage est d'autant plus intéressant qu'il permet de voir à quel moment précis de la phénoménologie religieuse Augustin fait intervenir la notion même de *numen*, juste à la jonction de l'idole et du démon. A rapprocher d'un autre texte précieux où il donne la parole à un de ces païens « évolués » auxquels il fait si souvent allusion : « Moi, je n'adresse pas un culte à la pierre, ni à ce « simulacre » qui est privé de sens... Non, moi je ne pratique pas ce culte, mais j'adore (= je me prosterne devant) ce que je vois et je me fais le serviteur de ce que je ne vois pas. De quoi s'agit-il ? Il est une divinité (*numen*) invisible qui « préside » à ce « simulacre ». Et il ajoute : « Voilà la façon dont ces gens-là rendent raison de leurs « simulacres »... leur culte ne s'adresse pas aux idoles, il s'adresse aux démons » (*Enar. in Ps. XCVI, II, 3, P.L., XXXVII, 1244-1245*).

104. *Enar. in Ps. CXIII, II, 3, P.L., XXXVII, 1483*. Ce que commente fort bien la suite du texte cité à la note précédente : « Ainsi donc (ces païens évolués) pensent s'excuser en disant qu'ils ne se livrent pas à des espèces d'idoles privées de sens : c'est en effet plutôt aux démons qu'ils se sont livrés, ce qui est plus dangereux. En effet, s'ils rendaient un culte aux simples idoles, elles ne pourraient pas plus leur nuire que leur rendre service ; si au contraire tu adores et sers les démons, ils seront tes maîtres ».

c'est celui de Junon ; un autre le feu, c'est celui de Vulcain ; un autre l'étoile du matin, c'est celui de Vénus ; un autre le soleil, un autre la lune¹⁰⁵ ».

La seconde remarque a pour but de nous montrer comment le « simulacre » finit par se substituer à la chose signifiée, pour la raison bien simple que l'homme se reconnaît mieux dans ce qui est fait à son image : « Les hommes assujettis à pareille superstition, nous dit-il, tournent la plupart du temps le dos au soleil lui-même tout en adressant à profusion des prières à la statue qu'ils appellent soleil ; et, tandis que la mer les assaille par derrière, c'est la statue de Neptune honorée à la place de la mer elle-même qu'ils assaillent de leurs gémissements, comme si elle pouvait les entendre¹⁰⁶. Voici en effet le résultat qu'obtient et d'une certaine manière qu'extorque la configuration humaine (du « simulacre ») : une âme vivant et sentant à l'intérieur d'un corps considère un corps semblable au sien comme plus susceptible de sentiment qu'un soleil rond, des eaux éparses et d'une façon générale tout ce qui ne présente pas à ses yeux les traits qu'il est habitué à voir comme étant la caractéristique des êtres vivants¹⁰⁷ ».

Outre le brio avec lequel Augustin mène son réquisitoire, ce qu'il faut essentiellement retenir d'un texte pris entre bien d'autres, c'est précisément la révélation du démon par le moyen de l'idole. En un sens, s'il est vrai que l'idole ne prend vie que par le démon, le démon ne prend corps que par l'idole. Cependant l'idole est un composé de fiction et de réalité dont les maléfices ne sont rien à côté de l'existence même du démon.

Ainsi, quand, parlant des dieux, l'auteur de la *Cité* ne cesse de se reprendre en disant « les dieux, c'est-à-dire les démons¹⁰⁸ », il ne faut nullement minimiser la portée de cette formule cent fois répétée. Bien loin d'être une sorte de clause de style, d'affirmation de l'inanité du paganisme, c'est au contraire une mise en garde contre un monde mauvais qui n'existe que trop et dont le paganisme représente le refuge suprême.

105. *Enar. in Ps. CXIII*, II, 4, P.L., XXXVII, 1483. Étant donné que le « simulacre » est en soi un mensonge (cf. *supra*, n. 93), on conçoit sans peine que l'interprétation ne soit plus seulement dénoncée ici par Augustin comme une erreur subjective — qui pourrait se retourner contre l'exégèse spirituelle chrétienne (cf. *supra*, n. 70), — mais bien comme une erreur objective. D'autre part, ainsi que le prouve la suite du texte qu'on vient de citer, l'erreur est commise de préférence lorsqu'il s'agit de choses dont l'usage est pour nous plus immédiat (comme l'air, la mer, le feu) tandis qu'en ce qui concerne les corps célestes que nous ne pouvons ni toucher, ni atteindre de notre corps, on éprouve moins de honte.

106. *Enar. in Ps. CXIII*, II, 5, P.L., XXXVII, 1484. Cf. *supra*, n. 93, in fine.

107. *Ibid.* Augustin ajoute enfin au chapitre suivant une remarque qui va dans le sens de cette sorte de narcissisme idolâtrique : « La principale cause de cette impiété insensée, c'est que la ressemblance formelle des idoles avec du vivant a plus de force pour leur attirer des prières que leur manque évident de vie ne leur attire le mépris qu'on attendrait de la part d'un vivant ». Voir dans le même sens, à propos de la puissance de suggestion du « simulacre » sur la foule, *Ep. CII*, 18, C.S.E.L., XXXIV, p. 560, l. 4-10.

108. La formule se trouve d'ailleurs aussi en dehors de la *Cité de Dieu*. Cf. par exemple *De consensu Euang.*, I, XX, 28, C.S.E.L., XLIII, p. 27, l. 11-12 : « ...In suis diis falsis, quae sunt uera daemonia », etc.

LE DIEU DES DIEUX

Les dieux étant donc désormais identifiés aux démons, on ne sera pas autrement étonné de constater qu'une fois de plus la pensée d'Augustin semble à ce point de sa dialectique emprunter simultanément deux voies apparemment contraires et finalement convergentes.

D'une part, en effet, l'ancien rhéteur croit devoir soumettre la notion de démon à une critique rationnelle destinée à montrer l'inanité d'un culte qui prétendait trouver des justifications de cet ordre. D'autre part, l'évêque d'Hippone entend prendre l'exacte dimension religieuse d'une réalité spirituelle qui, si maléfique soit-elle¹⁰⁹, doit trouver son explication à l'intérieur de l'univers chrétien.

En ce qui concerne la première démarche, il saute aux yeux qu'une notable partie du livre VIII de la *Cité de Dieu*¹¹⁰ vise à réduire l'importance des démons tels que les voyaient les philosophes païens, les platoniciens en particulier, et plus spécialement Apulée¹¹¹.

Il va de soi qu'ayant défini les dieux comme des démons, Augustin ne saurait, sous peine de contradiction¹¹², reconnaître aux démons le rôle d'intermédiaire entre les hommes et les dieux¹¹³. Il soutient au contraire que, sujets aux passions¹¹⁴, les démons sont si loin d'être supérieurs aux hommes qu'ils sont en général impuissants à exaucer les prières de leurs fidèles¹¹⁵. Dans le cas contraire, c'est qu'ils abusent les hommes en

109. C'est en effet la caractéristique fondamentale des démons : cf. *Enar. in Ps. XXVI*, II, 19, *P.L.*, XXXVI, 209 : « Les démons ont toujours la volonté de faire du mal. Qu'on tente de leur plaire et qu'on les sollicite, ils ne cessent de vouloir faire du mal. La malveillance est en effet le propre de leur nature ». Cf. *Cité de Dieu*, II, 29, *C.S.E.L.*, XI, 1 : « Non sunt di, maligni sunt spiritus. »

110. Notamment les chapitres XIV à XXII, *C.S.E.L.*, t. XI, I, p. 376-391.

111. *Cité de Dieu*, VIII, XII, *ibid.*, p. 374, l. 21-27 et XIV, *ibid.*, p. 377, l. 14-16.

112. Encore qu'au cours du même développement (*Cité de Dieu*, VIII, XXI, *ibid.*, p. 388-390) Augustin ne craigne pas d'ironiser exactement sur le ton que nous trouvons dans les cinq premiers livres, le thème général du chapitre étant : « C'est faire injure aux dieux que de supposer qu'ils ont besoin pour communiquer avec nous de la médiation de démons ». Ce perpétuel passage d'un plan dialectique à un autre n'est pas une des moindres difficultés que réserve la lecture de la *Cité de Dieu*.

113. Ce que soutiennent les néo-platoniciens. Voir *Cité de Dieu*, VIII, XIV, *ibid.*, p. 377, l. 2-4 et tout le chapitre XXII, *ibid.*, p. 390-391.

114. *Cité de Dieu*, VIII, XVII et XVIII, *ibid.*, p. 382-385.

115. *Enar. in Ps.*, XXVI, II, 19, *P.L.*, XXXVI, 209 : « Si tu veux savoir à quel point est vain le culte que tu rends aux démons en vue de tes projets temporels quels qu'ils soient, songe à ceci : Est-ce que ceux qui rendent un culte à Neptune évitent les naufrages ? Est-ce que ceux qui blasphèment Neptune sont empêchés d'arriver à bon port ? Est-ce que toutes les femmes qui rendent un culte à Junon ont eu des couches heureuses ? Est-ce que toutes celles qui blasphèment Junon ont eu des couches malheureuses ? ».

ayant recours à la magie¹¹⁶ ou qu'encore Dieu a décidé d'abandonner à leurs entreprises ceux qu'il a quelque raison de punir¹¹⁷.

N'est-ce pas du même coup leur reconnaître un *pouvoir* qui, s'il n'est pas aussi grand que le croyaient les philosophes, correspond cependant à une certaine réalité. Augustin n'en disconvient pas et c'est même à partir de cette constatation que sa réflexion religieuse trouve matière à se développer.

L'occasion même de son étude la plus approfondie¹¹⁸ concernant la nature des démons est à cet égard fort caractéristique. Certains chrétiens ont été troublés par l'idée que les démons pourraient être doués de quelque *pouvoir de divination*. N'est-ce pas de cette façon qu'a été annoncée à l'avance la destruction du temple de Sérapis à Alexandrie ?¹¹⁹ Un débat s'engage au cours duquel Augustin montre qu'il n'y a à cela rien d'étonnant et que la chose est conforme à ce qu'on peut savoir de la nature même de démons. Étant *aériens, ayant des sens particulièrement aiguisés, se déplaçant très rapidement* et possédant enfin une *expérience* notablement plus longue que celle des hommes, les démons sont de ce fait en mesure *non seulement de prédire beaucoup de choses futures, mais même de réaliser beaucoup de choses étonnantes*¹²⁰. A un détail près — qui est pour nous sans importance¹²¹ — l'essentiel de cette analyse se retrouve au livre VIII de la *Cité de Dieu*¹²², ce qui prouve que nous tenons ici un point ferme de la doctrine augustinienne.

De la doctrine augustinienne serait trop peu dire, il faut ajouter : de la doctrine commune des Pères à cette époque¹²³. Ce qui en effet est plus proprement augustinien, c'est le mode dialectique qui lui permet par exemple de soutenir à la fois que les *dieux sont des démons*¹²⁴ mais que

116. *Cité de Dieu*, VIII, XIX, C.S.E.L., t. XI, I, p. 385-387.

117. *Enar. in Ps. XXVI*, II, 19, P.L., XXXVI, 209 : « Quoi donc, direz-vous, ces démons ne sont-ils pas nécessaires pour les biens temporels ? — Non — Mais alors ne faut-il pas craindre que leur colère puisse nous nuire ? — Ils n'ont aucun pouvoir de nuire sans la permission de Dieu... Que ferez-vous en leur rendant un culte si ce n'est d'offenser Celui qui, étant offensé, vous remettra en leur pouvoir ? ».

118. *De divinatione daemonum*, C.S.E.L., t. XI, I ; cf. *supra*, n. 27.

119. *De div. daem.*, I, p. 599.

120. *Ibid.*, III, 7, p. 604, l. 4-6.

121. Cf. *Retractationes* II, I, VI, C.S.E.L., t. XXXVI, p. 167.

122. *Cité de Dieu*, VIII, XIV, in fine et XV, C.S.E.L., XI, I, p. 378, l. 18-20 et p. 379-380. Le texte de la *Cité* ajoute aux caractéristiques déjà citées la *puissance physique*, mais, ce qu'il convient de remarquer, c'est que, dans la *Cité de Dieu*, Augustin cite sa source principale, Apulée, tandis que, dans le *De divinatione daemonum*, il ne donne point de source.

123. Voir, pour le contexte religieux et pour ses sources, la première partie (p. 17-32) de *Les dieux antiques dans la pensée chrétienne*, chapitre premier de l'ouvrage récent de Marcel Simon, *Hercule et le christianisme*. Ma rencontre avec lui sur ce point — ainsi que sur plusieurs autres que je soulève ici — est pour moi d'autant plus précieuse qu'il n'y a eu aucune interférence au cours de l'élaboration des deux études.

124. Cf. *supra*, n. 108.

les démons ne sont pas des dieux¹²⁵. Ayant ainsi considérablement réduit les dimensions du paganisme sans lui laisser un moyen détourné de reprendre sur le terrain religieux ce qu'il a dû sacrifier sous la pression des philosophes païens eux-mêmes, Augustin retrouve sans effort les positions traditionnelles de l'Église qui se trouvent même renforcées par cette sorte de contribution propédeutique. On attend en effet un troisième terme et il ne manque pas de se présenter : ces faux dieux qui s'identifient aux démons, ce ne sont finalement rien d'autre que des anges prévaricateurs¹²⁶. Du coup, ce qui pouvait subsister de l'édifice païen achève de s'effondrer ou plutôt disparaît, absorbé dans la suite d'événements figuratifs et préfiguratifs du triomphe chrétien.

C'est en fait toute la perspective de l'histoire qui se trouve ainsi retournée. Le christianisme n'est pas comme on l'avait cru trop longtemps, ce remplaçant tard venu d'un paganisme qu'aurait plus ou moins codifié l'empire romain. C'est au contraire du service du Dieu d'Israël qu'avec bien d'autres anges — comme eux dévoyés — se sont détachés les démons, improprement appelés dieux de Rome. Le Dieu Unique exigeait en effet un culte sans partage¹²⁷ et les bons anges se sont toujours reconnus au zèle qu'ils n'ont cessé de dépenser pour enseigner aux hommes cette exigence fondamentale¹²⁸. Au contraire, les forces démoniaques de toute sorte, tout comme les démons plus individualisés¹²⁹ et le Diable lui-même¹³⁰,

125. Cf. *Cité de Dieu*, VIII, 22, C.S.E.L., p. XI, 1, p. 391, l. 12-13, où il est dit que ce sont les démons eux-mêmes qui, par leurs prodiges ou par leurs prédictions, ont persuadé aux hommes qu'ils étaient des dieux (*deos se esse persuaserunt*).

126. «...Dii falsi, hoc est daemones, qui sunt praevicariatores angeli...» (*Epist.* CII, 18, C.S.E.L., XXXIV, p. 559, l. 19-20).

127. *Enar. in Ps. XXV*, II, 19, P.L., XXXVI, 209 : « Dieu ne veut pas d'un culte partagé avec eux, même s'il devait recevoir un culte beaucoup plus grand et eux un beaucoup plus petit. »

128. *Enar. in Ps. LXXXV*, 12, P.L., XXXVII, 1090. Pour prévenir une confusion non seulement possible, mais fréquente entre les dieux ouraniens du paganisme et les bons anges du christianisme, Augustin précise en effet : «...Même lorsque les païens disent qu'en sacrifiant aux puissances célestes supérieures, ils ne sacrifient pas aux démons et même lorsqu'ils voient une simple différence d'appellation entre ce qu'ils appellent dieux et que nous appelons anges, ils sont, sans pouvoir leur opposer la moindre résistance, le jouet de leur fausseté démoniaque aux multiples visages... Les saints anges n'approuvent d'autres sacrifices que celui qui, selon la saine doctrine de la vraie sagesse et de la vraie religion, est offert au seul vrai Dieu » (*Epist.*, CII, XX, C.S.E.L., t. XXXIV, p. 562, l. 16-24). Même idée dans *Enar. in Ps. XCVI*, 12, P.L., XXXVII, 1245-1247. Augustin note enfin que, si l'Écriture n'hésite pas à qualifier les hommes de dieux, elle évite cependant d'employer ce terme pour les saints anges, afin que les hommes ne soient pas induits à rendre à ces derniers le culte de *latrerie* réservé à Dieu (*Enar. in Ps. CXXXV*, 3, P.L. XXXVII, 1757-1758).

129. Il serait peut-être bon, en effet, d'établir une différence entre l'emploi de *daemones* et celui de *daemones*. Mais on sait aussi que les auteurs anciens — et tout particulièrement Augustin — ne s'engagent nullement à respecter ce que nous appelons aujourd'hui la *technicité* des termes.

130. Allant dans le même sens que les formules qui ont été signalées aux notes 124 à 126, l'expression *diabolus et daemones, id est angeli eius* montre encore plus manifestement comment s'opère la jonction (à double sens) entre les concepts philosophiques (païens) et les notions religieuses (bibliques).

n'ont cessé de prétendre aux prérogatives de Dieu¹³¹ ; si bien que leur fausseté existentielle d'êtres occupés à *tromper et à se tromper*¹³² avait jusqu'aux *temps chrétiens*¹³³ réussi à masquer, sous l'apparence des dieux faux, la réalité du seul vrai Dieu.

Le dessein profond d'Augustin s'étant ainsi révélé et imposé, il nous reste pour terminer à montrer comment, loin d'avoir été oubliées un seul instant au cours de son réquisitoire contre les païens, ce sont précisément les exigences de ce dessein profond qui justifient les moindres détails et jusqu'aux contradictions apparentes de ce qui finalement est avant tout une apologie du christianisme.

On remarquera tout d'abord que, toujours occasionnelle¹³⁴, l'allusion au paganisme — même quand elle est appelée à se développer énormément — prend chez lui son principe dans l'exposition ou la défense de la religion chrétienne. Principe souvent polémique : soit qu'Augustin se sente attaqué : « Où est votre Dieu ? », demandent ironiquement les païens. « Et le vôtre ? » réplique Augustin, « il vaudrait mieux n'en pas parler ». Suivent, bien entendu, des pages et des pages accablantes pour les païens¹³⁵ ; soit qu'il en vienne à attaquer lui-même, et parfois au moment où on s'y attend le moins : c'est ainsi que, commentant le cinquième verset du *Psaume CXLV* : « Il met son espérance dans le Seigneur son Dieu », il pense immédiatement aux erreurs des païens : « Celui qui adore Saturne met également son espérance en celui qui est son Seigneur et son Dieu. Il en est de même de celui qui adore Mars, de celui qui adore Neptune, de celui qui adore

131. C'est en effet là le crime essentiel — on peut même dire unique et définitif — que l'orgueil a fait commettre aux démons. Tout le reste — et particulièrement les manifestations de l'idolâtrie, temples, autels, sacerdoce, sacrifices — ne constitue pas en soi un autre crime qui tiendrait par exemple à la matérialité même du culte. Le passage *Enar. in Ps. XCIV*, 6 (*P.L.*, XXXVII, 1220) qui traite de la question se termine sur ces considérations qui montrent bien comment les démons ont troublé l'ordre primitif : « Dans leur désir de tromper, les démons voulant paraître des dieux n'ont exigé ces prérogatives que parce qu'ils savent qu'elles sont dues au vrai Dieu. Car on peut être sûr qu'est dû au vrai Dieu ce qu'exige pour soi le faux dieu ». C'est à ce même problème de la distinction à faire entre finalité et matérialité des sacrifices qu'est consacré l'ensemble de la troisième question à laquelle Augustin répond dans la lettre CII (16-21, *C.S.E.L.*, t. XXXIV, p. 558-563).

132. *De diu. daem.*, VI, 10, *C.S.E.L.*, XLI, p. 608, l. 18.

133. C'est l'expression par laquelle on désignait, plus encore que l'ère chrétienne, l'époque qui avait vu, depuis la conversion de Constantin, la christianisation progressive de l'empire romain. C'est en particulier aux « temps chrétiens » (*tempora Christiana*) qu'était imputée la défaite de 410.

134. Cf. *supra*, p. 193. Je n'envisage évidemment ici que le côté subjectif de l'occasion d'écrire, étant bien entendu qu'Augustin a trouvé dans les événements contemporains maintes occasions d'intervenir contre le paganisme, que ce soit à propos d'incidents, parfois graves, entre chrétiens et païens, par exemple à Sufes, en 399 (cf. *Epist. I*) ou à Calame en 408 (voir le dossier des lettres XC, XCI, CIII et CIV échangées entre Nestorius et Augustin), — que ce soit au sujet de la non-application, de l'atténuation ou de l'aggravation des lois impériales visant le paganisme (voir par exemple la lettre XCVI adressée à la fin de l'année 408 au nouveau maître des offices Olympius).

135. C'est le cas en particulier du discours sur la deuxième partie du psaume CXIII que nous avons eu l'occasion de citer longuement.

Mercure, je vais plus loin, de celui qui adore son ventre et qui est du nombre de ceux dont il est écrit : « Leur ventre est leur Dieu » (*Philip.* III, 19). Ainsi, parti d'un psaume, Augustin aboutit à saint Paul non sans avoir en un instant déplacé deux fois le centre du débat, ce qui rend impossible la réplique pour un adversaire doublement ridiculisé¹³⁶.

Cependant le schéma est loin de se réduire à la polémique franche ou inattendue. Ce peut être au contraire tel aspect plus ou moins favorable du paganisme qu'Augustin choisit pour faire honte aux chrétiens et leur montrer le danger que leur indignité fait courir à l'Église elle-même. C'est ainsi par exemple que, dans le *De utilitate ieiunii*, il s'étend longuement sur l'accord des païens pour adorer des dieux non seulement innombrables mais discordants, tandis que les adorateurs d'un Dieu unique, les chrétiens, entretiennent entre eux les plus mortelles divisions¹³⁷. De toute façon, lorsque Augustin parle des impies, il est rare qu'il étudie isolément le cas des païens. En général, ceux-ci prennent place dans une énumération qui comprend, lorsqu'elle est complète, les manichéens, les païens, les juifs, les hérétiques et les schismatiques. Le paganisme n'est pour lui qu'une forme, entre autres, de l'erreur religieuse¹³⁸.

Cependant, Augustin n'est pas sans savoir que les païens sont, encore plus que d'autres, hostiles, voire même rigoureusement imperméables à certains dogmes essentiels du christianisme comme, par exemple, celui de la résurrection des corps¹³⁹.

Ainsi, le travail proprement théologique est-il, pour Augustin, une des occasions privilégiées de rencontrer les problèmes du paganisme, que ce soit pour répondre directement¹⁴⁰ ou indirectement¹⁴¹ aux objections des païens eux-mêmes, que ce soit pour fortifier les convictions des chrétiens dont la conversion ne date pas de loin ou que le contact permanent avec des païens risque de pervertir¹⁴².

136. *Enar. in Ps.* CXLV, VI, 12, *P.L.*, XXXVII, 1892.

137. *De utilitate ieiunii*, VIII, 10, *P.L.*, XL, 713.

138. Témoin ce passage très caractéristique du *De vera religione* (V, 9, *P.L.*, XXXIV, 127) : « Bref, ce n'est ni dans la confusion du paganisme, ni dans les déchets de l'hérésie, ni dans la faiblesse du schisme, ni dans l'aveuglement du judaïsme que la religion doit être cherchée, mais chez ceux-là seuls qu'on appelle chrétiens catholiques ou orthodoxes, gardiens de l'intégrité de la foi et adeptes de sa rectitude. »

139. Cf. en particulier le sermon CCXLI (*P.L.*, XXXVIII, 1133), qui s'ouvre sur la phrase : « *Propria fides est Christianorum resurrectio mortuorum.* »

140. Voir par exemple les questions posées et transmises par Volusianus et l'ensemble du dossier relatif à cette correspondance (*Epist.* CXXXV à CXXXVIII).

141. Voir Epître CII à Deogratias, autrement appelée comme nous l'avons déjà dit : « *Exposition de six questions contre les païens.* » Cf. *supra*, p. 192, n. 28 et 29.

142. Se reporter en particulier à la série des sermons CCXI, à CCXLIII prononcés à l'occasion des fêtes de Pâques *Contre les gentils sur le sujet de la résurrection des corps*. A noter que, ne figurant pas parmi les *Tractatus adversus paganos* consignés dans son index par Possidius, cette série pascalle n'avait pas trouvé place dans la bibliothèque d'Hippone (cf. L'AMBOT, *Revue Bénédictine*, t. LVII, 1947 : *Collection antique des sermons de saint Augustin*, p. 104).

Ce qui en définitive a fait qu'Augustin a constamment dû reprendre cette même question et ce qui, dans son œuvre, lui a donné une place que, théoriquement, il ne lui aurait pas reconnue, ce sont les mille détails concrets de la vie quotidienne¹⁴³ se chargeant de lui rappeler que « ses » chrétiens d'Hippone ou « ses » auditeurs de Carthage étaient en danger permanent d'admettre dans leur vie intérieure comme dans leurs pratiques — et parfois même en toute bonne foi¹⁴⁴ — des vestiges plus ou moins déguisés du vieux paganisme « pas mort » — notamment dans le domaine des honneurs à rendre aux défunts¹⁴⁵ ou relativement au culte des martyrs¹⁴⁶.

Néanmoins, quelque profonde qu'ait pu être en Augustin la résonance d'événements mettant à l'épreuve l'authenticité de la foi chrétienne, l'interprétation même de ces occasions de réfléchir et d'enseigner présuppose une référence doctrinale permanente et absolue.

C'est ainsi qu'une fois encore se révèle l'ambivalente originalité d'Augustin. Elle réside ici dans le fait qu'elle va rigoureusement à l'encontre de ce qui serait un simple désir humain d'originalité. La seule chose à quoi prétend notre exégète, c'est de juger à la lumière d'un certain nombre de textes sacrés le paganisme qu'il connaît ou qu'il reconstitue. La Bible étant le livre où Dieu révèle le plus complètement son dessein, Augustin se borne à confronter les faits vécus avec les exigences divines et, du coup, ces mêmes faits finissent par n'être plus considérés pour leur réalité objective mais pour leur signification spirituelle. Chez lui, la théologie de l'histoire finit en somme par absorber l'histoire.

L'opération n'en est pas moins complexe et le choix des gestes scripturaires n'en est que plus significatif¹⁴⁷.

143. Il n'entre évidemment pas dans notre sujet d'étudier les concessions pratiques — si souvent dénoncées par Augustin — que les chrétiens de fraîche date ne manquaient pas d'introduire dans leur christianisme auquel les « habitudes » africaines conféraient parfois une allure curieusement syncrétiste. Cela allait du port des amulettes et de la mode des pendants d'oreilles à des sacrifices aux anciens dieux (sacrifices limités d'ailleurs à la demande des biens temporels) en passant par l'assistance aux jeux du théâtre et de l'amphithéâtre et la participation aux « banquets des idoles ».

144. Témoins les pratiques africaines de Monique elle-même qui devaient se heurter aux interdictions formelles de l'évêque de Milan, Ambroise (*Conf.*, VI, II, 2, *C.S.E.L.*, XXXIII, I, p. 114-116).

145. C'est la même raison pour laquelle, indépendamment de la demande précise formulée par Paulin, Augustin crut bon d'écrire le *De cura pro mortuis gerendis* (*C.S.E.L.*, XLI, p. 621-660).

146. La vogue du culte des martyrs — et tout particulièrement en Afrique — ne manqua pas d'entraîner de graves abus dont les païens eux-mêmes et les manichéens s'emparèrent pour essayer d'insinuer que les chrétiens avaient, par une voie détournée, rétabli le polythéisme à l'intérieur de leur religion. Voir à ce sujet notre ouvrage : *Les martyrs africains Miggin et Namphamo. Essai d'hagiographie critique* (à paraître prochainement).

147. Nous avons déjà eu l'occasion de renvoyer à bien des passages des *Enarrationes in Psalmos*, cette œuvre étant peut-être celle qui contient le plus d'allusions au paganisme. Il va

Tout repose sur l'affirmation du Dieu des *Psaumes*, à qui « personne n'est semblable¹⁴⁸, car il est le créateur de toutes choses¹⁴⁹, le dieu puissant qui fait des merveilles¹⁵⁰, le même qui, dans l'*Exode*¹⁵¹ comme dans le *Deutéronome*¹⁵², a le droit de rappeler aux hommes qu'étant unique il doit seul être adoré à l'exclusion de toute image.

Le paganisme se présentant comme le démenti pratique opposé au Dieu d'Israël, la création augustinienne apparaît alors dans une articulation particulièrement serrée de l'enseignement de saint Paul sur celui de l'Ancien Testament.

Le Psalmiste et l'Apôtre sont d'accord pour reconnaître que les dieux ne sont que des démons¹⁵³. D'autre part, Dieu s'étant manifesté de façon éclatante dans son œuvre¹⁵⁴, il est normal que, déclarés de ce fait *inexcusables* dans l'*Épître aux Romains*¹⁵⁵, les païens se voient appliquer la menace du Psaume XCVI condamnant les adorateurs d'idoles¹⁵⁶. En sens inverse, c'est en partant de quelques versets du Psaume CXIII¹⁵⁷ et en rapprochant quelques versets de l'*Épître aux Romains* pris dans le con-

de soi que, sans qu'il soit besoin de le signaler de façon expresse, on aura toujours avantage à se reporter aux *Enarrationes* correspondant précisément à chacun des psaumes que nous pouvons avoir l'occasion de citer.

148. Ps. XXXIV, 10 : « Domine, quis similis tibi » ; Ps. LXXXV, 8 : « Non est similis tui in diis, Domine... »

149. II Ps. CXIII, 3 : « Deus autem noster in caelo : omnia quaecumque uoluit fecit ».

150. Ps. LXXXV, 9 : « Quoniam magnus es tu et faciens mirabilia... » ; Ps. XCV, 4 : « Quoniam magnus Dominus et laudabilis nimis : terribilis est super omnes deos » ; Ps. CXXXV, I-3 : « Confitemini Domino quoniam bonus : quoniam in aeternum misericordia eius. Confitemini Deo deorum... Confitemini Domino dominorum... » ; 26 « Confitemini Deo caeli... ».

151. Ex. XX, 4 : « Non facies tibi idolum, neque cuiusquam similitudinem, neque in caelo sursum, neque in terra deorsum ». Ex., XXIII, 24 : « Non adorabis deos illorum sed neque seruis eis. »

152. Deut. VI, 4 : « Audi Israel. Dominus Deus tuus deus unus est. »

153. Ps. XCV, 5 : « Quoniam omnes dii gentium daemonia : dominus autem caelos fecit » (texte très souvent cité par Augustin, notamment *Enar. in Ps. CXIII*, II, 3 ; *P. L.*, XXXVII, 1483 ; *CXXXV*, 3, *P. L.*, XXXVII, 1757 ; *De consensu Euang.*, I, XV, 23, *C.S.E.L.*, t. XLIII, p. 22, l. 8) ; I Cor., X, 20-21 « ...Quae immolant gentes, daemoniis immolant. Nolo autem uos socios fieri daemoniorum : non potestis mensae Domini participes esse et mensae daemoniorum » (très cité aussi, notamment dans *Epist.*, CCXLV, 2, *C.S.E.L.*, LVII, p. 583, l. 2-3 ; *Enar.*, in *Ps. CXIII*, II, 3, *P. L.*, XXXVII, 1483 ; *Sermo CXCIII*, 3, *P. L.*, XXXVIII, 1026). On notera que d'un sens minimisant confirmé par le terme hébreu qu'il traduit, le terme de *daemonia* employé dans les *Psaumes* passe à un sens autrement positif dans le texte de saint Paul et dans les commentaires d'Augustin.

154. Cf. *supra*, n. 150.

155. Rom., I, 19-20 : « ...Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestauit. Inuisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur : sempiterna quoque eius uirtus et diuinitas : ita ut sint inexcusabiles ».

156. Ps. XCVI : « Confundantur omnes qui adorant sculptilia et qui gloriantur in simulacris suis ».

157. II Ps. CXIII, 4-7 : « Simulacra gentium argentum et aurum ; opera manuum hominum. Os habent et non loquentur : oculos habent et non uidebunt. Aures habent et non adorabunt. Manus habent et non palpabunt : pedes habent et non ambulabunt ; non clamabunt in gutture sua » (cf. texte parallèle mais plus réduit dans Ps. CXXXIV, 15-18).

texte précédent¹⁵⁸ qu'Augustin arrive à dégager sa théorie personnelle du « simulacre »¹⁵⁹, laquelle rejoint à son tour — tout à la fois justifiée et justificatrice — aussi bien les rigueurs iconoclastes déjà formulées par Dieu dans l'*Exode*¹⁶⁰ que la requête expresse de l'Apôtre interdisant aux chrétiens de Corinthe et d'Éphèse d'avoir commerce avec les infidèles¹⁶¹.

Il est en effet un thème biblique qui, dans cette exégèse augustinienne du paganisme, l'emporte largement sur tous les autres. Ce thème — dont la force doctrinale vient de son essence prophétique — est le suivant : Dieu, qui a prédit la chute des idoles, a tenu parole : les idoles sont en voie de disparition¹⁶² et on trouve de moins en moins de païens¹⁶³, au point même qu'il est difficile de savoir quel est le mouvement le plus net : celui de l'abandon des démons par les hommes ou des hommes par les démons¹⁶⁴. Le triomphe d'Augustin serait même d'une insolence insupportable s'il voulait être autre chose que la proclamation solennelle du triomphe du Dieu fidèle à ses promesses¹⁶⁵. Les textes sur ce sujet ne se comptent pas, multipliant les insinuations cinglantes à l'égard des païens ramenés à un petit nombre de « pratiquants » de jour en jour plus discrets sinon plus

158. *Rom.* I, 23 : « Et mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei, in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et uolucrum et quadrupedum et serpentium » (cf. *Sermo* CCXLI, 3, *P.L.*, XXXVIII, 1135); I, 24 : « Qui commutauerunt ueritatem Dei in mendacium; et coluerunt et seruierunt creaturae potius quam creatoris... » (cf. *Sermo* CXC VII, 1, *P.L.*, XXXVIII, 1022-1023).

159. Cf. *supra*, p. 206-210.

160. *Ex.* XXIII, 24 : « ...Non facies secundum opera ipsorum, sed deponendo depones et confringendo confringes simulacra eorum ».

161. *II Cor.*, VI, 14-16 : « Nolite iugum ducere cum infidelibus. Quae enim participatio iustitiae cum iniquitate ? Aut quae societas luminis ad tenebras ? Quae autem conuentio Christi ad Belial ? Aut quae pars fidei cum infidei ? Qui autem consensus templa Dei cum idolis ? » ; *Eph.*, V, 7-8 : « Nolite ergo effici participes eorum. Eratis enim aliquando tenebrae ; nunc autem lux in Domino ».

162. Par ex. *De cons. Euang.*, I, XXXIII, 51 : *C.S.E.L.*, t. XLIII, p. 57, l. 8-10 : « Que les païens brisent leurs dieux... si toutefois ils en trouvent encore à briser ou à cacher. »

163. Voir par exemple des expressions très fréquentes du type de : « Illi iam perpauci qui remanserunt » (*De cons. Euang.*, I, XX, 28, *C.S.E.L.*, t. XLIII, p. 27, l. 9) ; « istos iam paucos deorum multorum falsorumque cultores », etc... ou encore une phrase comme « Si non consentiant ueritati nostrae, erubescant paucitati suae » (*Sermo* LXII, VII, II, *P.L.*, XXXVIII, 420).

164. *De utilitate ieiunii*, VIII, 10, *P.L.*, XI, 713 : « Tels sont donc les dieux qu'ont les païens ou plus exactement qu'ont eu les païens : car, n'ayant pas voulu prendre l'initiative de les abandonner, ils ont été abandonnés par les dieux. »

165. Certains passages ont véritablement le ton du bulletin de victoire, témoin : « Où sont leurs dieux ? Où sont les « vaticinations » de leurs possédés ? et les oracles de leurs pythonisses ? et les augures, les auspices, les haruspices, et les oracles des démons ? » (*De cons. Euang.*, I, XXXII, 50, *C.S.E.L.*, t. XLIII, p. 55, l. 1-3). Cependant, ce qui compte aux yeux d'Augustin, c'est moins le fait en lui-même de la disparition du paganisme que la réalisation de la prophétie selon laquelle le paganisme devait disparaître, par ex. : *Enar. in Ps. LXII*, I, *P.L.*, XXXVI, 748 ; *Sermo* CCCXXVIII, V, 5, *P.L.*, XXXVIII, 1453, notamment : « omnia ista nondum erant, tamen dicebantur et modo uidentur ».

honteux¹⁶⁶, misérable résidu¹⁶⁷ qui n'existerait sûrement plus, n'étaient les résistances ultimes du respect humain¹⁶⁸ et le lamentable spectacle des hérésies¹⁶⁹.

Un texte entre cent aidera à montrer le retournement qui s'opère quand l'exaltation de la prophétie réalisée s'empare si bien de l'âme du mystique qu'il en oublie totalement les soucis du pasteur. Commentant en effet la vision de Daniel selon laquelle, dévalant la montagne, la pierre qui figure le Christ écrase tous les royaumes de la terre¹⁷⁰, Augustin s'exclame : « Qu'étaient ces royaumes de la terre ? Le royaume des idoles, les royaumes des démons, ces royaumes aujourd'hui écrasés. Saturne régnait sur beaucoup d'hommes : où est son royaume ? Mercure régnait sur beaucoup d'hommes : où est son royaume ? Il a été écrasé et ils ont été ramenés au royaume du Christ ceux sur lesquels Mercure régnait. Et le royaume de Caelestis ? On sait pourtant quelle était son importance : où est-ce qu'est aujourd'hui le royaume de Caelestis ? La pierre a écrasé tous les royaumes de la terre, la pierre qui, sans qu'il y ait eu

166. *De consensu Euang.*, I, VII, 10 ; C.S.E.L., t. XLIII, p. 10, l. 18-20 ; p. 11, l. 1-2 : « La religion chrétienne répandue à travers le monde entier se développe et fructifie au point que, désormais les infidèles osent à peine murmurer entre eux leurs calomnies, étouffés qu'ils sont par la foi des nations et la dévotion de tous les peuples. » A propos de ce texte et de beaucoup d'autres semblables (par ex. *De cons. Euang.*, I, XXVII, 42, *ibid.*, p. 41-42), il faudrait montrer comment la réflexion d'Augustin sur la réalisation des prophéties prend résolument appui sur l'application de lois anti-païennes considérées comme s'inscrivant très normalement dans le même mouvement. Nous ne disposons point ici d'une place suffisante qui seule nous mettrait à l'abri d'un exposé tendancieux parce que caricatural. Cependant, on ne sera pas étonné de ce que, parmi les textes scripturaux auxquels Augustin renvoie le plus volontiers, on trouve en particulier : *Jérémie*, X, II : « Dii qui caelum et terram non fecerunt, pereant de terra et sub caelo » ; *Sophonie*, II, II : « Praeualebit Dominus aduersus eos et exterminabit omnes deos gentium terrae et adorabunt eum unusquisque de loco suo, omnes insulae gentium » ; *Ps.* LXXXI, II : « Et adorabunt eum omnes reges terrae : omnes gentes seruiunt ei » ; *Ps.* LXXXV, 9 : « Omnes gentes, quoscumque fecisti, uenient et adorabunt coram te, Domine, et glorificabunt nomen tuum », etc...

167. *Enar. in Ps.* XLIV, 2, P.L., XXXVI, 494 : « Le monde lui-même, la chose est évidente, est complètement transformé : naguère il adorait les idoles et voici qu'il adore Dieu... Voici qu'aujourd'hui ceux qui restent encore païens (*residui Pagani*) commencent à prendre peur de ce changement : même s'ils ne veulent pas se convertir, ils voient les églises pleines et les temples vides : d'un côté la foule et de l'autre la solitude. Ils s'étonnent du changement, mais qu'ils lisent les prophéties qui avaient été faites ».

168. *Sermo CCLXXIX*, 7, P.L., XXXVIII, 1278 : « Beaucoup croient dans leur cœur, mais ils rougissent de l'avouer tout haut. Sachez, mes frères, qu'il n'y a presque plus personne parmi les païens qui en lui-même ne reconnaisse avec admiration et ne se rende compte que sont réalisées les prophéties relatives au Christ exalté au-dessus des ciels : c'est qu'en effet ils voient sa gloire répandue sur toute la terre. Mais comme ils ont peur les uns des autres, ils rougissent en pensant les uns aux autres et laissent le salut s'éloigner d'eux ».

169. *Sermo XLVII*, 28, P.L., XXXVIII, 1314 : « N'ayant rien à dire contre le nom du Christ, ceux d'entre les gentils qui sont restés païens opposent aux chrétiens les dissensions des... chrétiens. Ainsi donc, quiconque passera de l'hérésie au catholicisme ne portera plus l'opprobre des nations ».

170. *Daniel*, VI, 34-35.

l'intervention d'aucune main, a été arrachée à la montagne¹⁷¹ ». Vision de Daniel ou vision d'Augustin ? Qui en présence d'un pareil commentaire pourrait finalement les dissocier¹⁷² ?

« Les païens sont en voie de disparition et les idoles sont brisées — Tu demandes comment se produit la mort des païens ? Mais c'est tout simplement qu'ils deviennent chrétiens. — Je cherche le Païen ; je ne le trouve pas : il est chrétien ; ainsi donc est mort le Païen¹⁷³. »

« Ergo mortuus est Paganus. » C'est sans aucun doute à dessein que ce passage qui constate d'abord le déclin des païens s'achève sur la mort du païen. L'effet n'est pas simplement littéraire. S'il n'est pas à proprement parler « le païen en soi », celui dont Augustin célèbre ici la mort est du moins le païen dont parle l'Écriture, celui qu'elle appelle aussi l'Infidèle ou l'Impie et qui doit disparaître.

Mais qu'advient-il précisément de ce type de païen dont la religion, de façon fort peu précise, se réclamait pourtant de Rome. La réponse est aussi brutale que simple : « Le Romain ne constitue pas un cas particulier ». On peut, sans crainte de le trahir, paraphraser Augustin : « Mortuus est Romanus ». Et voilà le scandale, le scandale délibéré de la *Cité de Dieu*.

Car, si l'on veut bien y prendre garde, c'est l'ouvrage le plus sacrilège qui pût être au regard d'un romain de 410 dont le paganisme aurait été encore profond.

Sacrilège non point tellement parce que les dieux y étaient fort maltraités et que les plus belles vertus romaines étaient réduites à néant du fait de « l'inexcusable » infidélité¹⁷⁴ de ceux qui les avaient pratiquées ; mais sacrilège surtout parce qu'en fin de compte les dieux romains ne sont pour Augustin que les *exemples* les plus commodes d'un paganisme indifférencié, tandis que les Romains ne sont qu'une variété, entre bien d'autres, de ces infidèles que la Bible appelle d'un mot collectif *Gentes*¹⁷⁵.

171. *Enar. in Ps. XCVIII*, 14, *P.L.*, XXXVII, 1270.

172. A côté de l'exégèse mystique, on pourrait noter à l'appui le mode d'exégèse syllogistique. Par ex., *Enar. in Ps. LXXXV*, 13, *P.L.*, XXXVII, 1090-1091 : « Omnes gentes quotquot fecisti, uenient et adorabunt coram te, Domine (Ps. LXXXV, 9)... Si est gens quam non fecit Deus, non adorabit eum ; nulla est autem gens quam non fecit Deus... Omnes ergo gentes quotquot fecisti, uenient ». Ainsi le futur prophétique fait passer de l'a priori divin à la déduction d'une situation réalisée. L'accomplissement de la même prophétie peut d'ailleurs être utilisée à son tour comme preuve en faveur du Christ et de l'Eglise (cf. par ex. *De Fide rerum quae non uiderentur*, VII, 10, *P.L.*, XL, 179-180).

173. *Enar. in Ps. CXLIX*, 13, *P.L.*, XXXVII, 1956-1957.

174. Cf. *supra*, p. 217, n. 155.

175. Le présent travail était terminé quand j'ai pris connaissance de l'ouvrage de F. G. Maier cité plus haut (cf. p. 196, n. 51). Beaucoup plus limitée dans son objet et d'une nature bien différente, ma démarche rejoint tout à fait ici d'une part ce qu'il écrit sur la *Relativisierung der irdischen Dinge* chez Augustin (*op. cit.*, p. 202), d'autre part, la dialectique de tout le chapitre (VI), où Maier montre comment la critique du polythéisme antique, de la philosophie païenne et de l'idolâtrie est à la base de la critique augustinienne de Rome.

Pénétré de la Bible comme il l'était, l'évêque d'Hippone ne pouvait accorder qu'à Israël une singularité véritable : « David régna sur le peuple juif, l'unique peuple qui adorait l'unique Dieu... Tous les autres peuples adoraient les idoles qu'ils avaient faites de leurs mains ou encore les créatures de Dieu¹⁷⁶... » Et qu'on n'objecte pas la chronologie qui, de toute façon, vu la perspective augustinienne, n'aurait ici aucune importance.

Cependant, si l'on ne se résout pas à confondre les Romains avec « tous les autres peuples » et si l'on veut découvrir la tradition que représente Rome, on a vite fait de trouver que, n'étant pas de Jérusalem, Rome ne peut être que de Babylone : « Notre Père selon le siècle, c'est le diable et il fut notre père tout le temps où nous fûmes infidèles. Et notre mère, qui est-elle ?... C'est une cité qu'on appelle Babylone : cette cité c'est le rassemblement de tous les enfants de perdition de l'Orient à l'Occident : c'est le royaume terrestre ; *c'est d'après cette cité que se nomme une république dont nous voyons aujourd'hui le vieillissement et le déclin* : c'est la première qui fut notre mère, c'est en elle que nous sommes nés. C'est pourquoi nous avons quitté Babylone pour Jérusalem, qui est la Sainte Église, en même temps que nous abandonnions le diable pour Dieu¹⁷⁷. »

Voilà qui est clair et, loin de rester isolé, ce texte admet bien d'autres compléments qui l'aggravent encore : Augustin remarque en particulier que les Romains s'étaient vu offrir une chance : celle de vaincre le peuple hébreu. Hélas ! « Les Romains avaient l'habitude de vouloir se concilier les faveurs des dieux du pays qu'ils soumettaient et ils adoptaient leur culte. Cependant lorsqu'il s'agit du dieu du peuple hébreu... les Romains s'y refusèrent¹⁷⁸ ».

Mais, encore une fois, les temps sont venus où les prophéties se réalisent. Qu'importe l'indignité de Rome si Dieu veut la choisir à son tour... comme simple instrument. Et, en effet : « Cet empire romain par qui le peuple hébreu avait été vaincu, Dieu — par son Christ qui est roi — l'a soumis à son nom et, par la force de la foi chrétienne, il l'a « converti » à renverser les idoles pour le service desquelles ce même empire romain avait refusé jadis de recevoir le culte du vrai Dieu¹⁷⁹ ».

Ainsi l'unique privilège de Rome vient-il de ce que, mieux que toute autre cité, elle est en mesure de détruire les dieux auxquels elle avait jadis consacré l'univers et, ce faisant, elle perd du coup ce même privilège dans la mesure où, ayant rejoint les Juifs et les Grecs dans la même

176. *Enar. in Ps. LXII*, I, P.L., XXXVI, 748.

177. *Enar. in Ps., XXVI*, II, 18, P.L., XXXVI, 208.

178. *De Cons. Evang.*, I, XII, t. X, C.S.E.L., t. XLIII, p. 17, l. 11-14. Cf. aussi XIV, 21, *ibid.*, p. 19-20.

179. *De cons. Evang.*, XIV, 21, *ibid.*, p. 20 l. 20-21 ; p. 21, l. 1-2.

communauté, elle est appelée à y convertir les Barbares¹⁸⁰. Là est donc la grande leçon de l'Écriture où le salut est inséparable de l'humilité : *Mortuus est Paganus, Mortuus est Romanus*.

*

* *

Est-on jamais en droit de conclure lorsqu'on parle d'Augustin ? On le peut d'autant moins en ce qui concerne son attitude à l'égard de la religion romaine que, pour que notre éclairage fût en ce cas équitable, il eût fallu pouvoir mettre en regard de l'attitude *doctrinale* son attitude *pratique*. Comme les exigences de l'Écriture sont en même temps celles de la Charité, il est bien évident que la position de l'Apôtre est aussi généreuse lorsqu'il s'agit de tel *paganus* que l'attitude du théologien est intransigeante lorsqu'il s'agit des *gentes*. Et si nous nous aventurons à le suivre sur la voie des relations humaines, nous serions sans doute très étonnés de son extraordinaire largesse de vue.

Mais cette nouvelle attitude sort de notre cadre. Il suffit déjà d'avoir sans ménagement soumis le lecteur à ces perpétuels changements de plans qui sont le moindre souci de notre auteur. Ce que nous pouvons craindre en définitive, c'est d'avoir été encore trop « linéaires » dans notre effort pour montrer en somme les chainons qui mènent de la religion romaine à la Cité de Dieu en passant par le polythéisme, la démonologie et l'Écriture. Il n'est pas vrai non plus que chez Augustin la polémique la plus violente puisse absolument se séparer de l'exégèse la plus spirituelle ni que la dialectique la plus subtile oublie tout à fait les incidences dans le temps d'une situation juridico-religieuse.

Est-ce à dire cependant qu'en face d'un problème qu'il avait autant de mal à éviter qu'à résoudre, l'attitude d'Augustin n'ait pas répondu à quelque conviction fondamentale ? Il suffit que notre question ait pu prendre un tour dubitatif pour qu'elle suscite en retour la seule réponse qui paraisse irrésistible : si, pour Augustin, les dieux de Rome — au sens païen du terme — n'existent pas, les démons — au sens chrétien du mot — existent. Dans la mesure où ces démons existent et trompent les hommes, il est nécessaire de se battre contre eux afin que les hommes soient sauvés. Si Rome a pu dans le passé prêter son aide aux démons, elle est devenue par

180. Voir en particulier la longue série oratoire de *Enar. in Ps. LXIV*, 5 (*P.L.*, XXXVI, 776) qui se termine par : « Numquid uenerunt Iudaei, et non uenerunt Graeci ? Numquid uenerunt Graeci et non uenerunt Romani ? Numquid uenerunt Romani et non uenerunt Barbari ? Et quis numeret omnes gentes uenientes ad eum ? »

la suite instrument de Dieu pour mettre fin à leur règne. Si tant est qu'elle ait eu quelque originalité, la religion romaine n'est donc plus rien ou, si elle est quelque chose, elle est le contraire de l'ancien paganisme, elle est devenue la religion du Christ. « Quaero Paganum, non inuenio : Christianus est¹⁸¹ ».

André MANDOUZE.
Strasbourg.

181. Cf. *supra*, p. 220, n. 173.

