

UN GENRE PROBLÉMATIQUE : L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

Si la notion de genre littéraire est une catégorie pratique pour aborder les textes dans nos classes, sa définition et sa délimitation scientifiques s'avèrent des plus complexes, puisque celles-ci varient en fonction de la situation de l'auteur par rapport à son horizon littéraire, de sa thématique et de sa mise en œuvre, de sa finalité fonctionnelle, de sa réception et de sa classification par un lectorat donné¹. Aussi la notion de genre littéraire subsume-t-elle en fait une généricité auctoriale et une généricité lectorale, auxquelles nous suggérons d'ajouter une généricité fonctionnelle et pragmatique. Les auteurs de l'Antiquité avaient une claire conscience de ces enjeux définitoires. On peut ici prendre l'exemple de Quintilien qui en X, 1, 45 énumère six *genera lectionum*, la poésie hexamétrique, les autres genres poétiques, le théâtre, l'histoire, le genre oratoire, la philosophie, chacun de ces genres étant eux-mêmes subdivisés en sous-genres, mais le même Quintilien en X, 1, 125 recourt à une classification générique différente pour décrire l'œuvre de Sénèque, en adoptant une distinction entre discours, poésie, lettres et dialogues, qui l'amène à regrouper sous une même nomenclature théâtre et poésie et, au contraire, à subdiviser le genre philosophique en lettres et dialogues. Pour le dire d'un mot, la notion de genre littéraire constitue en fait *une notion plastique et polymorphe* qui varie en fonction du cadre communicationnel et pragmatique envisagé.

Cette question problématique est particulièrement bien illustrée par le cas de l'apologétique. Il s'agit là d'une forme littéraire développée par la littérature chrétienne qui, même si elle plonge dans une tradition antique – on pense bien sûr à l'*Apologie de Socrate* – n'en demeure pas moins caractéristique d'une communauté historique et qui nourrira notre littérature moderne et contemporaine : que l'on songe à l'emploi de l'apologétique par Calvin, Pascal, Bossuet, Chateaubriand, Péguy, ou de manière inversée, dans une forme de contre-apologétique, par Stendhal² ou Camus³. Pourtant l'apologétique est-elle un genre littéraire ? Et si oui, comment le définir ? En fait, rien n'est moins sûr si l'on considère la question d'un simple point de vue structurel. Ainsi Daniel MENAGER considère que l'apologie « n'est pas un genre littéraire à proprement parler, car elle peut revêtir bien des formes »⁴ : sur un strict plan esthétique, la multiplicité des formes entre en contradiction avec l'unicité présumée par la notion de genre littéraire.

Aussi, pour aborder la question de la généricité de l'apologétique, faut-il faire preuve de souplesse et de plasticité, en croisant trois approches : une approche auctoriale, qui envisage le point de vue de l'émetteur, une approche lectorale, qui s'attache à la réception et une étude du cadre communicationnel qui s'intéresse au cadre socio-historique. C'est ce que nous ferons

¹ Sur la notion de genre littéraire, voir D. COMBES, *Les genres littéraires*, Paris, Hachette Supérieur, coll. « Contours littéraires », 1993.

² Stendhal utilise ainsi le *Jugement dernier* de Michel-Ange dans son *Histoire de la peinture en Italie* pour faire une contre-apologie du christianisme.

³ Camus recourt ainsi à une apologie ironique dans son petit texte *Le Minotaure* pour critiquer la ville d'Oran qu'il déteste.

⁴ D. MENAGER, art. « Apologie », in *Lexiques des termes littéraires*, M. JARRETY (dir.), Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 36.

dans notre première partie où nous tenterons de définir la catégorisation du genre à travers une étude de son histoire. Ce travail classificatoire nous amènera, dans un deuxième temps, à vérifier nos hypothèses par l'étude cursive d'une œuvre qui constitue à bien des égards une des plus grandes réussites de l'apologétique, nous voulons bien sûr parler de *La Cité de Dieu* d'Augustin.

I. L'APOLOGETIQUE : UN GENRE EN METAMORPHOSE

Les travaux de J.-C. FREDUILLE⁵ ont bien mis à jour les grandes caractéristiques de ce genre et nous reprendrons ici ses conclusions. Certaines caractéristiques communes se dégagent : ces écrits apologétiques se composent, à des degrés variables, d'une réfutation des accusations païennes, d'une dénonciation de l'injustice des ces derniers, d'une polémique anti-idolâtrique et d'un exposé, plus ou moins partiel, du christianisme. Cependant, si ce schéma se retrouve d'une œuvre à l'autre, la définition de l'apologétique apparaît comme complexe, pour ne pas dire contradictoire, lorsqu'on confronte le point de vue auctorial et le point de vue lectoral, ou les époques historiques. La grande rupture générique coïncide en fait à une grande rupture historique, à savoir l'édit de Milan en 313 édicté par Constantin qui modifie dans un premier temps le statut juridique des chrétiens, et qui, dans un deuxième temps, conduit à un renversement des rapports de force entre chrétiens et païens. Cependant, cela ne signifie pas – et nous aurons l'occasion de le montrer – une disparition du paganisme, mais une transformation de celui-ci qui, de structure de pouvoir, devient essentiellement une structure culturelle, ce qui justifie la récurrence de l'apologétique y compris au V^e siècle. S'il est d'usage de distinguer deux types d'apologétique, pour notre part nous aurions tendance à en distinguer trois types : une apologétique pré-constantienne, une apologétique constantienne et une apologétique post-constantienne.

1. L'apologétique pré-constantienne (I^{er} – III^eme s.)

L'apologétique naît en même temps que le christianisme pour ainsi dire comme l'attestent les écrits de Paul⁶. Et, tout logiquement, les premiers écrits apologétiques sont le fait d'auteurs grecs, appelés les Pères Apologistes, dont les œuvres s'étendent de la fin du I^{er} siècle jusqu'à la fin du II^e siècle, avant de trouver une formulation en latin grâce à Tertullien. Avant d'aborder la question d'un point de vue littéraire, il importe de bien resituer le cadre socio-historique. La question de la persécution anti-chrétienne a donné lieu à une abondante bibliographie dont on peut ainsi résumer les principales conclusions : cette persécution relève du politique et non du religieux ; elle s'appuie essentiellement sur un plan juridique sur le

⁵ J.-C. FREDUILLE, « De l'Apologie de Socrate aux Apologies de Justin », *Hommage à R. Braun*, Nice, 1990, t. II, p. 1-22 ; *Id.*, « L'Apologétique chrétienne : naissance d'un genre littéraire », *REAug* 38, 1992, p. 219-234 ; *Id.*, « L'Apologétique chrétienne : métamorphose d'un genre littéraire », *REAug* 41, 1995, p. 201-216 ; *Id.*, « L'Apologétique latine pré-constantinienne (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien). Essai de typologie », *L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne*, Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt, 2005, t. LI, p. 39-60.

⁶ J.-C. FREDUILLE, « Conversion personnelle et discours apologétique de saint Paul à saint Augustin », *Augustinus* 32, 1987, p. 121-131.

rescrit de Trajan en 111 qui sera jusqu'à Constantin le texte légal de référence ; enfin, elle a varié d'une époque à l'autre et même d'un lieu de l'Empire à l'autre, en fonction du zèle de tel ou tel gouverneur ou de telle ou telle population, même si l'époque où la persécution a été la plus systématique a été le règne de Dioclétien et la Tétrarchie à la fin du III^e siècle. Ce tableau serait fort incomplet si nous n'ajoutions une donnée essentielle qui permet de comprendre le cadre communicationnel de l'apologétique. Le chrétien qui est amené devant le juge n'a pas droit à un avocat, ne peut quasiment pas se défendre, comme l'attestent les *Actes de martyr* et les *Passions*, et subit une procédure d'exception fort expéditive. Dans ce contexte, l'apologétique, comme le montre fort bien J.-C. FREDOUILLE, constitue un « discours de substitution » : il s'agit de prendre *la parole dans l'espace littéraire et rhétorique qui est refusée dans l'espace juridique et politique*. C'est une fois en tête cette donnée essentielle que l'on peut appréhender cette littérature que l'on considérera non d'un point de vue argumentatif – nous ne ferons pas le catalogue des *loci* argumentatifs déroulés par ces œuvres – mais du point de vue auctorial : comment ces auteurs chrétiens ont-ils défini leurs écrits ?

Pour les Pères Apologistes grecs, nous nous appuyerons sur les excellents travaux de B. POUDERON qui distinguent quatre catégories principales⁷.

La première est illustrée par le premier des écrivains grecs, Justin, qui définit ce que nous appelons son *Apologie* d'abord par le terme de προσφώνησις en I, 1, 1 et I, 68, 3, comme une « adresse », qui correspond à un genre oratoire antique, le προσφωνητικὸς λόγος, c'est-à-dire le discours d'adresse que Ménandre le Rhéteur définit ainsi :

*Un compliment (εὐφημος) prononcé par quelqu'un à l'adresse des autorités, un éloge (ἐγκώμιον), certes, dans la mise en forme (ἐργασία), mais point achevé, cependant ; car il ne possède pas tout de l'éloge, mais le προσφωνητικὸς λόγος devient (tel) précisément lorsque le discours prend son ampleur à partir des propres actes qu'il réalise (ἐξ αὐτῶν τῶν πραττομένων ὑπ' αὐτοῦ πράξεων)*⁸.

Or, dans la seconde partie de son *Apologie*, Justin définit son texte de βιβλίδιον, autre terme technique qui correspondrait à notre placet : dans le droit romain, il s'agit d'une lettre adressée aux autorités impériales, qui sont censées répondre et signer à la suite du texte même de la demande, la décision étant rendue publique et formant éventuellement jurisprudence, avec l'autorité d'un rescrit officiel⁹. L'apparente contradiction terminologique doit être mise en rapport avec la situation purement fictionnelle du discours qui n'est ni un véritable discours officiel, ni un véritable placet. Les deux termes définissent plutôt la fonctionnalité et le cadre communicationnel du discours, en délimitant une démarche, le recours aux autorités impériales, et un dessein, la défense des chrétiens.

La deuxième catégorie est illustrée par Athénagore dont l'apologie est définie par l'auteur comme une πρεσβεία, ce qui correspond au genre oratoire du 'discours d'ambassade'

⁷ B. POUDERON, *Les Apologistes grecs du II^e siècle*, Paris, Cerf, 2005 ; *ID.*, « Aux origines du 'genre' de l'apologie », *L'Apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*, D. Boisson et É. Pinto-Mathieu, P.U.R., 2012, p. 15-34.

⁸ Ménandre le Rhéteur, *Rhetores graeci* III, p. 414-415 Spengel = p. 164-171 RUSSEL-WILSON.

⁹ Voir P. PETIT, *Histoire générale de l'Empire romain, I. Le Haut-Empire*, Paris, Seuil, Points Histoire, 1974, p. 182.

(πρεσβευτικὸς λόγος), dont on trouve là aussi une définition précise chez Ménandre le Rhéteur :

Sur (le discours) d'ambassade (περὶ πρεσβευτικοῦ). S'il faut faire une ambassade en faveur d'une cité dans la difficulté, on dira certes ce que l'on dit dans un discours στεφανωτικός¹⁰, mais on amplifiera partout (le thème) de la philanthropie (φιλανθρωπίας) du prince, en disant qu'il est plein de pitié (φιλοκτρίμων) et de miséricorde (ἐλεῶν) envers ceux qui le supplient et que Dieu l'a envoyé sur terre parce qu'il était miséricordieux (ἐλεήμονα) et bienfaisant (εὖ ποιοῦντα) envers les hommes¹¹.

De fait les thèmes de la bienfaisance et de la miséricorde se lisent dans le prologue et la péroraison du discours qu'Athénagore adresse au prince (*Leg.* 1, 2 et 38,1). Cependant, si Athénagore, dans son ouvrage, fait réellement référence à une audition publique devant une quelconque autorité politique ou administrative, celle-ci relève de la fiction littéraire et constitue un marqueur générique.

La troisième catégorie est illustrée par Clément d'Alexandrie dans le fameux *Protreptique* qui relève du προτρεπτικός λόγος. Le genre du protreptique, ou discours d'exhortation, ne fait pas l'objet des analyses des rhétoriciens qui ne connaissent que la fonction de προτροπή (la persuasion) qui s'oppose à l'ἀποτροπή (la dissuasion)¹². Mais le terme de προτρεπτικός λόγος est d'un usage commun chez les philosophes pour distinguer un genre propre de la philosophie, celui de l'exhortation, que Diogène Laërce mentionne une douzaine de fois¹³. Arius Didyme, dans son *De philosophorum sectis*, donne une ébauche de définition du genre :

Philon de Larissa dit que le philosophe est pareil au médecin. De même que la première tâche du médecin est de persuader le patient d'accepter la thérapie, et la seconde de détourner les avis contraires, de même celle du philosophe. En conséquence, on trouve les deux (démarches) dans ce qu'on appelle le discours protreptique, car il est une incitation à la vertu¹⁴,

ce qu'on peut compléter par le propos de Troilus qui rend compte de la définition d'Hermogène :

Il (Hermogène) le divise en trois (espèces), à savoir le sumbouleutique, le judiciaire et le panégyrique ; car le sumbouleutique est un discours soit protreptique, soit apotreptique, et a pour fin l'utilité ; le judiciaire relève de la dispute, et a pour fin la justice ; le panégyrique est une amplification des qualités et des défauts que possède quelqu'un¹⁵.

La définition d'Arius Didyme, croisée avec celle d'Hermogène, décrit parfaitement l'ouvrage de Clément d'Alexandrie : une exhortation à la vraie philosophie, qui est la doctrine du Christ, et une polémique contre le paganisme, ayant pour fin l'utilité, à savoir la conversion de l'auditoire.

¹⁰ Discours adressé au prince, en théorie au moment de la remise d'une couronne honorifique, d'où son nom.

¹¹ Ménandre le Rhéteur, *Rhetores graeci* III, Spengel, p. 423-424 = p. 180 RUSSEL-WILSON.

¹² Voir Aristote, *Rhétorique*, I, 3, 1358a-b.

¹³ Diogène Laërce, II, 85 ; III, 60 ; V, 22 ; V, 49-50 ; V, 81 ; VI, 16 ; VI, 83 ; VII, 36 ; VII, 91 ; VII, 163 ; VII, 175 ; X, 28.

¹⁴ Mullach, *FPhG* II, 55, 1.

¹⁵ Troilus, *Proleg. in Herm. art. rhet.* = *Rhetores Graeci* VI, 53.

Enfin, la quatrième et dernière catégorie est le discours parénétiq ue, le παραινετικ ος λ ογος, que la *Souda* d efinit en ces termes :

La par en ese (παραίνεσις) diff ere du conseil (συμβουλή); en effet, le discours par en etique (λ ογος παραινετικ ος) n'admet pas de contradiction ; par exemple, lorsque l'on dit qu'il faut honorer la divinit e : car personne ne s'oppose à cette exhortation, s'il n'est auparavant pris de folie¹⁶.

Le discours par en etique exclut donc la polémique, dans la mesure où il s'adresse à des personnes déjà convaincues, soit pour les conforter dans leurs opinions ou leurs règles de vie, soit pour les inciter à les appliquer ou les parfaire. Or, le seul écrit du christianisme primitif conservé sous le nom de προτρεπτικ ος λ ογος est un ouvrage de polémique contre le paganisme, à savoir la *Cohortatio ad Graecos* du Ps.-Justin, maintenant attribué à Marcel d'Ancyre (début du IV^e s.).

Nous pouvons déjà tirer deux premières conclusions : d'une part, ce que nous appelons 'apologétique' n'est pas défini de la sorte par les auteurs eux-mêmes ; d'autre part, les auteurs grecs font référence à des genres rhétoriques pour définir leurs discours, même s'ils ne respectent pas forcément les canons de ces dits genres. L'essentiel est d'inscrire leur discours dans une fiction rhétorique car leur discours se donne d'abord et avant tout comme un discours de substitution.

Ce terme 'apologétique', absent des textes grecs, peut-être le trouverons-nous chez les Latins. Nous pensons immédiatement à l'*Apologeticum* de Tertullien. Or, rien n'est moins simple. D'une part, s'agit-il d'un nom neutre, *apologeticum*, comme l'écrivent Lactance¹⁷ et les éditeurs modernes, ou d'un nom masculin, *apologeticus*, comme l'écrivent J r me¹⁸ et les éditeurs anciens ? D'autre part, ce mot ne se trouve nulle part dans l'œuvre de Tertullien, ni dans son '*Apologétique*', ni dans aucun de ses livres ! En revanche, pour définir son ouvrage, Tertullien emploie l'expression de *tacitae litterae*, de 'texte muet'¹⁹, c'est-à-dire de plaider fictif ou de lettre ouverte adressé aux gouverneurs de la province. Cette œuvre relève en fait du genre du βιβλίδιον ou *libellum* que nous avons déjà rencontré. Quant à la seconde grande œuvre apologétique latine de notre période, l'*Octavius* de Minucius Felix, elle constitue un cas rare en étant le seul texte chrétien de cette période à notre connaissance à prendre la forme du dialogue et à s'inscrire dans une tradition qui remonte à Platon et surtout à Cicéron. Ainsi, ni les auteurs chrétiens grecs, ni les auteurs chrétiens latins ne définissent leurs écrits sous le régime de l'apologie.

2. L'apologétique constantinienne (fin III^e s. – début IV^e s.)

En fait, cette notion d'apologétique est une création postérieure à l'émergence du genre et est essentiellement l'œuvre de deux écrivains, Eusèbe de Césarée et Lactance. Prenons

¹⁶ *Souda*, s.v. παραίνεσις (Π n 499).

¹⁷ Lactance, *Institutions divines*, V, 1, 22-28.

¹⁸ Jérôme, *Lettres*, 70, 5.

¹⁹ Tertullien, *Apologétique*, I, 1.

l'exemple de l'ouvrage de Tertullien. Si l'on envisage la genericité auctoriale, nous venons de le voir, celle-ci relève du *libellum* ; or, si l'on envisage la genericité lectorale, la même œuvre est définie comme une ἀπολογία. Eusèbe, dans son *Histoire Ecclésiastique*, définit l'ouvrage comme une « une apologie en faveur des chrétiens en latin traduite en grec »²⁰ ou comme une « apologie latine »²¹, tandis que Lactance, au livre V des *Institutions divines*, est le premier auteur à donner comme titre à cette œuvre *Apologeticum*. En d'autres termes, l'apologétique est à proprement dit une création générique de l'époque constantinienne, et notamment de ces deux auteurs. Il s'agit d'ailleurs là de la caractéristique majeure de l'apologétique constantinienne : conjoindre une réflexion générique et l'élaboration de sommes apologétiques que constituent à bien des égards tant les *Institutions divines* de Lactance que le diptyque d'Eusèbe de Césarée composé par *La Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*. Comment comprendre cette évolution ? L'évolution politique et juridique du statut des chrétiens amène en fait à une définition du genre. Il faut ici commenter le début du livre V des *Institutions divines* où Lactance élabore une réflexion générique en se fondant sur trois œuvres, l'*Apologeticum* de Tertullien, l'*Octavius* de Minucius Felix et l'*Ad Demetrianum* de Cyprien²². Le point commun de ces œuvres est d'une part un critère fonctionnel : il s'agit à chaque fois d'ἀπολογία ; d'autre part, un critère sémantique : ces trois œuvres sont essentiellement réfutatives et défensives. Or, cette définition du genre a essentiellement une fonction polémique, car elle permet à Lactance de définir son propre projet :

*Cependant, autre chose est de répondre (respondere) aux accusations, ce qui consiste uniquement à se défendre et à nier (in defensione aut negatione), autre chose est de présenter des Institutions (instituere) – c'est ce que nous faisons – dans lesquelles il faut nécessairement faire entrer la substance entière de la doctrine*²³.

Le projet de Lactance repose en fait sur quatre présupposés :

- un paradigme littéraire élargi : la conception que ses prédécesseurs se faisaient de l'apologie ne répond plus aux besoins présents. Le titre choisi est significatif : il ne s'agit plus d'adapter des genres traditionnels mais de se situer dans la tradition juridique et dans celle de Quintilien pour former, édifier, instruire ;
- une finalité plus ambitieuse : ses prédécesseurs avaient pour finalité de répondre aux accusations adressées aux chrétiens. Lactance, lui, se propose de présenter la « substance entière de la doctrine » tant aux païens qu'aux chrétiens ;
- une argumentation renouvelée : celle-ci s'appuiera non sur les témoignages scripturaires mais sur des développements philosophiques et rationnels. De ce point de vue, les *Institutions divines* relèvent du genre de la *disputatio* ;

²⁰ Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, II, 2, 4.

²¹ Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, III, 33, 3.

²² Sur le projet apologétique de Lactance, voir E. HECK, « *Defendere-instituere. Zum Selbstverständnis des Apologenten Lactanz* », in *L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne*, Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt, 2005, t. LI, p. 205-240.

²³ Lactance, *Institutions divines*, V, 4, 3.

- enfin une stylistique précise qui se caractérise par un retour au style de Cicéron comme paradigme esthétique et qui rompt avec la tradition de la Seconde Sophistique du II^e-III^e siècles.

3. *L'apologétique post-constantinienne (IV^e s. – V^e s.)*

A partir du moment où le statut juridique et politique des chrétiens se modifie avec l'édit de Milan en 313, qui légalise le christianisme, puis de l'édit de Thessalonique en 380 qui fait du catholicisme la religion d'Etat, on pourrait penser que le genre de l'apologétique deviendrait obsolète. Or, tel n'est pas le cas ; bien, au contraire, c'est alors que sont écrits les deux chefs-d'œuvre du genre, *La Cité de Dieu* d'Augustin et la *Thérapeutique contre les maladies helléniques* de Théodoret de Cyr. En effet, le changement du statut juridique et politique du christianisme ne signifie pas la disparition du paganisme comme a pu bien le montrer A. CAMERON dans son beau livre *The Last Pagans of Rome*²⁴. D'une part, il demeure une force politique, notamment représenté au Sénat de Rome, du moins jusqu'au fameux épisode de la statue de la Victoire : il faut ici bien sûr évoquer la tentative de réaction païenne menée sous le court règne de Julien, mais aussi les figures fortes de Symmaque, le célèbre préfet de Rome qui s'opposa à Ambroise, ou de Nicomaque Flavien ; mais surtout la résistance des propriétaires provinciaux qui, souvent, par la force tiennent à préserver leurs avantages matériels ou encore le sentiment religieux des foules attachées à des traditions ancestrales. D'autre part, le paganisme continue de rester une force culturelle de premier plan et il faut bien sûr lire les ouvrages d'un Ammien Marcellin, d'un Macrobe ou d'un Libanios comme des défenses et illustrations du paganisme. On comprend dès lors que le cadre de l'apologétique chrétienne n'ait pu que se métamorphoser lui-même : d'une part, elle n'a plus à servir de discours de substitution, puisqu'à présent ce sont les chrétiens qui ont la parole ; d'autre part, elle n'emprunte plus aux mêmes cadres référentiels.

En effet, si l'apologétique pré-constantinienne relevait de l'ἀπολογία, l'apologétique post-constantinienne relève, elle, de la κατηγορία. En effet, on peut mettre en valeur trois tendances si l'on suit les analyses de J.-C. FREDOUILLE. La première catégorie d'œuvre relève des *libri contra gentes*. Il ne s'agit plus de défendre les chrétiens, mais d'accuser les païens. Dans cette catégorie, citons l'*Aduersus nationes* d'Arnobé, le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus ou la *Thérapeutique contre les maladies helléniques* de Théodoret de Cyr. La deuxième catégorie sont des ouvrages *contra* mais non plus contre les païens pris comme groupe, mais contre une personnalité païenne et/ou une œuvre. Citons deux exemples : le *Contra christianos* du philosophe néo-platonicien Porphyre suscita des répliques de la part d'Eusèbe, d'Apollinaire de Laodicée ou de Diodore de Tarse ; le *Contra Galileos* de l'empereur Julien suscita, lui, des répliques de la part d'Apollinaire de Laodicée, de Grégoire de Nazianze ou de Cyrille d'Alexandrie. Enfin, la troisième catégorie, et sans doute la plus intéressante, est l'utilisation dans un cadre apologétique de genres classiques : le genre poétique et le genre historique. Citons ainsi le *Contre Symmaque* de Prudence qui est en

²⁴ A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011.

fait la mise en vers des discours d'Ambroise prononcés contre Symmaque lors de l'épisode de l'autel de la Victoire, mais citons également les premières chronographies chrétiennes qui revisitent l'historiographie profane d'un point de vue chrétien : citons l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée qui date de 324, les *Histoires* d'Orose et bien sûr *La Cité de Dieu* d'Augustin.

Ce parcours dans l'histoire du genre apologétique nous amène ainsi à toute une série de conclusions. D'une part, force est de noter que la généricité auctoriale et la généricité lectorale ne permettent pas de donner une définition unique de l'apologétique. Une œuvre comme l'*Apologétique* est conçue comme un *libellum* par Tertullien et lue comme une apologie par Eusèbe et Lactance. D'autre part, ce genre ne peut se définir sur un critère formel : à proprement parler, l'apologétique subsume de nombreux genres littéraires et de genres rhétoriques, à tel point que l'on peut se demander si l'apologétique constitue bien un genre. C'est pourquoi nous proposons, en introduction, d'aborder cette question en termes de généricité fonctionnelle ou pragmatique, car dès lors l'apologétique peut véritablement être comprise comme un genre littéraire, à tout le moins un genre rhétorique. C'est en effet en tant qu'elle est *un discours qui s'adresse à un public, selon une double modalité, d'une part défendre les chrétiens/accuser les païens, d'autre part proposer un exposé des motifs du christianisme, dans une finalité pratique* que l'apologétique peut être saisie comme une unité, quelque soit la période historique envisagée ou la forme esthétique prise.

II. SYNTHÈSE ET DÉPASSEMENT DE L'APOLOGÉTIQUE ANTIQUE :

LA CITE DE DIEU D'AUGUSTIN

Les chefs-d'œuvre littéraires ont cette particularité d'illustrer les codifications d'un genre, tout en les dépassant et en les recréant. Qui pourrait envisager sérieusement de lire *A la Recherche du Temps perdu* comme un simple roman ? Il en est de même de *La Cité de Dieu* d'Augustin, qui tout à la fois peut se lire comme une synthèse de la tradition apologétique antérieure et comme son dépassement. Mais, afin d'en comprendre les enjeux littéraires et polémiques, il convient, au préalable, d'en resituer le cadre communicationnel.

1. *Circonstances et destinataires de l'ouvrage*

Les circonstances de rédaction sont, *a priori*, bien connues et le témoignage d'Augustin dans ses *Retractationes* et ses *Lettres* évoque clairement que l'ouvrage est écrit pour répondre aux critiques des païens contre les chrétiens à l'issue du sac de Rome du 24 au 27 août 410. Pour bien comprendre ces événements, il faut bien déconstruire l'image 'barbare' d'Alaric et des Goths, car ceux-ci étaient romanisés et christianisés, plus précisément d'obédience arienne. Si Alaric et ses troupes font le sac de Rome en août 410 qu'il pille et brûle, allant jusqu'à enlever Galla Placida, la sœur de l'Empereur d'Occident, Honorius, c'est justement pour se venger de ce dernier qui ne leur avait pas payé son tribut, alors qu'Alaric et les siens

l'avaient aidé dans son projet d'étendre son pouvoir sur l'Empire romain d'Orient²⁵ ! Devant l'arrivée irrésistible des forces gothes, se produit un important mouvement de migration qui conduit notamment l'aristocratie romaine à fuir vers l'*Africa* et Carthage. Or, dans cette aristocratie, comme nous l'avons dit plus haut, perdure une forte réaction païenne, qui ne se prive pas de remarquer que Rome est tombée alors que l'Empire est officiellement un Empire chrétien depuis 380 et que les dieux ancestraux ont été abandonnés, sans compter que les envahisseurs barbares sont eux-mêmes des chrétiens ! Les sermons prononcés alors par Augustin font clairement attendre les récriminations tant des païens que des chrétiens.

Cependant, Augustin n'entreprend la rédaction de *La Cité de Dieu* qu'en 412. En fait, c'est à l'invite de Marcellinus, l'envoyé de l'Empereur en Afrique pour régler la querelle donatiste, qu'il commence à rédiger son ouvrage afin de répondre aux critiques des cercles païens contre le christianisme. Il s'agit en fait de ce que l'on appelle le cercle de Volusianus, aristocrate romain réfugié à Carthage, qui réunit autour de lui des aristocrates exilés et de grands propriétaires africains pour discuter de philosophie, rhétorique ou de poésie, à l'image des personnages des *Saturnales* de Macrobie, mais aussi pour critiquer le christianisme. Or, Augustin connaissait ce cercle, à la fois par la description que lui en a fait Marcellinus que par la correspondance qu'il a commencé à entretenir avec Volusianus à la demande de la mère de ce dernier, Mélanie l'Ancienne, qui, elle, était chrétienne. Or, cette correspondance, qui est donc antérieure à la rédaction de *La Cité de Dieu*, est fort intéressante, puisqu'on y lit déjà toute l'argumentation du grand-œuvre augustinien comme j'ai pu le montrer dans un article à paraître²⁶. On peut même aller plus loin. Si le sac de Rome et la réaction païenne qui s'en suit sont les catalyseurs de la rédaction de *La Cité de Dieu*, force est de constater que l'ouvrage ne fait que développer une argumentation que l'on trouve dès 404 dans le *Sermon Dolbeau 26 Contra paganos* ou dans diverses lettres, par exemple les *Lettres 103 et 104* à Nectarius écrites en 409 ou les *Lettres 233 et 235* à Longinianus, écrites après 395. En d'autres termes, *La Cité de Dieu*, plus qu'un ouvrage de situation, constitue en fait une véritable synthèse de la réflexion augustinienne sur le rapport entre christianisme et paganisme, que l'évêque d'Hippone mettra quinze ans à rédiger.

2. L'ancrage de *La Cité de Dieu* dans la tradition apologétique

Le cadre communicationnel de rédaction de l'ouvrage indique très clairement une fonctionnalité apologétique, ce qui est d'ailleurs confirmé par la *Lettre 1 A** à Firmus datée de 418. L'œuvre relève également de l'apologétique d'un point de vue structurel comme nous le dit clairement la description qu'Augustin nous fait de son livre dans ses *Retractationes* :

²⁵ Voir Augustin, *Sermons sur la Chute de Rome*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, introduction, traduction et notes de J.-C. FREDOUILLE, 2004.

²⁶ J. LAGOUANERE, « The Figure of *paganus* in Augustine », in *Pagans and Christians in Late Antiquity : New Evidence, New Approaches (4th-6th centuries)*, M. SAGHY, M. SALZMANN, R. L. TESTA (ed.), Turnhout, Brepols, coll. GIF Bibliotheca (à paraître).

Ce grand ouvrage de la Cité de Dieu fut enfin achevé en vingt-deux livres. Les cinq premiers réfutent ceux qui veulent que les destinées des choses humaines tiennent au maintien du culte que les païens ont voué aux faux dieux et qui prétendent que tous les maux arrivent et abondent, parce que ce culte est prohibé. Les cinq suivants sont dirigés contre ceux qui avouent que ces maux n'ont jamais été et ne seront jamais épargnés aux mortels, et que grands ou moindres, ils varient selon les lieux, les temps et les personnes; mais qui soutiennent en même temps que le culte des faux dieux avec ses sacrifices, est utile à la vie qui doit suivre la mort. Ces dix livres mettent à néant ces deux opinions erronées et opposées à la religion chrétienne. Mais, pour ne pas être exposé au reproche de nous être borné à réfuter les doctrines de nos adversaires et de n'avoir pas établi les nôtres, la seconde partie de l'ouvrage, qui contient douze livres, s'occupe de cette matière. Toutefois, quand il en était besoin, nous n'avons pas manqué, dans les dix premiers livres, d'affirmer nos doctrines, ni dans les douze derniers de réfuter nos adversaires. De ces douze derniers, les quatre premiers contiennent l'origine des deux cités, dont l'une est la cité de Dieu, l'autre la cité de ce monde. Les quatre seconds, leurs progrès et leurs développements. Les quatre troisièmes, qui sont les derniers, les fins qui leur sont dues. De plus, quoique les vingt-deux livres traitent des deux cités, ils n'empruntent leur titre qu'à la meilleure, la cité de Dieu²⁷.

Cette notice confirme l'appartenance de l'œuvre au 'genre' apologétique : l'ouvrage se construit bien par un double mouvement, d'abord une *refutatio* des arguments païens, puis une *demonstratio* de la doctrine chrétienne²⁸. Nous retrouvons bien ici notre définition fonctionnelle du genre. En outre, l'œuvre se situe dans la tradition de l'apologétique post-constantinienne, car l'ouvrage relève de la κατηγορία tandis que la *demonstratio* emprunte au genre historique, dans la tradition d'Eusèbe de Césarée et, de manière plus proche, de Paul Orose, le contemporain d'Augustin.

Cependant, cette œuvre ne se contente pas d'obéir aux canons de l'apologétique post-constantinienne, et l'on peut y lire de nombreux points de contact avec la tradition constantinienne et pré-constantinienne. D'une part, comme pour l'apologétique pré-constantinienne, il s'agit, à travers la *refutatio*, de défendre les chrétiens contre les fausses accusations. La κατηγορία s'insère en fait dans un projet d'ἀπολογία grâce au procédé rhétorique de la *retorsio* : il s'agit en fait de retourner contre le paganisme l'accusation qui visait le christianisme, en montrant que les malheurs de Rome ne sont pas dus aux *tempora christiana*, mais qu'au contraire la décadence romaine est le fruit du paganisme. Or, c'était déjà là l'argumentation de Tertullien dans son *Apologeticum*. De même, on peut relever de nombreux points d'accord entre *La Cité de Dieu* d'Augustin et les *Institutions divines* de Lactance :

- en termes de structure : Augustin montre que la religion du Christ est la vraie sagesse comme aux livres III et IV des *Institutions divines* ; qu'elle seule mène à la vraie justice, contrairement à l'idolâtrie, comme aux livres V et VI des *Institutions divines* ; et qu'elle mène au bonheur, comme au livre VII des *Institutions divines* ;

²⁷ Augustin, *Révisions*, II, 43, 70.

²⁸ Sur ce point, voir B. STUDER, « Zum Aufbau von Augustins *De Civitate Dei* », *Augustiniana* 41, 1991, p. 937-951 ; Ch. TORNAU, *Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in De civitate Dei und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund*, Berlin, De Gruyter, « Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte », 2006.

- en termes de projet : Lactance, au livre V des *Institutions divines*, disait qu'il ne voulait pas seulement *respondere* mais aussi *instituire* ; or, Augustin nous dit dans la notice des *Retractationes* consacrée à *La Cité de Dieu* qu'il ne voulait pas seulement *refellere* mais aussi *asserere* ;

- en termes de méthode : comme Lactance, Augustin s'appuie sur les auteurs païens, et notamment sur Varron, Cicéron et Porphyre, pour critiquer le paganisme et en montrer les contradictions internes.

On le comprend aisément : *La Cité de Dieu* constitue une synthèse brillante des traditions apologétiques qui l'ont précédé. Cependant, si elle n'était que cela, elle n'aurait pas à ce point marqué les penseurs du Moyen-Âge, de la Renaissance ou du XVII^e siècle. En effet, en même temps qu'elle synthétise la tradition antique qu'elle recueille pieusement – et il faut ici rappeler que c'est grâce à *La Cité de Dieu* d'Augustin que nous sont conservés de longs extraits du *De re publica* de Cicéron, du *De regressu animae* et de *La Lettre à Anébon* de Porphyre, ou encore de nombreux textes perdus par ailleurs de Varron ou Sénèque ! – *La Cité de Dieu* crée un nouveau genre et fonde une nouvelle civilisation.

3. *Dépassement d'un genre, ou d'une Histoire du Désir*

En effet, Augustin ne se contente pas de recueillir une tradition littéraire ; il la modifie en profondeur. L'exemple le plus clair est son utilisation du genre historique²⁹. Lorsqu'Eusèbe écrit son *Histoire Ecclésiastique*, il s'agit en fait de fonder historiquement le règne de Constantin et de donner un fondement idéologique au concept de prince chrétien. Rien n'est plus étranger à Augustin qui, tout en faisant un éloge convenu aux deux grands princes chrétiens, Constantin et Théodose, au livre V, trace un portrait de l'empereur chrétien tellement idéal que l'on comprend vite qu'il ne correspond à aucun personnage historique ! En effet, rien n'est plus étranger à Augustin que le césaro-papisme, car la réalisation de la Cité de Dieu ne relève pas de ce monde et ne s'assimile pas à l'Église ou à l'Empire chrétien, mais ne peut se réaliser que dans un au-delà eschatologique. De même, la chronographie d'Augustin se distingue nettement de celle de son contemporain Paul Orose, car il rompt avec la tradition millénariste, puissante au sein du christianisme antique. Non, le sac de Rome n'est pas le début de la fin du monde, nous dit Augustin ; les destructions de ville, d'Empire sont les aléas de l'Histoire des hommes. Le point de vue de Dieu sur l'Histoire est autre, et c'est à cette conversion du regard qu'il veut conduire son lecteur.

Par ailleurs, il serait ici fort réducteur de réduire le rapport d'Augustin au paganisme simplement en termes de réfutation. En effet, force est de noter que les interlocuteurs privilégiés d'Augustin dans *La Cité de Dieu* sont les platoniciens, ce qui se comprend tant à l'aune du propre itinéraire intellectuel d'Augustin que de l'origine porphyrienne des

²⁹ Sur cette question, voir P. CAMBRONNE, *Saint Augustin. Un Voyage au cœur du Temps. 1. Une histoire revisitée*, P.U.B., coll. « Imaginaires et Écriture », 2010 ; 2. *Le Temps des Commencements*, P.U.B., coll. « Imaginaires et Écriture », 2011 ; 3. *Du Temps des Promesses aux Temps des Fins*, P.U.B., coll. « Imaginaire et Écriture », 2013.

objections du cercle de Volusianus. Comme le dit fort bien P. COURCELLE, il s'agit pour Augustin « de méditer sur le processus de sa propre conversion pour acheminer les disciples de Porphyre vers le christianisme »³⁰. En d'autres termes, l'objectif d'Augustin n'est pas de penser le rapport entre christianisme et paganisme en termes d'opposition, mais en termes d'achèvement, ce qui modifie de l'intérieur le genre apologétique qui revêt dès lors une fonction catéchétique. Dès lors, l'enjeu pour Augustin sera de mettre à jour les points de convergence entre platonisme et christianisme³¹, avant de montrer l'insuffisance du premier. Ainsi Augustin peut montrer que Porphyre a bien identifié la « patrie », c'est-à-dire la Trinité³², ou encore l'action de la « grâce »³³ mais a méconnu la « voie », c'est-à-dire le Christ³⁴. Le point d'achoppement entre les deux systèmes réside en effet dans l'Incarnation et la question de la médiation, avec le rejet par Augustin de la médiation théurgique au profit de la médiation christique au livre X de *La Cité de Dieu*. Augustin ne pense donc pas le rapport entre paganisme et christianisme en termes de conflit ou de substitution voire même de synthèse, mais plutôt en termes d'achèvement : le christianisme, parce qu'il est la vraie sagesse et la vraie religion, accomplit ce que la philosophie païenne avait pressenti mais qu'elle n'avait pas pu exprimer par méconnaissance du Christ. En d'autres termes, *La Cité de Dieu* n'est pas une simple apologétique qui se contenterait de défendre le christianisme ou de réfuter le paganisme : c'est un ouvrage qui fonde une nouvelle civilisation, ce que le regretté J.-P. Le Goff appelait le « long Moyen Âge », et qui recoupe ce que nous appelons, depuis l'époque romantique, le Moyen Âge et la Renaissance.

Enfin, on ne peut lire *La Cité de Dieu* sans se rendre compte du lien matriciel qui unit ce grand-œuvre avec le chef-d'œuvre des *Confessions*, comme a pu le montrer mon maître et ami P. CAMBRONNE dans nombre de ses travaux³⁵. De même que les *Confessions* raconte l'histoire de l'individu de sa formation originelle jusqu'à sa recreation sous l'action de la grâce, à l'aune du récit primordial de l'Hexaemeron, de même *La Cité de Dieu* raconte la naissance, le développement et les fins des cités humaines à l'ombre de la Cité céleste. On peut ici reprendre les propres mots d'Augustin dans ses *Retractationes* :

*De ces douze derniers (livres), les quatre premiers contiennent l'origine des deux cités, dont l'une est la cité de Dieu, l'autre la cité de ce monde. Les quatre seconds, leurs progrès et leurs développements. Les quatre troisièmes, qui sont les derniers, les fins qui leur sont dues*³⁶.

Dès lors, il convient bien de lire *La Cité de Dieu*, comme les *Confessions*, comme un récit archétypal, et de comprendre la cité de Dieu et la cité des hommes non comme des manifestations historiques, en un mot l'Église et l'État, mais comme deux polarités éthiques et

³⁰ P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 168.

³¹ Voir Augustin, *La Cité de Dieu*, VIII, 1-12.

³² Augustin, *La Cité de Dieu*, X, 23 et 29.

³³ Augustin, *La Cité de Dieu*, X, 29.

³⁴ Augustin, *La Cité de Dieu*, X, 24 et 29.

³⁵ Voir par exemple P. CAMBRONNE, « Destin du moi, Destin des Empires », *Saint Augustin*, M. Caron (éd.), Paris, Cerf, « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2009, p. 389-452.

³⁶ Augustin, *Révisions*, II, 43, 70.

spirituelles intrinsèques en chacun d'entre nous, comme le dit très bien le fameux mot de *La Cité de Dieu* :

*Deux amours ont donc fait deux Cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la Cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste*³⁷.

La Cité de Dieu doit dès lors être lue comme une méditation généalogique, au sens nietzschéen du terme, toute à la fois *une Archéologie et une Téléologie du Désir humain* et *une Phénoménologie de l'Énigme du Mal dans l'Histoire*.

CONCLUSION

Une œuvre comme *La Cité de Dieu* d'Augustin dépasse de loin le cadre d'un genre comme l'apologétique, et s'offre comme la première œuvre de théologie ou de philosophie de l'Histoire qui influencera Joachim de Flore, Campanella et bien sûr Hegel. Néanmoins, tout en dépassant ce genre, elle en constitue comme une synthèse et en marque les limites. Dans une civilisation en métamorphose, les structures et les genres littéraires sont eux aussi appelés à se métamorphoser.

Ce parcours pour le moins succinct de l'histoire d'un genre caractéristique de la production littéraire du christianisme antique nous amène finalement à réfléchir à la pertinence même de la notion de genre littéraire. Réduire le genre littéraire à une simple structure à partir de simples critères formels, c'est ignorer la richesse du texte littéraire. Un texte littéraire est un objet sémiotique complexe qui ne peut se définir que dans l'entrecroisement des différents faisceaux qui le composent : l'*intentio auctoris*, pour parler comme U. Eco ou ce que nous avons appelé la généricité auctoriale, ce qui appelle à resituer le texte dans la théorie littéraire qui en fonde la conception ; l'*intentio lectoris* ou généricité lectorale, qui appelle à la resituer dans le cadre communicationnel de sa réception ; l'*intentio operis* ou généricité fonctionnelle qui envisage sa dimension pragmatique. Définir le genre d'un texte, c'est donc saisir la tension de ces trois pôles, c'est le *comprendre* et l'*interpréter*, c'est le saisir dans sa tradition herméneutique, et c'est saisir que le lecteur que nous sommes est un maillon au sein d'une longue chaîne de sens.

Jérôme LAGOUANERE

MCF Langue et Littérature Latines, Université Montpellier-III Paul-Valéry
CRISES EA4424 – Institut d'Etudes Augustiniennes – LEM UMR8584

³⁷ Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, 28.