

Sous la direction de
VINCENT TRÉMOLET DE VILLERS

ÉLOGE
DE LA POLITIQUE

Tallandier/*Le Figaro*

SAINT AUGUSTIN
LA CITÉ DE DIEU
(412/413-426/427)

*Penser l'histoire du salut
et l'autonomie du politique*

Jean-Marie Salamito

Avec La Cité de Dieu, saint Augustin a écrit une œuvre apparemment de circonstance, marquée par le sac de Rome en 410, appelée à devenir un des classiques les plus commentés de la pensée occidentale. Autour de cette idée de deux « cités » qui se juxtaposent sans cesse, une régie par l'amour de Dieu et des hommes, l'autre par l'égoïsme et l'orgueil, Jean-Marie Salamito montre qu'Augustin a cherché sans relâche les conditions qui permettent à l'homme de vivre dans l'amitié et la paix.

À propos de saint Augustin (354-430), tout le monde pense d'abord, aujourd'hui, aux *Confessions*. *La Cité de Dieu* fait partie de ces grands classiques dont on parle avec respect, mais que peu de gens osent ouvrir. Dans toute l'histoire de l'Occident, c'est pourtant un des ouvrages les plus lus et les

plus commentés. C'est aussi l'un des plus importants et des plus actuels de ce géant.

UNE ŒUVRE DE CIRCONSTANCE ?

Chose étonnante, ce livre aux perspectives grandioses naît comme une œuvre de circonstance. Les 24, 25 et 26 août 410, une troupe de Barbares de différentes origines mais commandés par un chef unique, Alaric, met Rome à feu et à sang, puis se retire. Cette « chute de Rome » ne signifie pas la fin de l'Empire. Alaric n'a pas anéanti la puissance romaine ; il l'a blessée. Ses soldats ne sont pas des conquérants, mais des mercenaires qui, parce que l'on tardait à les rétribuer, se sont payés eux-mêmes en pillant. Il n'empêche que ces trois jours de violence provoquent à travers le monde romain un traumatisme. Dans cette société religieusement mixte, ce choc entraîne un débat. Du côté païen, on déplore que la récente législation des empereurs chrétiens, en proscrivant les sacrifices, ait conduit les divinités à retirer à Rome leur antique soutien. Du côté chrétien, on s'émeut de ce que la cité abritant les tombeaux de Pierre et de Paul n'ait pas bénéficié d'une protection divine.

En 410 et 411, Augustin, qui est alors évêque d'Hippone depuis une quinzaine d'années et qui accueille dans son Afrique natale des réfugiés romains et italiens, prêche plusieurs fois sur cette catastrophe. Il reconforte ses coreligionnaires et leur fournit des arguments contre leurs adversaires. En 412 ou 413, il commence le grand livre qu'il n'achèvera qu'en 426 ou 427. Il faut dire que, durant la même période, il compose, pour répondre aux attentes de ses frères chrétiens, beaucoup d'autres ouvrages.

Il a certainement exprimé dans *La Cité de Dieu* des idées qu'il portait en lui bien avant le désastre de 410, et qu'il a approfondies bien après. Le résultat dépasse de loin les événements qui l'ont suscité. C'est une réflexion de théologien sur l'actualité, mais aussi sur l'histoire universelle. C'est une vaste fresque, une encyclopédie du monde antique et de la doctrine chrétienne, un manuel complet de christianisme, une source toujours actuelle de culture et de pensée.

LES DEUX « CITÉS »

L'ensemble s'intitule *La Cité de Dieu*, mais il traite de deux cités différentes. La première – appelée « cité de Dieu », et plus souvent « cité céleste » – rassemble les anges fidèles à leur Créateur et elle comprendra aussi, à la fin des temps, tous les êtres humains qui, au long de l'histoire du monde, auront reconnu et aimé Dieu. La seconde – dite « cité terrestre », parfois « cité des hommes », rarement « cité du diable » – se compose des anges qui, optant pour Satan, sont devenus des démons, et elle englobera, au dernier jour, les humains qui auront persisté à adorer des idoles et qui n'auront aimé qu'eux-mêmes. Le mot « cité » a donc un sens allégorique ou, comme dit aussi Augustin, « mystique » : il désigne deux immenses « sociétés » fondées, l'une sur l'amour pour Dieu et pour le prochain, l'autre sur l'égoïsme et sur l'orgueil. L'histoire mondiale est celle de ces deux cités et de leurs relations mutuelles.

La cité céleste n'est pas l'Église telle qu'elle existe ici-bas, et la cité terrestre n'est pas l'État. Aucune des deux cités n'a en ce monde de frontières qu'un œil humain pourrait voir. Au long de l'Histoire, elles restent enchevêtrées, et seul le Jugement dernier les séparera. Si l'Église actuelle est le

lieu privilégié où se construit progressivement la cité céleste, c'est-à-dire l'Église à venir, celle du Ciel, elle inclut aussi, temporairement, des citoyens de la cité terrestre : des chrétiens qui n'aiment pas Dieu. Inversement, certains adversaires du christianisme ignorent qu'ils deviendront un jour des amis de Dieu. Les deux cités ne sont donc pas, ici-bas, deux communautés irréductiblement antagonistes : la cité terrestre, peuplée de païens qui n'ont pas encore rencontré Dieu, constitue la matière première de la cité céleste. Avec l'aide de la grâce divine, on passe librement de l'une à l'autre, de Babylone à Jérusalem. *Les Confessions* racontent la conversion d'Augustin ; *La Cité de Dieu* se réjouit de conversions innombrables, à l'échelle des siècles et de toute l'humanité.

UNE THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE

Cet ouvrage imposant (866 pages denses dans l'édition latine de référence, plus d'un millier dans les traductions actuelles) est solidement construit, même si Augustin aime les digressions. Ses vingt-deux livres se divisent en deux masses : les livres I à X défendent le christianisme contre les critiques des païens ; les livres XI à XXII proposent une lecture chrétienne de l'histoire universelle. Il y a toutefois de l'exposé positif dans la section apologétique, et inversement. La première étape comprend deux parties de cinq livres chacune : l'une nie que le polythéisme soit profitable à la vie en ce monde (livres I à V), l'autre ajoute qu'il ne permet pas non plus d'obtenir le bonheur dans l'au-delà (VI à X). Le second massif consiste en trois parties de quatre livres chacune : la première explique la naissance des deux cités (XI à XIV) ; la deuxième, leur parcours historique jusqu'au

Christ (XV à XVIII) ; la troisième, leurs sorts respectifs à la fin des temps (XIX à XXII).

La Cité de Dieu offre donc, surtout dans sa seconde section, ce qu'il est convenu d'appeler une théologie de l'histoire. Celle-ci diffère fortement du providentialisme que l'on a parfois prétendu en tirer, et des philosophies modernes de l'histoire. Ce n'est pas une pensée totalisante, fermée, interprétant le moindre événement, mais une réflexion ouverte qui, se fondant sur une patiente exégèse de la Bible, s'en tient à de grandes lignes. Augustin scrute l'histoire du salut telle que la révèlent les Écritures. Pour la période postérieure à ce que racontent les Actes des Apôtres, il se limite à exalter, dans l'expansion mondiale de sa religion, l'accomplissement des promesses du Christ. Il n'interprète pas les siècles qui ont suivi la fondation de l'Église, il ne spéculé pas sur sa propre époque, il ne se laisse pas fasciner par les empereurs chrétiens. Quand il se demande, au livre V, pour quelles raisons Dieu a permis le succès de l'Empire romain, il s'en tient à de prudentes hypothèses, car il n'entend pas se prononcer fermement sur ce que la Bible ne dit pas. Pour lui, l'action de Dieu dans l'Histoire existe indubitablement, mais – sauf pour la part que les Écritures éclairent – elle échappe à la compréhension humaine.

DE LA GUERRE

La Cité de Dieu n'est donc pas un traité politique ; mais la réflexion politique y abonde dans les livres II, V et XIX, à un moindre degré dans les livres I, III, IV, XII et XV. C'est l'ouvrage dans lequel Augustin a mis l'essentiel de ses idées sur la guerre, l'impérialisme, le pouvoir, la cohésion sociale, la paix.

Dès le début du livre I, son ancrage dans l'actualité l'amène à réfléchir sur la violence guerrière à partir d'un aspect particulier du désastre de 410. Certains des Barbares qui ont alors pillé Rome étaient chrétiens : ils ont épargné les habitants qui les imploraient au nom du Christ, ils leur ont permis de se réfugier dans des églises. Très attentif à ce que sa propre religion apporte de neuf à l'humanité, Augustin se félicite que, contrairement aux temples païens des siècles passés, les sanctuaires chrétiens aient servi, en 410, de lieux d'asile. Peu importe ici qu'il soit trop optimiste (ou insuffisamment informé) sur les événements ; ce qui compte, ce qui ouvre une voie d'avenir, c'est sa préoccupation d'une limite concrète enfin imposée par la morale évangélique aux horreurs de la guerre.

Cette réflexion culmine au livre XIX en une critique de l'insensibilité du sage stoïcien. Ce dernier ne s'afflige pas de devoir participer à des guerres, pourvu qu'elles soient justes. La notion de « juste guerre », dont on attribue à tort l'invention à Augustin, est une vieille idée romaine, illustrée notamment par Cicéron. Pour l'évêque d'Hippone, la juste guerre n'a rien de glorieux ni d'exaltant : elle n'est que la guerre inévitable, principalement la guerre défensive. Il n'admet pas que l'on recoure aux armes sans le regretter, sans en souffrir. En manquant d'empathie pour les malheurs des hommes, on sombrerait dans l'inhumanité.

CE QUE SONT LES EMPIRES

Augustin déplore de tels malheurs aux livres I à V, pour montrer que, depuis les origines de Rome, les défaites face aux étrangers et les guerres civiles n'ont jamais manqué.

On ne peut donc pas imputer le désastre de 410 à la christianisation de l'Empire. Quant à celui-ci, Augustin en voit aussi bien les ombres que les lumières. Il préférerait une multitude de petites nations indépendantes, vivant en paix les unes avec les autres ; il regrette l'effroyable coût humain de la conquête romaine. Mais il considère, emporté peut-être par son patriotisme, que les Romains ont avant tout voulu se défendre, et il les loue d'avoir cherché la gloire plutôt que la domination pour elle-même, et l'alliance avec les vaincus plutôt que leur anéantissement. Surtout, il admire Caracalla d'avoir, en 212, accordé la citoyenneté romaine à tous ses sujets (sauf aux esclaves, à dire vrai). Africain, probablement d'origine berbère, il se sent chez lui dans la langue et la culture latines ; il se considère comme un bénéficiaire de la romanisation.

Il n'en fustige pas moins, en un passage fameux du livre IV, les empires qui ne se fonderaient pas sur la justice, c'est-à-dire sur des guerres défensives et sur une attitude respectueuse envers les peuples conquis. De tels empires se résument à « du brigandage à grande échelle », tandis qu'inversement une bande de malfaiteurs sévissant sur un certain territoire ressemble à un empire en réduction. Augustin ne se laisse jamais fasciner par la puissance ; sa théologie de l'histoire ne reconnaît pas le droit du plus fort.

SOCIABLE ET LIBRE

Les empires naissent de la violence ; les autres entités politiques – peuples, cités, royaumes – procèdent au contraire d'un élan foncier de l'être humain vers l'alliance et la paix avec ses semblables. Augustin n'oppose pas l'individu à la

société, ni la société à l'individu. Si Dieu a voulu façonner Ève à partir d'une côte d'Adam et faire provenir toutes les nations d'un seul couple initial, c'est pour mettre en valeur l'unité et la sociabilité du genre humain. La vie sociale découle des lois fondamentales de la nature humaine. Celles-ci, même après la chute, demeurent inscrites en chacun : le péché originel et ses suites ne peuvent pas les effacer. Augustin, par ailleurs très attentif aux conséquences de la faute d'Adam, veille néanmoins à souligner ce qui, à toute époque et en toute personne, reste conforme au dessein du Créateur. Il ne voit rien de plus querelleur que l'être humain qui cède au vice, mais rien de plus sociable que le même quand il laisse parler sa nature telle qu'elle a été créée, telle qu'elle perdure au plus profond de lui.

Dieu a voulu l'être humain sociable, mais aussi libre. Selon la Genèse (chapitre 1, verset 26), il lui a donné pouvoir sur les animaux, mais, remarque Augustin, pas sur ses semblables. L'être humain a été créé pour n'obéir qu'à son Créateur. La vie sociale est inscrite dans le dessein divin initial ; le pouvoir politique, en revanche, ne l'est pas. Comme Irénée de Lyon deux siècles avant lui, Augustin ne voit dans les autorités publiques ni des réalités procédant de la nature humaine ni des inventions du diable, mais simplement des réponses aux conséquences du péché originel. Ces réponses témoignent de la prévenance divine : la coercition régaliennne vise à éviter la violence de tous contre tous. Comme Irénée, Augustin se situe ainsi dans le sillage du chapitre 13 de l'épître aux Romains, où Paul dit que les gouvernants, même païens, sont « au service de Dieu » pour promouvoir le bien et réprimer le mal. C'est là, selon Augustin, une mission indispensable ici-bas, mais seulement ici-bas. Dans la béatitude éternelle, il n'existera plus aucun pouvoir d'un être humain sur d'autres,

tandis que la sociabilité restera : la vie céleste des saints sera une vie sociale.

LE PEUPLE ET CE QU'IL AIME

Augustin fonde sa réflexion politique avant tout sur la Bible ; mais il s'appuie aussi, en la discutant, sur la pensée gréco-romaine. Au livre XIX, il reproche à Cicéron de définir le peuple – et par suite la république, qui est littéralement la chose publique, la chose du peuple – en recourant à la notion de droit, laquelle implique, chez le même Cicéron, la justice. Celle-ci, selon l'évêque, consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû. Un peuple païen n'est donc pas juste, puisqu'il ne rend pas au seul vrai Dieu le culte qu'il lui doit. Si la justice entre dans la définition du peuple (ce qu'Augustin conteste), alors le peuple romain, n'étant pas un peuple juste (au sens augustinien), n'est même pas non plus un peuple (au sens cicéronien). Par conséquent, la République romaine n'est pas une république. En lisant ces pages trop vite, certains commentateurs se sont imaginé qu'Augustin déniait aux païens la possibilité de former des peuples et des républiques, donc qu'au lieu de reconnaître un domaine propre au pouvoir politique (ce que faisaient Jésus puis Paul), il soumettait celui-ci à des critères religieux. Il n'en est rien. Augustin sait, bien entendu, que la République romaine est une république. Il s'est tout simplement livré à un raisonnement par l'absurde, afin d'écarter la définition cicéronienne, de découpler l'idée de peuple et celle de justice, et ainsi de pouvoir donner du peuple – et par suite de la république – une définition libre de tout jugement de valeur.

Pour Augustin, un peuple est une multitude de créatures raisonnables qui s'assemblent en s'accordant sur les choses qu'elles aiment. L'amour entre ici dans la réflexion politique, parce qu'il joue un rôle central dans l'anthropologie augustinienne. Il est ce qui conduit une personne vers des réalités variées, qu'il s'agisse d'avantages matériels, de relations affectives ou de Dieu lui-même. Il ressemble à la volonté. À l'instar de la volonté, il peut être bon ou mauvais, ordonné ou désordonné, selon les buts qu'il choisit, selon la hiérarchie qu'il établit entre ces buts. Comme celle d'un individu, la qualité d'un peuple dépend de la qualité de ses amours. Cette définition du peuple, non pas normative mais descriptive, moralement neutre, contient en germe une sociologie politique, qui étudierait ce qu'aiment les peuples ou les milieux sociaux, ce qui les motive, comme nous le dirions aujourd'hui.

L'IMPORTANCE DES MŒURS

Cité, peuple, république : dans le monde romain, voilà presque des synonymes. Chacun de ces trois mots évoque une communauté vivante, un rassemblement de citoyens. Aucun n'équivaut à la notion moderne d'État, trop abstraite pour l'Antiquité. Or, Augustin est un homme de l'Antiquité (n'en déplaise à ceux qui, faute de l'avoir lu, le prennent pour un précurseur des tendances théocratiques du Moyen Âge). Nourri de Tite-Live, de Cicéron et de Salluste, il pense qu'une république – au sens de société organisée, de corps politique, pas seulement de régime républicain – doit plus à la vertu de ses citoyens qu'à la solidité de ses murailles. S'il n'a pas de préférence pour un mode de gouvernement plutôt

que pour un autre, c'est parce qu'il s'intéresse avant tout, qu'il s'agisse d'une monarchie, d'une aristocratie ou d'une démocratie, à la moralité des gouvernants et des gouvernés.

Consacré à une réflexion sur les mœurs, le livre II contient un chapitre très frappant qui décrit, à la manière d'une noire fiction, d'une dystopie, une société parvenue à un stade extrême de corruption dans les comportements individuels comme dans les usages sociaux et politiques. Tous ces aspects interagissent : dépourvus de pudeur autant que de justice, des riches offrent des distractions frelatées à une plèbe qu'ils exploitent mais qui préfère les plaisirs à l'émancipation. La domination des uns se renforce par la dépravation des autres, qu'elle entretient sciemment. Augustin ne porte pas seulement en lui l'indignation du moraliste, mais aussi l'esprit d'analyse du sociologue : il réfléchit sur la concaténation de causes multiples, relevant des pulsions individuelles aussi bien que des intérêts économiques et des enjeux politiques.

Il fait même de la sociologie religieuse avant la lettre, quand il compare les effets respectifs, en matière sociale et politique, du polythéisme et du christianisme. Les divinités romaines, qui ne sont à ses yeux que des démons usurpant ce titre, ont corrompu la cité par leurs mauvais exemples, narrés dans la mythologie et portés à la scène. Les aristocrates n'ont pas éclairé le peuple sur cette imposture. À l'opposé, l'Église enseigne ouvertement aux masses un altruisme qui enrichit leur civisme.

LA CONCORDE ET LA PAIX

Nous l'avons vu, un peuple se constitue en s'accordant sur les choses qu'il aime. Cet accord s'appelle la concorde, une

valeur romaine qu'Augustin intègre à la fois à sa réflexion politique pour ce monde et à son esquisse de la vie éternelle des saints. Toute république (au sens large) se fonde sur la concorde, c'est-à-dire sur l'adhésion de la multitude plus encore que sur l'autorité des gouvernants. L'humanité tout entière a, elle aussi, besoin de concorde.

Point culminant de celle-ci, la paix fait l'objet du livre XIX, qui s'avère ainsi le plus riche en pages politiques. Quelqu'un qui l'aurait lu aurait déjà acquis, même sans aller plus loin, une idée assez adéquate de la pensée politique d'Augustin. Il s'agit du premier des quatre livres formant la dernière partie de *La Cité de Dieu*, consacrée au sort final des deux cités, à ce que les théologiens nomment les fins dernières ou l'eschatologie. Or, c'est en méditant sur le bonheur ultime, sur la paix éternelle, qu'Augustin analyse les différentes formes de la paix terrestre. C'est à partir de l'au-delà qu'il éclaire l'ici-bas.

Il ne réduit pas la paix à l'absence de guerre ; il en donne une définition positive, applicable à tous les domaines de cette vie et même à l'au-delà : « la tranquillité de l'ordre ». Que chaque réalité se tienne à sa juste place, voilà l'ordre. Que cet ordre repose sur des consentements réfléchis et paisibles, et non sur la contrainte et la peur, voilà la paix. Celle du corps politique suppose la bonne entente et le respect mutuel entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Il existe aussi de fausses paix, comme celle qu'un chef de bande despotique impose à ses complices ; mais même cette paix de bas étage vaut mieux que le conflit. Car pour chaque chose, la paix, au sens d'un minimum de cohésion, apparaît comme la condition de l'existence.

Si parfois Augustin désigne la paix éternelle comme la seule véritable, son aspiration à l'absolu ne lui fait pas perdre

le sens du relatif. Il souligne que la cité céleste formée des amis de Dieu, tant qu'elle chemine dans l'Histoire, a besoin de la paix terrestre. Il voit en celle-ci un bien provisoire, mais, à l'échelle de ce monde, un bien indispensable.

LE CHRISTIANISME ET LES CIVILISATIONS

Revenons à la théorie des deux cités. Chacune est une réalité double : mouvante au long du temps, définitive au jour du Jugement. Dans leur dimension historique, toutes deux sont entremêlées ; devenues des entités eschatologiques, elles seront séparées. Nous avons aussi vu que la cité terrestre est la matière première de la cité céleste. En d'autres termes, les citoyens de la seconde sont des convertis issus de la première. Il nous reste à comprendre, grâce au chapitre 17 du livre XIX, qu'il existe même, au quotidien, « une concorde entre les deux cités ».

Les idolâtres et les amis du vrai Dieu ont tous besoin, nous l'avons dit, de la même paix terrestre. Ils ont aussi en commun l'usage des biens matériels, car ils partagent tous, tant que dure l'Histoire, la même condition mortelle. Conscients de tout cela, les chrétiens sincères, d'ores et déjà citoyens – en espérance – de la cité céleste, n'en hésitent pas pour autant à obéir « aux lois de la cité terrestre », dans la mesure où celles-ci régissent la vie politique, sociale et économique. Ce que la cité terrestre ne peut demander aux chrétiens, c'est de participer à d'autres cultes que celui du vrai Dieu. Libre de toute tentation théocratique, Augustin délimite un domaine séculier, un espace socio-politique religieusement neutre, où païens et chrétiens vivent paisiblement en concitoyens.

Cet espace est aussi celui des coutumes, des langues et des cultures propres aux différents peuples. Recrutant ses citoyens parmi toutes les nations, la cité de Dieu ne s'émeut pas de cette diversité, ne cherche pas à la réduire, pourvu que soit respecté le culte dû à Dieu. Pour Augustin, il peut exister autant de civilisations chrétiennes qu'il y a de civilisations tout court. Il n'a lié sa foi ni à un pouvoir ni à une culture.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Il faut lire *La Cité de Dieu* dans les tomes 33 à 37 de la collection « Bibliothèque augustinienne – Œuvres de saint Augustin », publiée par l'Institut d'études augustiniennes (IEA) : on y trouvera le texte latin, une traduction française, des introductions, des notes très abondantes et très utiles.

Deux excellentes biographies d'Augustin permettent de s'initier aussi à sa pensée : Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999 ; Peter BROWN, *La Vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, « Points histoire », 2001.

Pour une approche philosophique, il faut toujours recourir à Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2^e éd., 1943 (constamment réimprimé) ; sur la société et la politique, voir p. 225-242.

Sur la pensée politique d'Augustin, la seule synthèse en français est celle de Gustave COMBÈS, *La Doctrine politique de saint Augustin*, Paris, Plon, 1927. En anglais, l'ouvrage indispensable est celui de Robert MARKUS, *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2^e éd., 1988.