II

OBSERVATIONS SUR LA PENSÉE DE CICÉRON, ORATEUR ET PHILOSOPHE CONSONANCES AVEC LA TRADITION JUDÉO-CHRÉTIENNE

II. Le *De legibus*

par le R. P. Maurice TESTARD
Professeur émérite à l'Université Catholique de Louvain

SOMMAIRE. — *Des liens étroits unissent le* ***De re publica*** *et le* ***De legibus****. L'un et l'autre pratiquent une forme d'****amplificatio*** *au service de la* ***contemplatio****, d'une part dans le* ***Songe de Scipion*** *lorsque Cicéron évoque la demeure éternelle vers laquelle s'envoleront les âmes les plus nobles, et d'autre part dans l'introduction des livres du* ***De legibus*** *lorsque Cicéron, réfléchissant sur l'origine dernière des lois, met en avant la raison qui, commune à l'homme et aux dieux ou à Dieu, établit entre eux une première société à partir de la parenté et de la race. Les saintes Écritures et les écrivains chrétiens ont porté le plus grand intérêt tant à la grandeur des hommes qu'à leur faiblesse. Sur la grandeur des hommes on observe certaines consonances des chrétiens avec Cicéron, tandis que sur la faiblesse des hommes, entre les chrétiens et Cicéron le désaccord est total: Cicéron écrit que la souillure de l'âme ne peut disparaître au long du temps ni être lavée par les eaux d'aucun fleuve.*

EPITOME. — *Libri* De re publica *et* De legibus *arte cohaerent. Vterque quadam amplificatione utitur quae ad contemplationem adiuuet, et cum in* Somnio Scipionis *aeterna domus ad quam animi optimi peruolabunt, celebratur, et cum in exordio librorum* De legibus *Cicero de ultima legum origine cogitans, rationem praeponit quae, homini et diis uel Deo communis, inter eos primam societatem agnatione et gente constituit. Scripturae sacrae et scriptores christiani tam ad hominum magnitudinem quam ad eorum imbecillitatem maximo studio adtenderunt. De hominum magnitudine quaedam consonantiae christianorum cum Cicerone perspiciuntur, cum de imbecillitate hominum christiani et Cicero radicitus discordant: Cicero scribit animi labem nec diuturnitate euanescere nec amnibus ullis elui posse.*

Cette communication fait suite à celle que j'ai donnée l'an passé, qui s'arrêtait après le *De re publica*. Elle est conçue, dans le même esprit, pour le *De legibus* [1]. Aussi ai-je repris le titre d'*Observations* pour bien marquer

1. Pour avoir plus d'informations sur les perspectives dans lesquelles je me suis placé pour entreprendre ce travail, on pourra se reporter aux premières pages du précédent article, paru dans (t. 77, 1999, p. 50-71. On rectifiera, n. 22, p. 69 au lieu de 28-29). Dans ce nouveau travail, je renvoie au premier par la mention Article I et l'indication de la note concernée. D'autres recherches suivront.

que je ne prétends pas tout dire. Affranchi des préventions reçues contre Cicéron : auteur païen — il est plus juste de dire écrivain du monde antique —, malhonnête homme, plagiaire des philosophes grecs, je me propose, sans nier ses sources pour autant, de m'attacher à sa pensée sur des sujets fondamentaux — ce n'est pas parce qu'il imite qu'il ne pense rien! — et d'essayer de comprendre sa pensée à la lumière de sa vie. En outre, je voudrais faire valoir, cette fois encore, certaines consonances de la pensée de Cicéron avec la tradition judéo-chrétienne, mais aussi certaines oppositions. On ne peut esquiver ce problème puisque Cicéron fut très lu, parfois critiqué, plus souvent admiré et, en certains cas, conservé, voire imité par les chrétiens.

Le *De legibus*

L'histoire du *De legibus* est comparable à celle du *De re publica* auquel il fait suite. Cicéron reprend ces deux titres à Platon pour composer deux œuvres assez différentes de leurs modèles, ce qui est la marque de l'esprit de Cicéron qui adapte des œuvres grecques au génie propre des Romains [2]. Les deux ouvrages auraient comporté chacun six livres, dans le projet de Cicéron, mais sont lacunaires. Et il n'est pas certain que Cicéron ait terminé le *De legibus* dont nous ne possédons que les trois premiers livres [3]. L'un et l'autre traités, pour des raisons diverses, n'ont pas connu la diffusion qu'ils méritaient : le *De re publica* fut proscrit, comme nous l'avons vu [4], le *De legibus* est mort-né et, ne l'ayant sans doute pas publié, Cicéron ne le nomme même pas dans la liste de ses ouvrages, du *De diuinatione*, II, 1. Ce discrédit n'est pas mérité, mais il s'explique en fonction de la composition même de l'ouvrage. Il commence, dans le livre I et le début du livre II, 1-25, par des considérations générales sur lesquelles nous reviendrons. Il poursuit ensuite par une étude de toute la législation — dont une partie n'a pas été composée ou a été perdue — qui concernait les lois religieuses, les lois politiques, puis sans doute les droits des citoyens et les devoirs des magistrats, le droit personnel et familial, enfin le droit relatif aux biens. Cette étude attentive des lois était condamnée d'avance pour deux raisons : d'abord parce que Cicéron traitait son sujet en juriste qui était aussi philosophe et historien, et faisait appel à toute sa culture — fidèle en cela à toutes ses recommandations pour la formation à l'éloquence. Ce faisant, il s'éloignait de la tradition des juristes qui pratiquaient une étude beaucoup plus soucieuse d'analyser l'application des lois aux faits, considérés dans leurs caractères les plus concrets, c'est-à-dire aux

2. Cicéron s'en explique, comme d'une habitude, *ut solemus*, dans un texte remarquable du *De off.*, I, 6 ; voir déjà *De fin.*, I, 6.

3. Voir Cicéron, *Traité des Lois*, texte établi et traduit par G. DE PLINVAL, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1959, introduction, p. VIII, n. 2.

4. Voir *supra*, Article I, n. 77-79.

cas particuliers qui fournissaient une matière inépuisable à ce qu'on appelle précisément la « casuistique » [5]. En outre, dans ce travail, Cicéron s'était intéressé à toute une législation qui devait disparaître à bref délai et dont le commentaire devenait inutile, du fait de la dictature de César et de l'avènement de l'Empire. Personne donc ne s'est intéressé à ces études de lois périmées, sauf les historiens du Droit!

Mais revenons sur les considérations générales de Cicéron, qui ouvrent cette œuvre et qui sont du plus haut intérêt, même si elles n'ont pas valu à l'auteur et à son ouvrage le succès qu'ils auraient mérité. On pourrait ici établir un nouveau rapprochement entre le *De legibus* et le *De re publica*, et dire que cette introduction, au début du *De legibus*, représente ce que fut le *Songe de Scipion*, à la fin du *De re publica*. Cicéron a tenu à introduire son ouvrage par une ample réflexion, marquée au coin de son originalité la plus caractéristique et la plus profonde. Nous retrouvons ici son génie de l'*amplificatio* qui apparaît comme un réflexe inné de son intelligence, lié, comme nous l'avons dit, à la grandeur d'âme, qui inspire le sublime dans l'expression. Cicéron, sur tous les sujets, entend reprendre les choses de très haut, montrer les grands enjeux engagés en toute circonstance, faire valoir les intérêts généraux impliqués par une affaire particulière, retrouver l'universel à l'occasion du singulier. Dans le cas présent, avant d'entrer dans l'analyse, le détail, disons même le dédale des lois, Cicéron veut évoquer le fondement ultime des lois. Il le trouve dans la nature de l'homme et sa grandeur telles qu'elles résultent de la relation qu'il précise — et c'est très important à ses yeux — comme étant une parenté de l'homme avec les dieux ou Dieu. C'est dire que l'auteur du *De legibus* fait précéder ses développements analytiques sur les lois, d'une synthèse étiologique qui relève en même temps de la philosophie du Droit et de ce qu'on pourrait appeler une théologie du Droit. Or, de ce point de vue aussi, l'œuvre était condamnée d'avance. La haute réflexion de l'introduction de l'ouvrage dépassait de très loin les préoccupations des juristes qui s'intéressaient à la lettre — plus qu'à l'esprit — des textes particuliers et à la casuistique, disions-nous, à laquelle ils donnaient lieu. Ils préféraient l'érudition à travers le foisonnement des lois, plutôt que l'effort de synthèse qui embrassait toute la législation à partir de son origine, à la lumière de quelques grands principes sur les exigences de la nature et de la grandeur de l'homme [6].

La *contemplatio* dans l'introduction du *De legibus*

À la base de sa réflexion, Cicéron, avec l'accord de Quintus et la réserve d'Atticus — qui n'y voit qu'une concession momentanée de complaisance

5. *Pro Murena*, 25-28 ; *De orat.*, I, 236 ; *De leg.*, I, 14.

6. *De leg.*, I, 17-18. Dans ce texte, Quintus, le frère de Cicéron et son interlocuteur dans le *De*

— prépose d'emblée les dieux immortels au gouvernement de toute la nature. Cicéron pouvait en rester là : tout était dit. Mais il éprouve le besoin d'expliciter ce qu'il veut dire, *quod uolo*, de façon plus adéquate, *planius*. Sa pensée est donc claire pour lui et sa recherche porte seulement sur l'expression, *siue quod est aliud uerbum* [7]. On attendrait alors qu'il s'explique sur les dieux immortels et leur gouvernement, suivant la logique du polythéisme, si souvent attestée par les textes [8], en attribuant, au moins sommairement, les rôles spécifiques des diverses grandes divinités dans ce gouvernement de la nature qui leur est dévolu [9]. Or il n'en est rien. Tout au contraire, Cicéron explique le gouvernement de la nature par cinq termes, au singulier, qui s'appliquent tous aux dieux immortels comme s'ils n'étaient qu'un seul : toute la nature est gouvernée par le geste, *nutu*, la raison, *ratione*, le pouvoir, *potestate*, la pensée, *mente*, la divinité, *numine*, des dieux immortels [10]. L'expression *dii immortales* relève de la langue du polythéisme, mais la pensée qu'elle recouvre ici est devenue étrangère au polythéisme. Cela explique que Cicéron emploie le terme *deus* tantôt au pluriel et tantôt au singulier. Il ne s'agit pas d'une indifférence de Cicéron, dans l'ordre de la pensée, que l'on pourrait attribuer à son appartenance à la Nouvelle Académie. Le *quod uolo* de ce texte ne permet pas cette interprétation. Je pense plutôt qu'il s'agit d'une certaine indifférence de l'expression entre, d'une part, l'usage d'un pluriel qui relève d'un langage conventionnel, hérité de la mythologie traditionnelle, qui n'est plus pour Cicéron qu'une tradition culturelle ; et, d'autre part, un singulier qui relève de l'effort intellectuel d'une interprétation philosophique de cette mythologie, qui s'est orientée assez naturellement vers un monothéisme plus satisfaisant pour la raison humaine. Cette coexistence du pluriel mythologique et du singulier philosophique qui finalement l'emporte, se retrouve encore, mais consciemment reconnue et expliquée, chez un disciple de Cicéron, au IV^e^ siècle, Macrobe dans ses *Saturnalia*, I, 17-23.

legibus, oppose radicalement les points de vue de Cicéron et des juristes : le premier prend les choses *alte*, de haut, *a capite*, à partir de l'origine, tandis que les autres enseignent non pas tant les voies de la justice que les voies de la chicane, *non tam iustitiae quam litigandi tradunt uias*. Cette vue sommaire des choses, destinée, par le rôle même de l'interlocuteur, à mettre en valeur le propos de son frère, Cicéron, doit être tempérée. On trouvera un exposé bien informé et équilibré qui, sans préjudice du rôle majeur de Cicéron, reconnaît les mérites de ceux qui l'ont précédé et de ceux qui l'ont suivi, dans M. DUCOS, *Rome et le droit*, Paris, 1996, en particulier le chapitre VIII, la philosophie du droit à Rome, p. 133-148. L'opposition que fait valoir Quintus se retrouvera chez Lactance, *Diu. inst.*, I, 1, 12.

7. *De leg.*, I, 21.

8. Ainsi saint Augustin, *De ciu. Dei*, IV, 7-11 (et les « notes complémentaires » de la Bibliothèque Augustinienne).

9. Ce que Cicéron faisait encore dans *De re p.*, VI, 17, et ce qu'il fera encore en *De nat. deor.*, II, 71 où il parle de *Deus*, au singulier, rassemblant les diverses divinités.

10. La traduction de G. DE PLINVAL dans la C.U.F. peut donner à penser que l'hésitation de Cicéron sur l'expression porte précisément sur l'appellation *dii immortales*. Je pense plutôt que l'hésitation porte sur les cinq mots qui évoquent l'action des dieux immortels. Il est très intéressant d'observer que Cicéron constate que les mots qu'il emploie pour évoquer « ce qu'il veut » sont insuffisants ; que sa pensée sur le divin est « ineffable » et que sa capacité d'expression est tenue en échec par un objet qui le dépasse.

On constate la même coexistence du singulier et du pluriel, sous la plume d'un aristocrate païen, Longinianus, et celle de l'évêque saint Augustin qui lui répond, *Epist.*, 234 et 235.

Dans le contexte du *De legibus* qui nous occupe — mais aussi ailleurs chez Cicéron — l'on trouve d'autres expressions intéressantes comme *Princeps Deus, summus ipse Deus, supremus Deus ou praepotens Deus* [11], parce qu'elles témoignent chez Cicéron de la distinction qu'il opère entre le polythéisme dont il se détache et un monothéisme qui se cherche [12]. On pourra objecter que ces adjectifs épithètes de *Deus* impliquent des divinités inférieures et que l'on reste donc dans le polythéisme. À quoi l'on peut répondre que, dans un livre non suspect de polythéisme, comme les *Psaumes* de l'Écriture, nous trouvons souvent des mentions comparatives du Dieu du peuple élu — conçu comme créateur unique et universel : « qui a fait le ciel et la terre » — et des dieux des païens. La Transcendance du premier sur les seconds — considérés comme n'existant pas — est marquée notamment par l'expression, déroutante au premier abord : *Deus deorum* [13]. Cette expression peut être un décalque d'une formulation du superlatif en hébreu, appliquée à des substantifs, comme dans « Cantique des cantiques » ou « siècle des siècles ». Elle équivaut exactement à *summus* ou *supremus Deus*.

Après avoir attribué au *supremus Deus* la création, ou plus précisément l'engendrement — le verbe employé est *generare* [14] — de l'homme, la

11. *Princeps Deus*, *De re p.*, VI, 13 ; 26 (un emploi inspiré par les développements du contexte sur le *Princeps*, cf. *supra*, Article I, n. 86) ; *summus ipse Deus*, *De re p.*, VI, 17 (où il faut remarquer l'emploi de *ipse* qui tend à personnaliser le *Deus* ; cf. *ipse Deus aeternus*, *De re p.*, VI, 26 ; *De leg.*, II, 19 ; 25) ; *supremus Deus*, *De leg.*, I, 22 ; *praepotens Deus*, *De leg.*, I, 23 ; *De nat. deor.*, II, 4.

12. Voir J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, 2e éd., Paris, Payot, 1969, p. 239-254. L'attrait du monothéisme se révèle tel dans les milieux les plus divers, philosophiques dans l'évolution du platonisme, ou religieux, qu'on le retrouve jusque dans la religion étrusque, aux origines si circonscrites, mais bientôt soucieuse d'universalisme, pour survivre, et qui s'applique alors à intégrer des affirmations majeures de la tradition judéo-chrétienne. Voir le travail si suggestif de D. BRIQUEL, *De l'Occident à l'Orient : l'évolution de la religion étrusque dans l'Antiquité tardive*, dans *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Actes du Colloque International Franz Cumont, 1997, p. 337-356.

13. *Ps.*, 50 (49), 1 ; 84 (83), 8 où il s'agit, dans la Vulgate, d'une mélecture de l'hébreu ; 136 (135), 2 ; mais aussi 86 (85), 8 ; 95 (94), 3 ; 96 (95), 4 ; 135 (134), 5. Voir *supra*, Article I, n. 86. On ne saurait parler ici d'hénothéisme puisque *Deus* est dit le seul Dieu et que les *dii* des nations païennes n'existent pas. Voir par exemple *Jér.*, 2, 11 ; 5, 7 ; *Isaïe*, 43, 10 *sq.* ; *2 Rois*, 19, 18 ; et plus tard Paul, *1 Cor.*, 8, 4 ; 10, 19. Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, II, 164-167, traite du passage du polythéisme au monothéisme et du rôle qui fut celui du peuple juif dans cette évolution. Mais Philon atteste aussi une évolution en ce sens, qui est propre aux Grecs et aux Barbares : ils s'accordent à reconnaître le Père céleste des dieux et des hommes, ὁ ἀνωτάτω πατὴρ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ; A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris, Gabalda, 3e éd., 1949, p. 585, écrit en parlant du milieu alexandrin : « Un Juif y pouvait conserver le pur monothéisme tout en employant le langage du polythéisme astral. » Je me conforme strictement, dans la présentation des textes et des traductions de Cicéron, à son usage de l'adjectif *diuinus* ou du substantif *deus*, au singulier ou au pluriel. Je suis également, pour le substantif, la règle de la langue française qui prescrit l'initiale minuscule pour toute divinité du polythéisme, et la majuscule pour toute divinité du monothéisme, qu'elle relève de la philosophie ou de quelque religion que ce soit.

14. *De leg.*, I, 22 ; 27 ; *ingenerare* pour l'*animus*, 24 ; pour tous les biens mis à la disposition de l'homme, végétaux et animaux, on trouve également *gignere* et *procreare*, 25.

pensée de Cicéron poursuit rapidement : la raison — ce qu'il y a de meilleur — existe en l'homme et en Dieu ; elle établit un premier lien social, *prima ... societas*, pour l'homme avec Dieu, *homini cum Deo*. La raison étant la loi, les hommes et les dieux sont associés par la même loi. Il faut donc les tenir pour appartenant à la même cité et l'ensemble du monde doit être regardé comme l'unique cité commune des dieux et des hommes. Mais dans ce monde, des liens privilégiés, de nature familiale, attachent les hommes aux dieux par les liens de la parenté et de la race, *deorum agnatione et gente* [15].

La pensée de Cicéron progresse alors dans un développement tout à fait remarquable, un des sommets de toute son œuvre, qui me paraît exiger une traduction [16] avant tout commentaire : « En effet, lorsque l'on s'enquiert de la nature de l'homme, voici ce qu'on expose généralement — et il en est assurément comme on l'expose : au long des cycles et des révolutions sans fin des êtres célestes, s'est présentée une sorte d'opportunité d'ensemencement du genre humain ; celui-ci, dispersé et semé sur les terres, a été grandi par le don divin des âmes, et alors que les hommes ont tiré de leur origine mortelle les autres éléments qui les composent, qui sont frêles et périssables, l'âme a été engendrée par Dieu. À partir de quoi il est vraiment possible de parler de parenté pour nous avec les êtres célestes, ou de race ou de famille. Et ainsi, parmi tant d'espèces, il n'est aucun être vivant, en dehors de l'homme, qui ait quelque connaissance de Dieu, et parmi les hommes eux-mêmes il n'existe aucune nation ni si civilisée ni si sauvage — même si elle ignore qui il convient de tenir pour Dieu — qui ne sache pourtant qu'elle doit y tenir. Il en résulte ceci que celui-là connaît Dieu, qui, pour ainsi dire, se souvient et reconnaît d'où il tire son origine. Dès lors en vérité la vertu est la même en l'homme qu'en Dieu et n'existe en outre en aucune autre race. Or la vertu n'est rien d'autre que la nature accomplie et conduite à sa plus haute élévation : elle est donc pour l'homme la ressemblance avec Dieu. Puisqu'il en est ainsi, quelle parenté finalement peut être plus proche et plus certaine [17] ? » Ce texte pourrait donner lieu à une recherche des sources, platoniciennes notamment, que je

15. *De leg.*, I, 23 ; cf. 43 où la *natura* est au principe du lien de l'homme avec Dieu, *homini cum Deo*. Voir A. PELLICER, *Natura, étude sémantique et historique du mot latin*, Paris, 1966, notamment, p. 278-281, 299-303.

16. Voir *supra*, n. 13 à la fin, les règles suivies pour mes traductions.

17. *De leg.*, I, 24-25 (éd. DE PLINVAL) : 24. *Nam cum de natura hominis quaeritur, haec disputari solent — et nimirum ita est ut disputatur — perpetuis cursibus conuersionibusque caelestibus exstitisse quamdam maturitatem serendi generis humani quod sparsum in terras atque satum diuino auctum sit animorum munere, cumque alia quibus cohaererent homines e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a Deo. Ex quo uere uel agnatio nobis cum caelestibus uel genus uel stirps appellari potest. Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam Dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem haberi Deum deceat, tamen habendum sciat.* 25. *Ex quo efficitur illud, ut is agnoscat Deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur ac cognoscat. Iam uero uirtus eadem in homine ac Deo est, neque alio ullo in genere praeterea. Est autem uirtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura : est igitur homini cum Deo similitudo. Quod cum ita sit, quae tandem esse potest propior certiorue cognatio ?*

n'entreprendrai pas ici. Lisant le texte tel que Cicéron l'a écrit, je voudrais attirer l'attention sur quelques idées majeures de l'auteur sur la grandeur de l'homme, sur lesquelles Cicéron revient volontiers. Une remarque préliminaire s'impose au sujet du vocabulaire de ce passage : on trouve l'adjectif *diuinus* une fois, le substantif *deus* au singulier six fois, jamais au pluriel, et l'adjectif *caelestis* au pluriel deux fois.

La grandeur de l'homme est reçue, grandi qu'il a été, *auctum*, par le don divin, *diuino munere*, des âmes — ou des esprits —, *animorum* [18]. Cicéron reprend et précise que l'homme est composé d'éléments fragiles, *fragilia*, et périssables, *caduca*, qu'il doit à son origine mortelle, *e mortali genere*, d'une part ; mais que, d'autre part, son âme a été engendrée par Dieu, *animum esse ingeneratum a Deo*. Il s'ensuit que l'on peut parler en vérité ou de parenté, *agnatio*, ou de race, *genus*, ou de famille, *stirps*, pour nous les hommes, avec les êtres célestes, *nobis cum caelestibus* [19]. Toujours soucieux de faire valoir la grandeur de l'homme et de relever ce qui distingue, selon lui, l'homme des autres êtres vivants, Cicéron observe, comme propre à l'homme, quelque connaissance de Dieu, *notitiam aliquam Dei*, mais reconnaît que cette connaissance de Dieu laisse entier le mystère de savoir quel il est, *qualem haberi Deum deceat* [20]. D'où plus tard la composition du *De natura deorum* qui répond à la même problématique. Se fondant logiquement sur l'engendrement de l'âme par Dieu en l'homme, Cicéron en déduit que la connaissance de Dieu est pour l'homme un souvenir de son origine, *unde ortus sit*. Il rejoint en cela une thèse platonicienne que l'on retrouvera chez le chrétien Origène professant, à l'encontre de la foi chrétienne, la préexistence des âmes. D'où s'ensuivit la longue querelle de l'origénisme. Toujours attentif à mettre en valeur ce qui est spécifique à la grandeur de l'homme, Cicéron affirme que la vertu est la même en l'homme et en Dieu, ce qui n'existe pour aucune autre espèce, *neque alio ullo in genere praeterea*. Cette vertu n'est autre que la nature conduite au sommet de la perfection. D'où la conclusion sur la ressemblance de l'homme avec Dieu, *homini cum Deo similitudo*, et l'interrogation oratoire finale qui exprime toute la conviction profonde de Cicéron : quelle parenté enfin peut être plus proche ou plus certaine ? Cicéron en voit la confirmation dans le fait que la nature a mis à la disposition de l'homme avec abondance végétaux et animaux qui ont été créés, *procreatas*, à son

18. Cf. *De re p.*, VI, 15 (2 fois) ; 17. Cicéron ne s'intéresse pas à l'apparition du corps humain, mais à son élévation par le don divin de l'engendrement de l'âme, qui l'établit dans la parenté divine. L'âme procède de feux éternels qu'on appelle astres et étoiles, dotés d'âmes divines. L'on sait comment la fin de la vie terrestre aussi sera considérée comme une promotion ou un retour parmi les astres. Voir sur ces sujets le très grand livre de F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, P. Geutner, 1949, p. 157-164 ; 171-188 ; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, p. 220-225 ; 255-256.

19. Cf. *De leg.*, I, 43 ; *De re p.*, VI, 20.

20. Voir à ce sujet, notamment à propos du *De nat. deor.*, M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 113, n. 1. Peut-être convient-il, dans ce texte, d'observer l'emploi de l'attribut *qualem*, au genre animé, alors qu'était possible l'emploi de *quale*, au genre inanimé, avec valeur généralisante. Voir A. ERNOUT et F. THOMAS, *Syntaxe latine*, Paris, L. Klincksieck, 2e éd., 1953, p. 127-128.

usage[21]. Puis il célèbre la supériorité de l'homme et de ses capacités sur tous les animaux en reprenant le thème de la station droite qui est propre à l'homme et qui est significative de sa dignité : il regarde vers le ciel comme vers sa parenté et sa demeure d'autrefois[22], où il doit revenir. Mais Cicéron, un peu plus loin et toujours en fonction de la même doctrine de la parenté de l'homme avec Dieu, en tire d'autres conclusions, complémentaires et pratiques, de l'ordre de la vie intérieure. L'homme est invité à se regarder lui-même et à prendre conscience de ce qu'il est et de ce que cela exige de lui. « Il éprouvera d'abord le sentiment qu'il possède lui-même quelque chose de divin et il considérera sa propre nature, en lui-même, comme quelque image consacrée : il fera et pensera toujours quelque chose de digne du si grand don des dieux[23]. » Il s'attachera aux siens par une communauté d'amour et tiendra pour siens tous ceux qui lui sont unis par la nature. Il soutiendra le culte des dieux et la religion authentique, *puram religionem*. Il aiguisera, comme celle des yeux, la fine pointe de son esprit, *ingenii aciem*, pour choisir le bien et rejeter le mal[24].

Toutefois les convictions de Cicéron sur la grandeur de l'homme ne l'aveuglent pas sur les faiblesses de l'homme dont il traite avec réalisme. Tous les hommes sont pris par la jouissance, *Nam et uoluptate capiuntur omnes*[25], et il constate une dépravation de la nature dans la pratique, opposant ainsi *natura* et *consuetudo* : « Telle est la dépravation de la pratique mauvaise que, par elle, ce sont comme des étincelles données par la nature, qui sont éteintes, et que s'en trouvent fortifiés les vices opposés. » Ce qui entraîne la division entre les hommes, observe Cicéron[26]. Il évoque ensuite toutes les embûches tendues à nos âmes et en dénonce avec pénétration deux causes d'inégale importance. L'une est d'ordre éducatif ou sociologique : l'influence des éducateurs ou du milieu, comme le dira J.-J. Rousseau. L'autre est beaucoup plus personnelle : profondément an-

21. *De leg.*, I, 25.

22. *De leg.*, I, 26 ; cf. 30. Voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 76-77. Il importe de préciser ici que *pristinus* s'emploie de réalités anciennes, mais qui durent encore. D'où l'emploi de cet adjectif pour un séjour que les hommes quittent, mais vers lequel ils reviennent. Cf. *De rep.*, VI, 13. Observons que le thème très connu de la station droite se retrouve aussi chez le juif Philon d'Alexandrie, *De plantatione*, 20.

23. *De leg.*, I, 59. Ce texte est évidemment inspiré par le précepte delphique γνῶθι σεαυτόν évoqué par Cicéron à la fin du paragraphe précédent, 58. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, I, Paris, Études augustiniennes, 1974, p. 27-38, consacre tout un chapitre à ce précepte chez Cicéron. Dans ce passage, Cicéron simplifie ses sources et l'on peut estimer que sa pensée y gagne. Moins prodigue de considérations et d'explications, plus centré sur le divin, son texte peut apparaître, par sa sobriété même, par l'usage de l'indéfini *aliquis* répété et d'un verbe de la langue religieuse, *dicare*, bien approprié à évoquer — en renonçant à le définir — le mystère du divin : *Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet diuinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit, tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet* ... Cf. Platon, *Alcibiade*, 132b-c ; *Timée*, 90c ; Philon d'Alexandrie, *De opificio Dei*, 69.

24. *De leg.*, I, 60 : ... *societateque caritatis cohaeserit cum suis, omnesque natura coniunctos suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit, et exacuerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem ad bona seligenda et reicienda contraria*. Sur l'expression *ingenii aciem*, voir *infra*, p. 56.

25. *De leg.*, I, 31 ; 47.

26. *De leg.*, I, 33.

crée en chacun de nos sens, réside la jouissance, *uoluptas*, la contrefaçon du bien, qui est la mère de tous les maux. Dépravés par ses attraits, nous ne discernons plus ce qui est bon par nature[27]. Cette conception de la *uoluptas* chez Cicéron explique la distinction qu'il opérera dans le *De officiis* entre la *natura non uitiosa* qui seule peut constituer la norme de la morale et la *natura* empirique sur laquelle on ne saurait régler sa vie[28].

Mais au livre II, Cicéron éprouve le besoin, pour préserver l'homme de ses faiblesses, dues à des erreurs de langage sur le terme et la notion de loi, *lex*[29], qui sont d'abord des erreurs sur la réalité, de revenir sur ce qui, à ses yeux, est fondamental. Invoquant le sentiment des plus grands sages, il déclare d'abord ce que n'est pas la loi morale, afin de rappeler ensuite ce qu'elle est : « Cette loi n'est pas le résultat de la réflexion d'intelligences humaines ni de quelque débat des peuples, mais quelque chose d'éternel. Cette loi primitive et ultime est la pensée de Dieu qui ou bien commande ou bien défend toute chose au nom de la raison. Et cette loi que les dieux ont donnée au genre humain a été louangée à juste titre : elle est en effet la raison et la pensée d'un sage, habilitée à ordonner et à interdire[30]. » On remarquera dans ce texte la conjonction, essentielle pour Cicéron, des notions d'éternité et d'universalité, dans sa conception de la loi morale, son origine divine ainsi que la notion de genre humain qui est fondamentale dans son humanisme et dont il fera état notamment dans le *De officiis*[31]. L'ensemble de ce texte du *De legibus* reprend le très beau passage du *De re publica*, III, 33, que nous devons de connaître au chrétien Lactance dans ses *Diuinae institutiones*, VI, 8, 6-9. Cicéron poursuit en expliquant qu'une loi injuste n'est pas une loi. Il se fonde sur l'étymologie de *lex*, à partir de *legere* qui implique le discernement et le choix de ce qui est juste et vrai[32]. Une observation d'une très grande portée morale et politique. Cicéron rejoint ici l'*Antigone* de Sophocle.

Avant d'aborder l'étude des lois sur le culte des dieux, Cicéron affirme deux choses, dans une introduction, *prooemium*. Il énonce d'abord ses conceptions sur la puissance omniprésente des dieux à toutes choses,

27. *De leg.*, I, 29 ; 31 ; 47 ; mais déjà *Part. orat.*, 91 et plus tard *Tusc.*, III, 2.

28. Voir mon édition de Cicéron, *Les devoirs*, livre I, C.U.F., Paris, Les Belles Lettres, 1965, Introduction, p. 62-63 ; cf. *De fin.*, I, 50.

29. *De leg.*, II, 8.

30. *De leg.*, II, 8 : *Hanc igitur uideo sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis Dei. Ex quo illa lex quam di humano generi dederunt, recte est laudata : est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea.* On pourra observer dans ce texte le passage — indifférent, semble-t-il — du singulier *Deus* au pluriel *di*, repris l'un et l'autre par le singulier *sapiens*. Cf. *supra*, p. 4 *sq.* On consultera sur cette question de la loi morale A. SCHUBERT, *Augustinus Lex — aeterna — Lehre nach Inhalt und Quellen*, Beiträge zu Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XXIV, Heft 2, Münster, Aschendorf, 1924.

31. *De off.*, I, 50-60. Voir M. TESTARD, *Aspects de l'humanisme cicéronien dans le* De officiis, dans *L'Information littéraire*, 1971, 5, en particulier p. 224-225.

32. *De leg.*, II, 11 ; 13.

dominos esse omnium rerum ac moderatores deos, mais tout spécialement sur la bienveillance des dieux à l'égard du genre humain et de chaque homme en particulier, s'intéressant à ce qu'il est, à ce qu'il fait, *qualis quisque sit, quid agat*, à la qualité de sa *pietas*, au discernement des *pii* et des *impii*[33]. Ensuite, Cicéron et son interlocuteur Quintus insistent, à diverses reprises, sur le caractère très personnel — notamment par rapport à Platon — de cette introduction et de ce qui va suivre : Cicéron sera tout à fait lui-même, *plane ... meus*; ce que préfère Quintus : *te esse malo tuum*[34]. Cicéron énonce alors la loi. Nous retenons seulement la première phrase : *Ad diuos adeunto caste, pietatem adhibendo, opes amouendo*, que l'on s'adresse aux dieux avec pureté, qu'on y apporte la piété, qu'on éloigne les richesses[35].

Nous voudrions faire maintenant quelques observations sur le commentaire — très personnel nous a-t-on promis — de cette phrase de Cicéron, quelques pages plus loin, en *De leg.*, II, 24-25. Cicéron commente d'abord le terme *caste*, la pureté avec laquelle la loi ordonne d'approcher les dieux. Il distingue la pureté de l'âme, qui est spirituelle, et la pureté du corps. C'est la première qui est requise, en raison de la prééminence de l'âme sur le corps. La pureté du corps n'est pas exclue, mais il s'agit d'une pureté rituelle que l'on peut recouvrer, en cas d'impureté, par une aspersion d'eau ou après le délai de plusieurs jours. Tout au contraire « la souillure de l'âme ne peut ni s'effacer par la longueur du temps ni se purifier par les eaux d'aucun fleuve ». Nous y reviendrons[36].

Puis Cicéron commente la prescription d'« apporter la piété » et d'« éloigner les richesses ». Il assimile la *pietas* à la *probitas*, la droiture, qu'il dit être agréable à Dieu, *gratam esse Deo*; tandis qu'il assimile *opes*, les richesses, au *sumptus*, la dépense, qu'il faut écarter. Et Cicéron s'explique : « Même parmi les hommes nous voudrions que la pauvreté soit l'égale de la richesse; pourquoi, par la dépense ajoutée au culte, tiendrions-nous la pauvreté éloignée de l'approche des dieux? » Cicéron dénonce ici l'illogisme des hommes. Puis il poursuit en se plaçant maintenant du point de vue de la divinité dont il exprime les sentiments. Ce faisant — et c'est extrêmement intéressant — Cicéron nous livre sa pensée sur la divinité qui réprouve la dépense associée au culte : « Alors surtout qu'à Dieu lui-même, *ipsi Deo*, rien ne peut être plus désagréable que ne soit pas ouvert à tous le chemin pour obtenir sa bienveillance et l'honorer. » Dans cette page de Cicéron, quatre idées me paraissent particulièrement importantes sur lesquelles nous aurons à revenir : la distinction de la pureté spirituelle de l'âme[37] et celle, simplement rituelle, du corps; l'idée que la

33. *De leg.*, II, 15.

34. *De leg.*, II, 17-18.

35. *De leg.*, II, 19.

36. Voir *infra*, p. 58, n. 73.

37. L'idée d'un culte rendu aux dieux par les vertus spirituelles de l'âme se retrouve dans le *De nat. deor.*, II, 71; dans le *De off.*, II, 11, qui fait aussi mention de l'entraide entre les hommes; dans

souillure de l'âme est sans remède et définitive; l'idée que la fin de la *pietas* pour l'homme est d'être agréable à Dieu; l'idée que Dieu tient par dessus tout à l'accès universel de tous les hommes auprès de lui.

Consonances judéo-chrétiennes

Je voudrais exprimer maintenant quelques observations sur certaines consonances entre la pensée cicéronienne et la tradition judéo-chrétienne, qui ne seront évidemment pas exhaustives. Je ne prétends pas non plus opérer des assimilations qui seraient fallacieuses, voir des continuités qui ne seraient pas fondées, ou des dépendances artificielles et finalement trompeuses. Je voudrais seulement signaler des faits qui constituent autant de rencontres qui donnent à penser et qui pourraient faire l'objet de réflexions approfondies, que je ne puis entreprendre ici; ces faits demanderaient à être examinés avec le plus grand soin, dans le contexte historique et culturel, religieux aussi, de chacun. On découvrirait alors la spécificité de chaque fait et l'on mesurerait ce que l'élément commun de ces rencontres représente par rapport aux caractères spécifiques des faits et textes rapprochés.

Bien que j'aie dit mon intention de ne pas entreprendre la recherche des sources, je voudrais cependant signaler que l'on pourrait relever bien des ressemblances intéressantes entre le début de ce traité cicéronien et cette œuvre majeure de la philosophie grecque qu'est l'*Hymne* à *Zeus*, de Cléanthe, en particulier à propos de la notion de loi et de l'engendrement divin des hommes.

Cent ans après la rédaction du *De legibus*, saint Paul s'adresse à l'Aréopage d'Athènes et donne à entendre que les païens auraient pu découvrir Dieu[38] qui « n'est pas loin de chacun de nous[39] ». Aussi, comme Lactance plus tard parlera de Jésus en reprenant cinq vers de Lucrèce sur Épicure[40], Paul s'efforce-t-il d'évangéliser les Athéniens, non pas en usant de l'Écriture, mais de leur littérature, qu'avait connue aussi Cicéron. D'où la mention de la triade platonicienne : vie, mouvement, être[41]. Notons que Cicéron s'était intéressé en particulier au mouvement de l'âme[42], qu'il devait peut-

Catulle, 64, 384-386; 397-408; mais aussi dans la prière de Catulle, 76, 1-26; dans Perse, 2, 73-74 que reprendra Lactance, *Diu. inst.*, VI, intitulé précisément *De uero cultu*, 2, 11-12.

38. *Actes*, 17, 27; cf. Paul, *Rom.*, I, 19-20. C'est précisément sur ce texte que s'appuie Vatican I, *Dei Filius*, 2, début, pour défendre la capacité de la raison humaine à connaître avec certitude Dieu, principe et fin de toutes choses, à partir des choses créées. Cf. *De leg.*, I, 24. Dans le même sens, voir *Jean*, I, 9, un texte capital qu'il n'est pas ici le lieu de commenter.

39. Une idée qui reviendra souvent chez saint Augustin, notamment dans les *Confessions*.

40. Voir récemment M. TESTARD, *Épicure et Jésus-Christ. Observations sur une lecture chrétienne de Lucrèce par Lactance*, dans R. É. L., 75, 1997, p. 200-218.

41. *Actes*, 17, 28 (cf. déjà 25).

42. Voir *supra*, Article I, n. 99 et suivantes, à propos de *De re p.*, VI, 26-28.

être à Aristote. Puis saint Paul, citant le poète Aratos[43], lui emprunte et reprend à son compte l'affirmation que « nous sommes de la race de Dieu », ce que le *De legibus* ne cesse d'affirmer.

Il est bien certain également que l'idée de la ressemblance entre l'homme et Dieu du *De legibus*, I, 25, pourrait être rapprochée de la *Genèse*[44], que la notion de parenté entre l'homme et Dieu, présente dans l'Ancien Testament, connaît un développement remarquable à partir du Nouveau où les chrétiens deviennent par le baptême *filii in Filio*. Il en va de même de l'inhabitation divine en l'homme du *De legibus*, I, 59, qu'affirme saint Paul[45].

L'affirmation du *De legibus*, I, 25, que la vertu est la même en l'homme et en Dieu est d'une très grande portée. Cicéron plus tard, d'une manière très cohérente, dans la première *Tusculane*[46], condamnera Homère qui attribuait aux dieux les actions des hommes — leurs vices — alors qu'il eût mieux fait d'attribuer aux hommes les actions des dieux, en réalité leurs vertus. Nous pouvons observer que de nombreux textes de l'Écriture parlent de la vertu comme d'une participation à la sainteté de Dieu[47]. On pourra m'objecter que Cicéron précise ensuite que la vertu commune à l'homme et à Dieu est « la nature accomplie et portée à son comble[48] ». Mais Cicéron ne pouvait rien dire d'autre et de plus grand. Nous en revenons toujours au jugement de saint Augustin, tout à la fois bouleversé d'admiration pour l'*Hortensius* de Cicéron, mais aussi déçu : *nomen Christi non erat ibi*[49]. Un jugement qui laisse cependant toute sa portée au verset

43. *Actes*, 17, 28-29. Aratos composa des *Phénomènes*, poème sur l'astronomie, qui fut traduit en latin par Cicéron, Germanicus et Avienus.

44. *Gen.*, 1, 26; 5, 1; 9, 6. Voir le commentaire de Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, 69.

45. *Rom.*, 8, 9 ; 11 ; *I Cor.*, 3, 16 ; *II Cor.*, 12, 9 ; *Éph.*, 3, 17 ; *Col.*, 3, 16 ; *II Tim.* 1, 14. L'idée, que Cicéron devait sans doute à Platon, *Alcibiade*, 133 b-c et *Timée*, 90 c, se retrouve chez le juif Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, 69. L'immanence ontologique de Dieu en l'homme est affirmée dans le christianisme, mais elle relève plus de la théodicée que de la théologie. La seconde insiste plus volontiers sur la « venue » de Dieu, en raison de l'Incarnation, et très précisément de la « venue » en l'homme par la grâce, tout spécialement la grâce du baptême qui inaugure l'inhabitation des Personnes divines dans l'âme. Voir à ce sujet le très bel article de P. DUFRAIGNE, *Quelques aspects de l'aduentus* in mentem, *d'Hippolyte de Rome à Grégoire le Grand*, dans *Recherches augustiniennes*, 31, 1999, p. 3-87.

46. *Tusc.*, I, 65.

47. *De leg.*, I, 25 ; cf. *Rom.*, 5, 5 (*I Jean* qui peut en apparaître comme le commentaire) ; *II Pierre*, 1, 4. La théologie postérieure de saint Thomas parlera, de façon significative, de « vertus infuses ». C'est à partir de Pierre Lombard, au XII^e^ siècle, que la notion et le terme de « vertus infuses » se précisent. Voir D.T.C., XV, 2, col. 2759-2774. Jean-Jacques Olier, fondateur de Saint-Sulpice, a composé cette prière : « Père éternel, je renonce à toute la confiance que j'ai en ma vertu, et je m'abandonne à vous pour m'établir dans la vôtre. » Ce texte permet de mesurer avec l'analogie toute la distance de la pensée cicéronienne à la pensée chrétienne.

48. Il y aurait peut-être un rapprochement à faire entre l'importance de la conception de la nature chez Cicéron et chez Lucrèce. Cicéron paraît voir ici en elle la perfection divine et très précisément la perfection de la vertu. Lucrèce voyait en elle la providence de toutes choses et même des dieux ! Voir M. TESTARD, *Les idées religieuses de Lucrèce*, dans *B.A.G.B.*, 1976, 3, p. 259-260; 271-272; l'étude attentive de A. GIGANDET, *Natura gubernans (Lucrèce, V, 77)*, dans *Le concept de nature à Rome. La physique*, Études de littérature ancienne, 6, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, p. 213-225.

49. *Conf.*, III, 4, 8.

de saint Jean : « Le Verbe... était la lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde. » Ce que confirment les *Actes* [50].

Cicéron explique encore que l'homme conscient de la présence divine sera soucieux de mener une vie digne du don des dieux [51]. Son âme se sera appliquée à aiguiser la fine pointe de son esprit, *ingenii aciem*, en vue du discernement du bien et du mal [52]. Cicéron emploie souvent *mentis*, mais aussi *ingenii* et parfois *animi acies* [53]. Il convient ici de signaler une rencontre remarquable. Rien ne me permet jusqu'ici de parler de continuité. Il se trouve que l'expression *mentis acies* — la fine pointe de l'âme, en français — appartient à la langue de la spiritualité, voire de la mystique [54]. Elle désigne la partie supérieure de l'âme qui, au-delà des événements et des hommes, en dépit de tous les obstacles et tentations, maintient le contact de l'homme avec Dieu. On la trouve notamment chez saint Augustin [55], saint Léon le Grand [56], Guillaume de Saint-Thierry [57], saint François de Sales [58]. Sainte Thérèse d'Avila [59] et saint Jean de la Croix [60] préfèrent parler du « centre de l'âme ». Ils entendent ainsi attacher moins d'importance à la démarche de l'homme qui s'attache à Dieu qu'à la démarche de Dieu qui rejoint l'homme au plus profond de lui-même.

Les réflexions de Cicéron sur la faiblesse humaine dans le *De legibus* méritent aussi l'attention, mais nos observations sur le sujet seront mieux venues à propos d'autres œuvres qui reprennent cette question et que nous étudierons à l'avenir. Disons seulement ici, pour ce qui concerne proprement le *De legibus*, que la *uoluptas* de Cicéron paraît, à certains égards, assez proche de la *concupiscentia* de saint Augustin [61] et que les deux auteurs usent d'un même vocabulaire, celui de la *deprauatio* — relativement rare chez Augustin — et de la *consuetudo* [62]. Mais saint Augustin

50. *Jean*, I, 9 ; confirmé par Actes, 18, 10, où le Seigneur dit à Paul qui vient évangéliser les païens de Corinthe : « J'ai à moi un peuple nombreux dans cette ville. »

51. *De leg.*, I, 59.

52. *De leg.*, I, 60 ; cf. Hort. (Grilli 115 ; Ruch 93) : *mentis acies*.

53. D'après le T.L.L., I, col. 402, ces emplois de *acies* en un sens moral commencent avec Cicéron. Mais l'expression vient de Platon, *La République*, VII, 533d :, τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, que l'on retrouve au pluriel τῶν ψυχῆς ὀμμάτων chez Philon d'Alexandrie, *De plantatione*, 21-22.

54. Voir *Dictionnaire de spiritualité*, I, *s. u. Âme*.

55. *Conf.*, VII, 1, 1.

56. *De ascensione Sermo II*, 3 ; PL, 54 ; SC, 74.

57. *De corpore et sanguine Domini*, Introduction, PL, 180, 345.

58. Dans son Traité de *L'Amour de Dieu*, l'auteur consacre, dans le livre I, le chapitre XII à cette expression et à tout ce qu'elle représente. Voir l'édition de La Bonne Presse, Paris, 1925, tome I, p. 31-33.

59. *Le Château de l'Âme*, 1re demeure, II ; 4e demeure, II ; 5e demeure, I.

60. *La Vive Flamme d'Amour*, strophe I et son commentaire.

61. Notamment dans le *Contra Iulianum*, IV et V, comme nous le verrons à propos de l'*Hortensius* dans une étude ultérieure. Voir R.L.A.C., 2, s. u. *Begierde*, col. 62-78 ; Augustinus-Lexikon, 1, col. 1120-1122.

62. Dans le même contexte de la déchéance de l'homme, on trouve chez Cicéron le vocabulaire de la *deprauatio* et de la *consuetudo* dans *De leg.*, I, 29, mais seulement celui de la *consuetudo* dans *De leg.*, I, 33. Chez saint Augustin, on trouve le vocabulaire de la *deprauatio* dans le *Contra Iulianum opus imperfectum*, IV, 109 ; *Contra Iulianum*, III, 17, 33 ; également *De ciuitate Dei*, XIII, 14 ; le vocabulaire

évoque, à la lumière de sa foi, la cause et le remède de cette déchéance dans le *Contra Iulianum*, III, 17, 33 : *Deprauatam quippe primi transgressoris uoluntate naturam ... purgat ... gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum*, « La nature assurément dépravée par la volonté du premier pécheur, ... la purifie ... la grâce de Dieu par Jésus Christ Notre Seigneur. » Nous y retrouvons la doctrine paulinienne sur le premier Adam et le second Adam, le Christ.

Mais lorsque Cicéron, comme nous l'avons vu, célèbre la loi morale comme un don éternel de Dieu au genre humain[63], il paraît rejoindre *Jérémie*, 31, 33, où Dieu annonce son Alliance avec Israël : « Je mettrai ma loi au fond de leur être et l'écrirai sur leur cœur. » L'idée de don est commune en effet, mais les termes de Dieu et de la Loi sont pris en des sens analogiques et ne recouvrent pas exactement la même pensée. On passe aussi de l'éternel à l'historique, pour des destinataires différents : le genre humain ou le peuple d'Israël. Ces textes se situent à deux niveaux, celui de la raison et celui de la révélation, qui ne s'excluent pas — d'où les consonances — mais qui se complètent — d'où les différences. Ces considérations, sur lesquelles nous ne reviendrons pas, s'appliquent évidemment à tous les rapprochements qui suivent, entre la pensée de Cicéron et la tradition judéo-chrétienne. Lorsque Cicéron vitupère les lois injustes[64], on pense aussitôt, nous l'avons dit, à l'*Antigone* de Sophocle, mais aussi, dans la tradition judéo-chrétienne, à l'épisode des sept frères Maccabées et de leur mère[65], à l'argumentation juridique de l'*Apologeticum* de Tertullien sur l'*iniquitas*, à la lettre à l'Empereur Maximien, de Maurice et ses compagnons de la légion Thébéenne, massacrés à Agaune, que rapporte Eucher de Lyon[66]. L'omniprésence de Dieu, son attention à chaque homme et à la qualité de sa relation avec lui forment le tissu fondamental des deux Testaments[67]. La distinction de la pureté spirituelle et de la pureté rituelle apparaît dès l'Ancien Testament et sera l'occasion de conflits entre le Christ et certains pharisiens[68]. Le souci d'être agréable ou de plaire à Dieu est présent à toute la Bible et Jésus le donne comme l'explication la plus profonde de sa relation personnelle avec son Père[69]. Enfin l'idée que l'accès à Dieu doit être offert à tous les hommes est énoncée dès la vocation d'Abraham, le « père des croyants » dont la postérité sera innombrable « comme le sable de la mer et les étoiles du ciel[70] ». L'argent ne saurait y

de la *consuetudo* est plus fréquent, par exemple dans *De diuersis quaestionibus*, LXXXIII, 66, 5; *De duabus animabus*, 13, 19; *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*, l. I, q. 1, 11; *Confessiones*, VIII, 5, 10; 11; X, 41; *Contra Iulianum*, VI, 18, 55.

63. *De leg.*, II, 8.

64. *De leg.*, II, 11; 13.

65. *2 Mac.*, 7, 1-41.

66. *Passio Acaunensium martyrum*, 4.

67. Ainsi *Luc*, 12, 2-12 ; 22-32. Cf. *De leg.*, II, 15.

68. Ainsi *Isaïe*, 29, 13, repris par *Marc*, 7, 1-11. Cf. *De leg.*, II, 24; *Matt.*, 23, 25-28.

69. *Jean*, 8, 28-29. Cf. *De leg.*, II, 25.

70. *Gen.*, 22, 17. Cf. *De leg.*, II, 25.

intervenir pour rien, précise notamment *Isaïe* [71]. Sur ce sujet, André Gide s'accorde avec Cicéron, au nom du christianisme, dans les *Nouvelles Nourritures* : « Ah! tu tiens table ouverte, Seigneur Christ! Et ce qui fait la beauté de ce festin, c'est que tous y sont conviés [72]. »

Ces consonances méritaient d'être relevées. On doit aussi observer une dissonance, disons plus justement un désaccord absolu sur une question fondamentale entre Cicéron et la tradition judéo-chrétienne. Cicéron, nous l'avons dit, déclare que la souillure de l'âme ne peut s'effacer par la longueur du temps ni se purifier par les eaux d'aucun fleuve [73]. Le Dieu — ou les dieux — de Cicéron n'interviennent en aucune manière en ce domaine. Tout au contraire, dans la Bible, à partir de l'*Exode*, Dieu se déclare souvent « Dieu de tendresse et de miséricorde [74] » ou bien, chez les prophètes, Dieu, époux bafoué par l'infidélité de son épouse — son peuple —, la reconquiert à force de lui pardonner et la rétablit dans sa dignité [75]. Dans le Nouveau Testament, Jésus — dont le nom signifie « Dieu sauve » — est en effet appelé le Sauveur et raconte la parabole de l'enfant prodigue que son père pardonne et, là encore, rétablit dans sa dignité [76].

Mais il est également intéressant de remarquer que Cicéron et la tradition biblique utilisent la même image pour exprimer des idées tout à fait opposées. Cicéron explique que la souillure de l'âme ne peut être purifiée par aucun fleuve [77]. Dans l'Ancien Testament, Ézéchiel voit de l'eau qui sort du côté droit du Temple, en très grande abondance, pour assainir et féconder la terre où croîtront des arbres fruitiers dont les feuilles ne flétriront pas et les fruits ne cesseront pas [78]. Dans le Nouveau Testament, Jésus déclare que de son sein couleront des fleuves d'eau vive, en parlant de l'Esprit-Saint [79]; et la fin de l'*Apocalypse* reprend l'image et le texte d'Ézéchiel [80]. Les eaux vives de l'Esprit, répandues par le Christ et fécondantes, sont celles du baptême, le sacrement, précisément, de la régénération. Comment ne pas invoquer ici le témoignage le plus explicite de l'archéologie, l'inscription, en huit distiques élégiaques, du baptistère

71. *Isaïe*, 55, 1-3.

72. A. GIDE, *Les Nouvelles Nourritures*, Paris, Gallimard, 1935, p. 220.

73. *De leg.*, II, 24. Il est important d'observer que, sur ce point, Cicéron, par la rigueur de sa doctrine, se sépare de Platon dans le *Gorgias*, 477a-478e; 479d; 480c ; 524b; 526b; et dans le *Phédon*, 113d-114b.

74. *Exode*, 34, 6.

75. *Ézéchiel*, 16, 1-63.

76. *Luc*, 15, 11-24.

77. *De leg.*, II, 24.

78. *Ézéchiel*, 47, 1-12.

79. *Jean*, 7, 37-38.

80. *Apoc.*, 22, 1-2. Pour bien interpréter ces textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, il ne faut pas oublier que Jésus a parlé du Temple de son corps, en *Jean*, 2, 19-21; que, recevant un coup de lance, il était frappé par un soldat (*Jean*, 19, 34), sur le côté droit, le *latus apertum*, comme le prescrivait l'entraînement militaire, et que, de son côté « ouvert », écrit Jean, il coula de l'eau et du sang d'après *1 Jean*, 5, 6.

de la « Mère de toutes les églises », la basilique du Latran, cathédrale du pape, évêque de Rome. Elle date du V^e siècle. Je ne cite que le dernier distique :

> Que ni le nombre de ses crimes ni leur nature n'épouvantent
> personne : né de ce fleuve, il sera saint[81].

Ce désaccord entre Cicéron et la Bible vérifie une fois encore la pertinence du jugement de saint Augustin : *Nomen Christi non erat ibi.* Mais saint Augustin pouvait aussi placer Cicéron parmi les philosophes — et au premier rang parce qu'il le cite, lui seul — à propos desquels il déclare : « Il est évident qu'ils ne se sont pas approchés inutilement de la foi chrétienne[82]. » Ces deux jugements m'ont paru, chacun à sa manière, justifier cette étude. La lecture de cette introduction du *De legibus* de Cicéron, qui contraste, je l'ai dit, avec la suite de l'œuvre, impose au lecteur le sentiment que la réflexion de l'auteur atteint à la fois les fondements et les sommets de la grandeur humaine, sans se dissimuler ses fragilités. Cicéron n'est pas le seul à poser ces problèmes et il utilise un grand nombre de sources. Heureusement ! Ne lui en faisons pas grief et félicitons-nous de ce *consensus* dont il est tout à fait conscient et qu'il reconnaît explicitement en se référant aux *doctissimi uiri*[83]. Ce *consensus* en effet donne plus d'autorité à une parole qu'il prononce avec une conviction profonde dans laquelle il s'engage, et aussi avec une honnêteté qui, parfois, laisse place à une certaine hésitation de la pensée. Les sujets qu'il traite sont de ceux qu'on ne peut éluder. Aussi furent-ils abordés, comme je l'ai fait remarquer ici ou là, par l'Écriture ou par des auteurs chrétiens qui, parfois, citent Cicéron. Il ne pouvait être question dans cet article de faire le relevé de ces rencontres ou de ces reprises. J'attirerai simplement l'attention sur un fait qui me paraît confirmer le caractère exceptionnel de cette introduction du *De legibus*. Saint Jérôme écrit dans sa lettre à Magnus que, dans le *De ira* et le *De opificio Dei* de Lactance, on trouve un épitomé des dialogues de Cicéron[84]. Cela est vrai, en réalité, de toute l'œuvre de Lactance[85]. Or, dans l'ensemble de cette œuvre, les citations du *De legibus* se limitent à l'introduction magistrale de ce dialogue. Elles témoignent de l'admiration privilégiée[86] de Lactance pour cette introduction, même s'il s'en sert aussi pour critiquer Cicéron : polémique oblige !

81. *Inscriptiones christianae Vrbis Romae*, II, 1, p. 424 :
Nec numerus quemquam scelerum nec forma suorum
terreat : hoc natus flumine sanctus erit.

82. *Contra Iulianum*, IV, 78.

83. *De leg.*, I, 18.

84. Saint Jérôme, *Epist.*, 70, 5.

85. Voir R. PICHON, *Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris, Hachette, 1901, notamment p. 246-266, où l'auteur fait valoir tout ce que Lactance doit à Cicéron.

86. Les expressions utilisées par Lactance pour qualifier Cicéron ne laissent aucun doute. On remarquera en particulier l'insistance qu'il apporte à lui reconnaître le titre de philosophe éminent tout

On pourrait encore faire valoir à ce sujet deux jugements de Lactance qui ne laisseront pas d'étonner. Il est vrai que ces jugements sont portés à l'occasion d'une longue citation du *De re publica*[87], mais à propos d'un passage où il s'agit précisément de la Loi unique, éternelle et immuable, *una lex et sempiterna et immutabilis*, universelle aussi, dont l'inventeur, le juge, le promoteur, *inuentor, disceptator, lator*, est le Dieu unique qui sera comme l'éducateur et le chef commun de tous, *unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus*. Lactance introduit la citation par ces mots : « Il faut donc recevoir la loi de Dieu ... cette loi sainte, cette loi céleste que Marcus Tullius, dans le troisième livre du *De re publica*, a décrite d'une voix presque divine[88]. » Après la citation du long passage de Cicéron, Lactance poursuit : « Qui, connaissant le mystère de Dieu, pourrait expliquer de façon aussi juste la loi de Dieu, que l'a exprimée un homme bien éloigné de la connaissance de la vérité ? Mais moi, à propos de ces hommes qui, sans le savoir, disent des vérités, j'estime qu'il faut les tenir comme ayant connaissance des réalités divines sous l'inspiration de quelque esprit[89]. »

Ces jugements de Lactance sont remarquables par leur objectivité et leur ouverture. L'auteur chrétien reconnaît Cicéron comme tout à fait étranger aux données de la révélation judéo-chrétienne. Mais il reconnaît en même temps, comme cette tradition judéo-chrétienne elle-même — depuis la *Genèse* avec l'évocation de Melchisédech[90], jusqu'au début de l'épître aux *Romains* de saint Paul et au prologue de l'*Évangile* de saint Jean[91] — que la révélation, quelle que soit la valeur de ce qu'elle apporte, n'est pas exclusive, mais laisse entière la liberté divine du Verbe « qui éclaire tout homme », par son Esprit « qui souffle où il veut[92] ». Et

autant que celui de parfait orateur : *uir ingenii singularis*, dans *De op. Dei*, 1, 12 ; *non tantum perfectus orator sed etiam philosophus fuit, dans Diu. inst.*, I, 15, 16 ; *Romanae philosophiae princeps, ibid.*, I, 17, 3 ; *ille idem perfectus orator, idem summus philosophus, ibid.*, III, 14, 7 ; voir encore *De ira Dei*, 11, 10.

87. *De re p.*, III, 33 cité dans *Diu. inst.*, VI, 8, 6-9.

88. *Diu. inst.*, VI, 8, 6 : *Suscipienda igitur Dei lex est ... illa sancta, illa caelestis, quam Marcus Tullius, in libro De re publica tertio, paene diuina uoce depinxit.*

89. *Diu. inst.*, VI, 8, 10 : *Quis sacramentum Dei sciens tam significanter enarrare legem Dei posset quam illam homo longe a ueritatis notitia remotus expressit? Ego uero eos qui uera imprudentes loquuntur sic habendos puto, tanquam diuinent spiritu aliquo instincti. Quodsi ut legis sanctae uim rationemque peruidit, ita illud quoque scisset aut explicasset in quibus praeceptis lex ipsa consisteret, non philosophi functus fuisset officio sed prophetae. Quod quia facere ille non poterat, nobis faciendum est, quibus ipsa lex tradita est ab illo uno magistro et imperatore omnium Deo.* Sur l'emploi absolu du verbe *diuinare*, avec le sens de « connaître les vérités divines », on peut ajouter cet exemple à ceux que fournit C. INGREMEAU, dans le commentaire de son édition du *De ira Dei*, SC 289, Paris, Le Cerf, 1982, p. 218, pour cet emploi en 1, 5. Cf. *Diu. inst.*, II, 3, 19 ; III, 3, 7. Pour l'expression *diuinent spiritu aliquo instincti*, appliquée à des païens — et ici Cicéron en premier lieu —, on peut la rapprocher de l'inscription contemporaine de l'arc de Constantin, INSTINCTV DIVINITATIS. Voir à ce sujet M. TESTARD, *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 62-63.

90. *Gen.*, 14, 17-20. Melchisédech, roi de Salem, païen cité dans le canon romain de la messe. Sur la signification de ce personnage, voir M. TESTARD, *Chrétiens latins des premiers siècles*, p. 110. Voir aussi saint Augustin, *Retractationes*, I, 13, 3.

91. *Rom.*, 1, 18-32 ; 2, 1-20 ; *Jean*, 1, 9.

92. *Jean*, 3, 8.

Lactance de conclure que Cicéron s'est exprimé en philosophe et non pas en prédicateur[93]. Une autre façon de dire, comme saint Augustin : *nomen Christi non erat ibi.*

93. On ne saurait ici traduire *propheta* par « prophète », puisque Lactance entend s'acquitter de cette fonction que Cicéron ne peut assumer. Or Lactance ne prétend pas bénéficier du charisme des prophètes du Nouveau Testament, mais remplir seulement la fonction de prédicateur de la foi chrétienne, que Cicéron ne pouvait assurer. Sur ce que Cicéron philosophe a pu faire et sur ce qu'il n'a pu accomplir comme *propheta*, sur ses mérites et ses limites, voir *De ira Dei*, 11, 9 : Tullius, au livre III de *De natura deorum*, « a détruit les croyances de la religion officielle ; mais cependant, comme il ignorait la vraie religion, il n'a pu l'introduire... » (trad. de C. Ingremeau). L'argumentation qui fonde ce jugement appelle pourtant une réserve dont Lactance ne s'est pas avisé. Il est vrai que dans ce livre III du *De natura deorum*, l'académicien Cotta a mené une attaque virulente contre la théologie stoïcienne, exposée au livre II par Lucilius Balbus. Mais à la fin de ce livre, non seulement Balbus ne s'avoue pas vaincu et réclame de pouvoir répondre à Cotta, mais Cicéron intervient lui-même et exprime — en termes académiciens — que la thèse de Balbus lui paraissait pencher davantage vers la ressemblance de la vérité : *ad ueritatis similitudinem uideretur esse propensior.*

Lactance, en opérant cette distinction du philosophe et du prédicateur et en réservant à Cicéron le rôle du philosophe, exprimait déjà ce que le Père de Condren dira près de quinze siècles plus tard, de la « théologie naturelle sur Dieu » de Cicéron. Voir Article I, n. 11.