



HAL
open science

L'évolution de la notion de “ bellum iustum ” à Rome des origines à Saint Augustin

Jean-François Chemain

► **To cite this version:**

Jean-François Chemain. L'évolution de la notion de “ bellum iustum ” à Rome des origines à Saint Augustin. Droit. Université d'Angers, 2015. Français. NNT: 2015ANGE0043 . tel-01699119

HAL Id: tel-01699119

<https://theses.hal.science/tel-01699119>

Submitted on 2 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thèse de Doctorat

Jean-François CHEMAIN

*Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de Docteur de l'Université d'Angers
sous le label de L'Université Nantes Angers Le Mans*

École doctorale : Pierre Couvrat

Discipline : Droit
Spécialité : Histoire du Droit
Unité de recherche : Jean Bodin

Soutenue le 17 décembre 2015
Thèse N° :

L'évolution de la notion de *bellum iustum* à Rome des origines à saint Augustin

JURY

Rapporteurs : Yann LE BOHEC, Professeur émérite, Université Paris IV
Gérard GUYON, Professeur émérite, Université de Bordeaux

Examineur : Emmanuelle CHEVREAU, Professeur, Université Paris II

Directeur de Thèse : Joël HAUTEBERT, Professeur, Université d'Angers

REMERCIEMENTS.....	p. 10
INTRODUCTION.....	p. 12
I ^{ERE} PARTIE : LA CONSTRUCTION LIVIENNE D'UNE NOTION	
« CANONIQUE » DE LA GUERRE JUSTE.....	p. 28
Le rite de déclaration de guerre tel que le présente Tite-Live.....	p. 30
La Guerre Latine (340-338).....	p. 35
L'affaire des Fourches Caudines.....	p. 37
I. <i>BELLUM IUSTUM</i> ET MAGIE.....	p. 43
I. 1. LE LANCER D'UN JAVELOT ENSANGLANTE.....	p. 45
I. 2. LES PAROLES QUI LIENT LE DIEU.....	p. 47
I. 2. 1. <i>Ius</i>	p. 48
I. 2. 2. <i>Iustum</i>	p. 51
I. 2. 3. <i>Sacramentum</i>	p. 53
I. 2. 3. 1. <i>Sacramentum</i> et sacralité.....	p. 53
I. 2. 3. 1. <i>Sacramentum</i> et ordalie.....	p.
55	
I. 3. PRETRE OU MAGICIEN ?.....	p. 57
I. 3. 1. La création des fétiaux.....	p. 58
I. 3. 2. Sodalité ou collège ?.....	p. 61
I. 3. 2. 1. Les luperques.....	p. 62
I. 3. 2. 2. Les saliens.....	p. 62
I. 3. 2. 3. Les arvales.....	p. 63
I. 3. 2. 4. Les fétiaux constituent-ils une sodalité ?.....	p. 63
I. 3. 3. La fonction des fétiaux : ancrer l'action extérieure de Rome dans le <i>fas</i>	p. 64
I. 3. 3. 1. Fétiaux et <i>fas</i>	p. 65

I. 3. 3. 2. <i>Fas et ius</i>	p. 67
I. 3. 3. 3. Fétiaux et <i>bellum pium</i>	p. 68
I. 3. 3. 4. Rome, les fétiaux et <i>l'axis mundi</i>	p. 71
I. 3. 4. La consécration des fétiaux.....	p. 77
I. 3. 5. Le rôle des fétiaux dans la déclaration de guerre.....	p. 79
<i>La rerum repetitio</i>	p. 79
<i>L'indictio belli</i>	p. 81
I. 3. 6. Le rôle des fétiaux dans la conclusion de la paix.....	p. 82
I. 4. <i>BELLUM IUSTUM ET LYCANTHROPIE</i>	p. 84
I. 4. 1. Les guerriers-loups.....	p. 85
I. 4. 2. Les guerriers-loups comme conséquence du droit ?.....	p. 89
CONCLUSION SUR LE CARACTERE MAGIQUE DE LA GUERRE JUSTE.....	p. 94
II. <i>BELLUM IUSTUM ET RELIGION</i>	p. 96
II. 1. LES DIEUX GARANTS DE LA JUSTE CAUSE DE LA GUERRE JUSTE.....	p. 96
II. 1. 1. Un préjudice que Rome a elle-même subi.....	p. 97
II. 1. 1. 1. La nature initiale de la juste cause : des choses volées.....	p. 97
II. 1. 1. 2. La « dématérialisation » de la cause.....	p. 99
II. 1. 1. 3. Le respect des ambassadeurs.....	p. 100

II. 1. 2. <i>Rerum repetitio</i> et alliances.....	p.
101	
II. 1. 3. L'extension de la notion de juste cause.....	p.
103	
II. 1. 3. 1. La liberté : une juste cause.....	p.
104	
II. 1. 3. 2. Le maintien de l'ordre social.....	p.
105	
II. 1. 3. 3. A la recherche de la <i>iusta causa</i>	p.
107	
II. 2. LES DIEUX DU DROIT FETIAL.....	p.
108	
II. 2. 1. Dieux d'En-Haut.....	p.
108	
II. 2. 1. 1. Jupiter, garant du droit et du destin de Rome.....	p.
109	
Jupiter garant du droit.....	p.
109	
Jupiter, le maître du <i>Fas</i>	p. 116
II. 2. 1. 2. Quirinus, dieu de la paix armée.....	p.
119	
II. 2. 1. 3. Janus, dieu des passages.....	p.
121	
II. 2. 1. 4. Dieux d'En-Haut et <i>*augur</i>	p.
123	
II. 2. 1. 5. Les manifestations du <i>fas</i>	p.
127	
Les différents types de signe.....	p.
127	

La victoire comme <i>signum</i>	p.
131	
II. 2. 2. Dieux d'En-Bas.....	p.
133	
II. 2. 3. 1. Les dieux d'En-Bas dans des rites connexes à la guerre juste.....	p.
134	
Le rite de <i>deuotio</i>	p.
134	
Le rite de conclusion d'un <i>foedus</i>	p.
139	
II. 2. 3. 2. Une déesse d'En-Bas : la Fortune de Rome.....	p.
141	
La conception romaine de la fortune.....	p.
143	
La fortune de Rome.....	p.
146	
<i>Fortuna</i> et <i>uirtus</i>	p.
147	
<i>Fortuna</i> et <i>fides</i>	p.
149	
<i>Fortuna</i> et <i>libertas</i>	p.
150	
<i>Fortuna</i> et <i>concordia</i>	p. 152
L'annonce de la fortune de Rome.....	p. 153
II. 3. LA GUERRE CIVILE, <i>BELLUM</i> TOUJOURS <i>INIUSTUM</i> ?	p.
155	
II. 3. 1. Le <i>bellum ciuile</i> , un toujours <i>bellum iniustum</i>	p.
155	

II. 3. 2. ... à moins que l'ennemi soit comme un étranger.....	p.
157	
CONCLUSION SUR LE CARACTERE RELIGIEUX DE LA GUERRE JUSTE.....	p.
159	
III. <i>BELLUM IUSTUM</i> ET INSTITUTIONS.....	p.
161	
III. 1. LE ROLE DU <i>REX</i> DANS LA DECLARATION DE GUERRE:	
POLITIQUE OU RELIGIEUX?	p.
163	
III. 1. 1. <i>Rex-fetialis</i>	p.
164	
III. 1. 2. <i>Rex augur</i>	p.
165	
III. 2. LE ROLE DU SENAT DANS LA DECLARATION DU <i>BELLUM IUSTUM</i>	p.
167	
III. 2. 1. Les <i>patres</i> , successeurs du <i>rex-augur</i>	p.
168	
III. 2. 1. 1. <i>Auspicia ad patres redeunt</i>	p.
169	
III. 2. 1. 2. <i>Imperium</i> et <i>auctoritas</i>	p.
171	
III. 2. 1. 3. <i>Auctoritas</i> et décisions populaires.....	p.
173	
III. 2. 2. L'évolution de l' <i>auctoritas</i> sénatoriale.....	p.
174	
III. 3. L'EXIGENCE DU <i>IUSSUM POPULI</i>	p.
176	

III. 3. 1. Pas de guerre sans <i>populus</i>	p.
177	
III. 3. 1. 1. Le <i>populus</i> ou peuple en armes.....	p.
177	
III. 3. 1. 2. Le refus de l'enrôlement, arme principale de la plèbe.....	p.
178	
III. 3. 2. Pas de guerre légale sans <i>iussum populi</i>	p.
182	
III. 3. 2. 1. Chronologie des conquêtes de la plèbe.....	p.
183	
L'égalité d'accès au droit.....	p.
183	
La conquête de l'égalité dans l'exercice des magistratures.....	p.
184	
La conquête du pouvoir législatif.....	p.
186	
III. 3. 2. 2. La généralisation du <i>iussus populi</i>	p.
188	
La portée relative du <i>iussum populi</i>	p.
188	
Les comices compétents en matière de déclaration de guerre.....	p.
191	
III. 3. 3. Pas de <i>bellum iustum</i> sans <i>iussum populi</i> ?	p.
194	
III. 3. 3. 1. Le principe de l'obligation du <i>iussum populi</i>	p.
194	
III. 3. 3. 2. La portée réelle du <i>iussum populi</i> en cas de déclaration de guerre.....	p.
195	

III. 3. 3. 3. Que faire de la victoire de Vulso ?	p.
196	
Le <i>iussum</i> ne serait pas une condition du <i>bellum iustum</i>	p.
196	
La <i>fortuna</i> est venue compenser les conséquences de l'absence de <i>iussum</i> ...	p.
197	
L'inhumanité des ennemis rendrait toute guerre juste.....	p.
198	
III. 4. L'évolution du rôle des fétiaux.....	p.
201	
CONCLUSION SUR LES RAPPORTS ENTRE <i>BELLUM IUSTUM</i> ET INSTITUTIONS.....	p. 204
II ^E PARTIE : LES EVOLUTIONS DE LA GUERRE JUSTE : REALISME, PHILOSOPHIE, THEOLOGIE.....	p. 208
IV. LE DESENCHANTEMENT DE LA GUERRE JUSTE.....	p.
210	
IV. 1. LA FIN DES DIEUX ?	p.
211	
IV. 1. 1. La guerre des Gaules est-elle une « guerre juste » ?	p.
212	
IV. 1. 1. 1. Une guerre qui n'est jamais expressément déclarée « juste »	p.
213	
IV. 1. 1. 2. Une guerre toujours victorieuse	p. 214
IV. 1. 2. Une guerre sans dieux.....	p. 215
IV. 1. 2. 1. Des victoires sans intervention divine.....	p. 215
Des victoires... ..	p. 215
... sans intervention divine : César témoin de l'impiété de son temps.....	p. 217

IV. 1. 2. 2. L'effacement de la fortune de Rome au profit de celle de son chef.....p.	
221	
La fortune de César.....p.	
221	
L'évolution de la fortune de Rome : la fortune de Scipion.....p.	
222	
IV. 2. L'ELARGISSEMENT DE LA <i>IUSTA CAUSA</i>p.	
223	
IV. 2. 1. Des causes en apparence classiques.....p.	
226	
IV. 2. 1. 1. Riposter à une agression.....p.	
227	
La simultanéité de la riposte.....p.	
227	
Vengeances tardives.....p.	228
Ou guerres préventives.....p.	
231	
IV. 2. 1. 2. Défendre un allié.....p.	
222	
Une conception large de l'alliance.....p.	
233	
Une conception mobile de l'alliance.....p.	
235	
IV. 2. 1. 3. Venger l'agression d'un ambassadeur.....p.	
236	
Le caractère opérationnel du principe de respect des ambassadeurs.....p.	237
Deux poids, deux mesures ?p.	
239	

IV. 2. 2. Des causes nouvelles.....	p.
241	
IV. 2. 2. 1. L'amour des ennemis pour la liberté.....	p.
241	
IV. 2. 2. 2. L'orgueil et l'arrogance.....	p.
242	
IV. 2. 2. 3. L'intrinsèque perfidie des Gaulois.....	p.
245	
IV. 2. 2. 4. La majesté et la dignité du peuple romain et de son chef.....	p.
248	
L'apparition de la notion de <i>maiestas populi Romani</i>	p.
249	
Majesté de la plèbe ou majesté de la Cité.....	p. 252
Les exigences de la <i>maiestas</i>	p.
254	
De la majesté à la divinité.....	p.
260	
IV. 3. LES CONTRAINTES DE L'EFFICACITE.....	p.
264	
IV. 3. 1. Attaquer par surprise.....	p.
264	
IV. 3. 2. La <i>noua sapientia</i>	p. 267
IV. 3. 2. 1. Le déclin de la <i>fides</i>	p. 268
IV. 3. 2. 2. Le triomphe de la ruse.....	p.
269	
CONCLUSION SUR LE DESENCHANTEMENT DE LA GUERRE JUSTE.....	p.
272	

V. L'APPORT DE LA PHILOSOPHIE.....	p.
275	
V. 1. LE <i>DE REPUBLICA</i>	p.
276	
V. 1. 1. Le fragment du Livre II.....	p.
277	
V. 1. 2. Les fragments du Livre III.....	p. 278
V. 1. 2. 1. Furius oppose la sagesse et la justice.....	p.
279	
Les arguments de Furius.....	p. 279
Les sources d'inspiration de Furius.....	p.
281	
V. 1. 2. 2. Lélius invoque la loi naturelle.....	p.
283	
Les arguments de Lélius.....	p.
283	
Les sources philosophiques d'inspiration de Lélius.....	p.
288	
<i>Le stoïcisme</i>	p. 288
<i>Aristote</i>	p.
291	
<i>Les sophistes</i>	p. 294
V. 1. 2. 3. Cicéron ne prend pas parti entre Lélius et Furius.....	p.
296	
V. 2. LE <i>DE LEGIBUS</i>	p.
298	
V. 2. 1. <i>Bellum iustum</i> et religion dans le <i>De legibus</i>	p.
298	

V. 2. 2. <i>Bellum iustum</i> et philosophie du droit dans le <i>De legibus</i>	p.
301	
V. 3. LE <i>DE OFFICIIS</i>	p.
306	
V. 3. 1. <i>L'humanitas</i>	p.
306	
V. 3. 1. 1. Une vertu dont chacun est capable.....	p.
307	
V. 3. 1. 2. Des devoirs envers tous les hommes.....	p.
308	
Une conséquence de <i>l'humanitas</i> dans le domaine des relations humaines : l'exigence de justice.....	p.
310	
La guerre juste : deux formes de justice.....	p.
311	
L'apparition d'un embryon de <i>ius in bello</i> ?	p.
312	
V. 3. 1. 3. L'empire et la gloire.....	p.
313	
V. 3. 2. <i>L'inmanitas</i>	p.
316	
V. 3. 2. 1. Le défaut de <i>fides</i>	p.
316	
V. 3. 2. 2. La cruauté.....	p.
317	
V. 3. 2. 3. L'éloignement culturel.....	p.
317	
V. 3. 2. 4. Une infériorité naturelle ?	p. 318
V. 3. 2. 5. De <i>l'inmanitas</i> de l'ennemi à celle des moyens utilisables contre lui.....	p. 319

V. 4. L'ECLAIRAGE D'AUTRES TEXTES DE CICERON.....p.	323
V. 4. 1. Le primat de la guerre juste parce que défensive.....p.	323
V. 4. 1. 1. la gloire et la vengeance.....p.	324
V. 4. 1. 2. L'intérêt financier de Rome et de ses citoyens.....p.	327
V. 4. 2. Pas de <i>iustum hostis</i> qui n'appartienne à une communauté organisée.....p.	328
V. 4. 3. Légitimité de la guerre préventive.....p.	331
V. 5. LE DEVELOPPEMENT DU <i>IUS GENTIUM</i>p.	332
V. 5. 1. Qu'est-ce que le <i>ius gentium</i> ?p.	333
V. 5. 2. Le <i>ius gentium</i> et la guerre.....p.	334
V. 5. 3. <i>Ius gentium</i> et <i>bellum iustum</i>p.	338
CONCLUSION SUR L'APPORT DE LA PHILOSOPHIE A LA NOTION DE GUERRE JUSTE.....p.	342
VI. L'ACCOMPLISSEMENT CHRETIEN.....p.	346
CHAPITRE PRELIMINAIRE : LA GUERRE CHEZ LES AUTEURS CHRETIENS	
ANTERIEURS A SAINT AUGUSTIN.....p.	351
Est-il licite pour un chrétien de porter les armes ?p.	352

La nécessité de se battre pour l'Empire.....p.	357
La « théologie de la victoire »p.	359
Bilan provisoire : le maintien du schéma traditionnel de la guerre juste.....p.	362
De la « guerre juste » à la « guerre sainte »p.	366
VI.I. LE <i>CORPUS</i> AUGUSTINIEN SUR LA GUERRE JUSTE.....p.	369
VI. 2. LA LICÉITE DE LA GUERRE SELON SAINT AUGUSTIN.....p.	372
VI. 3. LE PLAN DE DIEU POUR LES HOMMES SELON SAINT AUGUSTIN.....p.	374
VI. 3. 1. Quel dieu avait un plan pour Rome ?p.	374
VI. 3. 1. 1. Les dieux païens, des dieux impuissants et mauvais.....p.	374
VI. 3. 1. 2. Seul le vrai Dieu a pu avoir un plan pour Rome.....p.	381
VI. 3. 2. Quel plan pour Rome ?p.	384
VI. 4. QUELLE <i>IUSTA CAUSA</i> ?p.	387
VI. 4. 1. Vaincre l'ennemi qui nous attaque.....p.	388
VI. 4. 2. Mener une guerre préventive contre un agresseur potentiel.....p.	390

VI. 4. 3. Une « correction fraternelle » ?	p.
391	
VI. 5. QUELLES JUSTES FORMES ?	p.
394	
VI. 5. 1. L'intervention des prêtres.....	p.
394	
VI. 5. 2. La décision d'une autorité politique légitime.....	p.
397	
VI. 6. LA VERTU, CONDITION DE LA VICTOIRE.....	p.
398	
VI. 6. 1. Les dieux païens n'ont pas aidé les Romains à devenir vertueux.....	p.
399	
VI. 6. 2. Dieu a quand même récompensé la vertu des anciens Romains.....	p.
401	
VI. 7. LA VICTOIRE, SIGNE DE LA VOLONTE DIVINE.....	p.
405	
VI. 7. 1. Dieu récompense certaines qualités.....	p.
405	
VI. 7. 1. 1. Encore la vertu.....	p.
406	
VI. 7. 1. 2. La foi.....	p.
408	
VI. 7. 1. 3. La concorde.....	p.
409	
VI. 7. 2. Dieu donne la victoire à son candidat.. ..	p.
410	
VI. 7. 2. 1. La récupération du schéma ancien.....	p.
411	

<i>Auctoritas et victoria</i>	p.
411	
L'annonce de la victoire.....	p.
411	
Un miracle.....	p. 412
VI. 7. 2. 2. La christianisation du schéma ancien.....	p.
414	
L'Ancien Testament au secours de la guerre juste.....	p.
414	
Un Dieu plus fort que les dieux païens.....	p.
415	
VI. 7. 3. ... mais désormais plus rien n'est assuré.....	p.
417	
VI. 7. 3. I. Le Christ a une pédagogie progressive.....	p.
417	
VI. 7. 3. 2. La défaite peut être dans le plan de Dieu.....	p.
419	
VI. 7. 3. 3. Le martyr est la plus belle des victoires.....	p.
420	
VI. 8. LA SUBVERSION DES NOTIONS D'HUMANITE ET DE BARBARIE.....	p.
420	
VI. 8. 1. L'Empire permet d'unifier l' <i>humanitas</i> sous la direction de souverains chrétiens.....	p. 421
VI. 8. 2. Les « barbares » ne sont plus ceux qu'on croyait.....	p.
423	
CONCLUSION SUR L'ACCOMPLISSEMENT CHRETIEN.....	p. 426
BIBLIOGRAPHIE.....	p. 430

REFERENCES LATINES..... p.
450

REMERCIEMENTS

Cette thèse est l'aboutissement d'un travail commencé en... 1984 lorsque, au sortir de mon DEA de Droit, le doyen Jean-Claude Genin, de Lyon III, me proposa le sujet suivant : « le droit international public romain à travers l'œuvre de Tite-Live ». Je ne tardai pas à m'y enliser, et le rythme de travail des grands cabinets d'audit anglo-saxons, où je débutai ma vie professionnelle, me fit trop rapidement délaisser ce projet. Un nouveau poste à EDF me laissant plus de loisirs, je le repris en 2000, sous la direction du doyen Louis-Augustin Barrière, de Lyon III, sans parvenir au bout. Une troisième réorientation professionnelle, dans l'enseignement de l'Histoire, me fit toutefois, après ma réussite au concours d'agrégation, accepter un autre sujet proposé par le Recteur François Hinard, que je débutai sous ses auspices avant de soutenir sous la direction du Professeur Yann Le Bohec, en 2012. Fort de cette expérience, je décidai alors de reprendre et mener enfin à terme mon travail initial.

Mes premiers remerciements vont à feu mon cher père, Jean Chemain qui, parfaite incarnation du *pater familias* « vieux romain », sut m'enseigner qu'un travail commencé doit toujours être terminé, question de principe et de volonté.

Anne Baud-Chemain, mon épouse, qui m'accompagna patiemment tout au long de mes multiples reconversions, m'encouragea, me dispensa de toujours précieux conseils, mérite d'autant plus d'être infiniment remerciée que mon humeur ne fut sans doute pas, dans les derniers mois, excellente... Rien n'aurait été possible sans elle, et je lui promets d'arrêter là mes études !

Je veux exprimer une gratitude particulière au Professeur Joël Hautebert, qui accepta de reprendre la direction de ce travail, m'aida à en redéfinir le sujet, m'accueillit à l'Université d'Angers, me suivit de façon toujours pertinente et réactive, me mettant en mesure de tenir, *in extremis*, le délai de trois ans initialement imparti. Ce ne fut pas

évident, tant il m'apparaît, avec le recul de deux expériences de thèse, plus simple de commencer un travail de zéro que d'en reprendre un ancien, enlisé depuis des décennies.

Que le Professeur Marie-Françoise Boussac (Paris X), amie toujours disponible pour limiter les conséquences fâcheuses, quand on veut faire du Droit romain, de l'ignorance du Grec, sache aussi combien je lui suis reconnaissant. Tout comme le Professeur François Heim (Strasbourg), qui me fit amicalement profiter de ses lumières sur le IV^e siècle chrétien.

Je remercie enfin ceux des membres de mon premier jury qui m'ont fait l'honneur et l'amitié de figurer au second, les Professeurs Emmanuelle Chevreau (Paris II) et Yann Le Bohec (Paris IV). Qu'ils sachent combien les retrouver, près de quatre ans plus tard, me touche et m'encourage au moment de soutenir ce travail.

INTRODUCTION

La guerre juste est, malheureusement pourrait-on dire, redevenue un thème d'actualité. Depuis les attentats du 11 septembre 2001, les dirigeants des Etats-Unis, particulièrement, ont réinvesti cette thématique¹, que les opposants à la guerre du Viêt-Nam avaient, trente ans plus tôt, commencé de s'approprier, dans le cadre d'un débat civique sur la légitimité de ce conflit². Il s'agit désormais de justifier les interventions militaires en Irak, en Libye, ou ailleurs... Le développement du terrorisme et les nouveaux moyens engagés pour y mettre fin posent en outre de nouveaux problèmes, tel celui de l'utilisation de drones³. Certains, enfin, notamment dans les milieux chrétiens, s'interrogent, pour la remettre en question, sur la possibilité même de la subsistance d'une notion de guerre juste⁴ à l'heure des moyens de destruction massive.

Que certains chrétiens s'opposent, aujourd'hui comme hier, à toute idée de guerre, fût-elle juste, n'empêche pas que « la plupart des historiens considèrent [la doctrine de la guerre juste] comme spécifiquement chrétienne et attribuent ses débuts à saint Augustin »⁵. L'évêque d'Hippone passe en effet, à juste titre, pour la source principale dont s'est, neuf siècles après lui, inspiré saint Thomas d'Aquin, dont la *Somme Théologique* (1266-1273) constitue la présentation la plus complète et systématique de la notion de guerre juste. Il est effectivement un « pivot dans la formation d'un corps doctrinal qui naîtra pour l'essentiel aux XII^e et XIII^e siècles »⁶.

¹ Brunstetter (Daniel R.) et Holeindre (Jean-Vincent). La guerre juste au prisme de la théorie politique, *Raisons politiques*, 2012/1 (n°45), p. 5-18.

² Walzer 1999.

³ Voir par exemple, Alex J. Bellamy, « Is the War on Terror Just ? », *International Relations*, vol. 19, no 3, 2005, p. 275-296 ; et Daniel R. Brunstetter et Megan Braun, « The Implication of Drones on the Just War Tradition », *Ethics & International Affairs*, vol. 5, no 3, 2011.

⁴ « Peut-on encore parler de guerre juste ? », s'interroge ainsi le P. Christian Mellon (Mellon (Christian). Peut-on encore parler de « guerre juste » ? *Itinéraires Augustiniens n°32 : Guerre et Paix > IV. Augustin aujourd'hui*. 2004).

⁵ Haggemacher (Peter). *Grotius et la doctrine de la guerre juste*. Paris, PUF, 1983, rééd. Open Edition Books, 2014, p. 11. Cf. aussi : Bourgeois (Frank). La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ? *Etudes théologiques & religieuses*, 81, 2006.

⁶ *Ibid.* p. 12.

On notera toutefois que l'influence augustinienne n'a pas, dans le domaine du *bellum iustum* comme dans d'autres (la distinction nécessaire entre Cité de Dieu et cité des hommes, par exemple) touché la chrétienté d'Orient, qui est toujours restée très réticente à ce sujet.⁷

Quelle est la conception thomiste de la guerre juste ? Elle est présentée dans une *Quaestio* complète que lui consacre le théologien (*Quaestio XL, De bello*). Il commence par affirmer que « la guerre est toujours illicite »⁸, et que « c'est toujours un péché de faire la guerre »⁹. « Cependant » (*sed contra*), citant saint Augustin, il nuance cette première position, en posant trois conditions cumulatives : « l'autorité du prince sur l'ordre de qui la guerre doit se faire »¹⁰, « une cause juste, c'est-à-dire qu'il est requis que ceux qui sont attaqués méritent de l'être en raison de quelque faute »¹¹, « une intention droite chez ceux qui font la guerre, c'est-à-dire qu'on doit se proposer de promouvoir le bien ou d'éviter le mal »¹². Et de conclure : « ceux qui font des guerres justes se proposent la paix »¹³. A l'appui de chacune de ses citations, saint Thomas cite saint Augustin, qui semble donc son unique point de départ.

Pourtant, certaines citations mêmes dont s'inspire le « docteur angélique » sont, de l'aveu même du père de l'Eglise, tirées de Cicéron : « Cicéron dit dans le *De republica* : "Ces guerres injustes sont celles qu'on entreprend sans de bonnes raisons. Car, sauf pour se venger, ou pour repousser une invasion ennemie, on ne peut mener aucune guerre juste". Et le même Tullius ajoute peu après : "Aucune guerre n'est considérée comme juste, si elle n'a pas été annoncée formellement, si elle n'a pas été déclarée, ou

⁷ Simion (Marian Gh.). Seven factors of ambivalence in defining a just war theory in eastern christianity, in Marian Gh. Simion and Ilie Talpasanu (dir.), *Proceedings : The 32nd Annual Congress of the American Romanian Academy of Arts and Sciences*, Polytechnic International Press, Montreal, 2008, p. 537-543.

⁸ Art. I, 1 : *Omne bellum est illicitum*.

⁹ Art. I, 2 : *Bellare semper est peccatum*.

¹⁰ Art. I : *Auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum*.

¹¹ *Ibid.* : *Causa justa : ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur*.

¹² *Ibid.* : *Sit intentio bellantium recta : qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur*.

¹³ *Ibid.* : *Illi qui justa bella gerunt pacem intendunt*.

si elle n'a pas pour objet une réclamation de biens" »¹⁴. La conception augustinienne se fonde, de l'aveu même de l'évêque d'Hippone, sur celle de Cicéron. Elle est ensuite transmise au haut Moyen-Age par Isidore de Séville, à travers ses *Etymologies*¹⁵.

Les siècles suivants, sous « la domination croissante, voire étouffante, du principe d'autorité »¹⁶, ont été marqués par « l'inaptitude à créer la moindre doctrine [qui] nous est du reste attestée de manière éclatante par le fait que tout ce passage se retrouvera tel quel dans le *De universo* de Raban Maur »¹⁷ (vers 780-856), puis encore dans le *De regis persona et regio ministerio* que Hincmar de Reims adressa à Charles le Chauve vers 873¹⁸. La « doctrine augustinienne » de la guerre juste traversera donc, intacte, les siècles, jusqu'au XII^e où elle sera mise en forme par Gratien¹⁹.

Avec ce dernier commence la vie propre de la réflexion occidentale sur la guerre juste. Il l'expose dans la *Causa 23* de sa *Concordia discordantium canonum*, plus connu sous le titre *Decretum Gratiani*, ou « Décret de Gratien ». Le moine a élaboré son « ouvrage hybride, à cheval entre le droit et la théologie »²⁰ à partir d'éléments épars tirés de collections de divers textes patristiques – *Collectio canonum* d'Anselme, Décret de Burchard de Worms, *Decretum, Panormia* et *Tripartita* d'Yves de Chartres... Mais pour ce qui concerne le droit de la guerre, il s'est inspiré de saint Augustin. Gratien appose sa propre marque sur la pensée de l'évêque d'Hippone, et « ce n'est qu'à la

¹⁴ Aug. *Civ. III*, 26, 37 frg. 2 : *Quattuor autem sunt genera bellorum : id est iustum, iniustum, civile, et plus quam civile. Iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa. Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione inicitur. De quo in De Republica Cicero dicit (3,35) : 'Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. [3] Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest.' Et hoc idem Tullius parvis interiectis subdidit: 'Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi dictum, nisi de repetitis rebus.'* Trad. J.-C. Eslin, Seuil, 1994.

¹⁵ Isid. *Etym.* 18, 1, 2-3 : « Une guerre est juste si elle est déclarée par un acte officiel et conduite pour recouvrer des biens ou pour repousser des ennemis. La guerre est injuste si elle trouve son origine dans la colère, et non dans une raison légitime. » *Iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa. Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione inicitur.*

¹⁶ Haggemacher, *Grotius...*, *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁷ *Ibid.* p. 19.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Hubrecht (Georges). La « juste guerre » dans le Décret de Gratien, *Studia Gratiana*, III, 1955, p. 159-177.

²⁰ Haggemacher, *Ibid.*, p. 24.

faveur d'une illusion rétrospective que l'on prend pour du saint Augustin ce qui est en fait devenu du Gratien. Son rôle ne se réduit pas à une simple transmission : il est au contraire un agent essentiel de la formation d'une authentique doctrine de la guerre ». ²¹ « Enrichi » par les gloses des décrétistes, dont Raymond de Pénafort a résumé le travail dans sa *Summa de casibus poenitentiae*, ainsi que par les théologiens – tel Alexandre des Haies – le Décret est donc le fondement de la conception thomiste.

Un deuxième grand mouvement va conduire de saint Thomas à Grotius, autre étape décisive dans l'élaboration du concept de guerre juste. Les décrétalistes, ces juristes de la fin du Moyen-Age, vont nourrir l'ancienne notion canonique de leurs connaissances nouvelles en droit romain. « La colonne vertébrale de cette doctrine était faite des thèses d'Innocent IV, que Bartole fit siennes, [...], mais plus significatif encore pour le domaine particulier de la guerre sera l'oeuvre d'un disciple de Bartole, Jean de Lignano, auteur, vers 1360, du premier traité autonome sur le droit de la guerre ». ²² On assiste dès lors à « la solidification progressive du corps doctrinal et son autonomisation croissante ». La prise de Constantinople par les Ottomans (1453), qui entraîne la reviviscence de l'idée de Croisade, puis la découverte de l'Amérique (1492) et le début de sa conquête remettent la question au coeur de l'actualité. Luther et Erasme, notamment, ravivent la discussion, qui est ensuite appropriée par les intellectuels de la réforme catholique, dont les dominicains Cajetan (1469-1534) et Francisco de Vitoria (1483-1546), fondateur de l'École de Salamanque, rejoints par de très nombreux auteurs tels Banez, Suarez, Valentia, Lessius, Soto, Vazquez, Molina. « Jamais plus qu'en cette fin du XVI^e siècle l'idée de guerre juste n'avait revêtu l'aspect d'une doctrine homogène, fruit de ce vaste effort de synthèse et de systématisation que représente la scolastique humaniste du *Siglo de Oro* » ²³. Telle sera la source à laquelle puisera Hugo Grotius.

²¹ *Ibid.* p. 27.

²² *Ibid.* p. 45.

²³ *Ibid.* p. 53.

« Peu d'ouvrages ont été plus célèbres que le traité du *Droit de la Guerre et de la Paix* de Hugo Grotius ; peu de livres ont été plus fréquemment cités, non seulement dans les siècles qui ont précédé le nôtre, mais encore par les publicistes du XIX^e siècle »²⁴ écrivait le publiciste Paul Pradier-Fodéré, son traducteur en Français, au début de sa préface de l'édition de 1865. Adam Smith, déjà, écrivait de lui que « son *Droit de la Guerre et de la Paix* est peut-être encore aujourd'hui, malgré toutes ses imperfections, le livre le plus complet qui ait été écrit en cette matière »²⁵. Il ne s'agit bien sûr pas de minimiser les travaux essentiels d'auteurs antérieurs, comme par exemple ceux de Balthasar de Ayala²⁶, Francesco de Vitoria ou encore Francisco Suarez, dont Grotius s'est d'ailleurs inspiré.

Grotius pose dans le Chapitre I de son Livre Deuxième le principe que toute guerre doit avoir une « juste cause ». De façon extrêmement significative, il situe cette affirmation, au tout début de sa démonstration, dans le premier paragraphe, sous les auspices d'un historien romain, Tite-Live, qui place ces mots dans la bouche d'un ambassadeur rhodien : « Certes vous êtes des Romains, puisque vous faites profession de croire que les guerres que vous entreprenez ne sont heureuses que parce qu'elles sont justes, et puisque vous ne vous glorifiez pas tant de la victoire qui en est le résultat que de leurs commencements, ou de ce que vous ne les entreprenez pas sans sujet » (*lib. XLV*)²⁷. Il paye ainsi clairement sa dette à Rome : c'est à elle qu'il doit de faire référence à la *iusta causa*. On doit aussi souligner une affirmation répétée deux fois par le Rhodien : la sanction d'une guerre juste, c'est la victoire (« guerre heureuse » parce que juste, « victoire » qui en est le résultat). On est toutefois frappé de constater que Grotius ne prend pas saint Augustin pour référence unique, mais plonge dans un passé plus ancien, et païen, de Rome.

²⁴ Pradier-Fodéré (Paul-Louis-Ernest). *Le Droit de la guerre et de la paix*, Paris, Guillaumin et Cie, 1865, p. III.

²⁵ Cité par Pradier-Fodéré, *Ibid.* p. LVIII.

²⁶ Son *De jure et officiis bellicis et disciplina militari*, publié en 1582, définit ainsi les trois critères de la guerre juste : une guerre décidée par des Etats souverains, se trouvant de ce fait dans un état de parfaite parité et égalité juridique, la justice de sa propre cause étant appréciée par chaque souverain (cité par Schmitt (Carl). *Le nomos de la Terre*, Paris, PUF, 2008, p. 153-155).

²⁷ Grotius, *Le droit...*, *Op. Cit.*, p. 162.

Il invoque, juste après, l'autorité d'un historien grec, mais qui traita de l'Histoire romaine, Denys d'Halicarnasse, lequel fait dire à Coriolan : « La première chose, ce me semble, à laquelle vous devez vous appliquer, c'est de faire en sorte que la cause de vos guerres soit honnête et juste » (*lib. VIII*), citant ensuite Démosthène qui affirme que « la justice et la vérité » sont les « pièces qui servent de bases » aux actions comme « aux édifices, aux navires et aux autres constructions » (*Olynth. II*).²⁸ C'est enfin encore Tite-Live, Sénèque, autant qu'Augustin, qu'il cite pour définir les trois causes de juste guerre : se défendre contre une agression, recouvrer ce qui nous appartient et punir celui qui nous a causé du tort (notamment Tite-Live, *lib. V*)²⁹. Ces trois causes se résument à une seule : « il ne peut y avoir d'autre cause légitime de guerre, qu'une injure reçue » affirme Grotius, citant Augustin pour qui « l'iniquité de la partie adverse produit des guerres justes » (*De civit. Dei, lib. IV*).³⁰

Le premier critère de la « justice » d'une guerre, selon Grotius, c'est donc d'avoir une juste cause, laquelle résulte du fait que l'on a subi une injustice, et de cette « justice » découle la certitude de la victoire, comme dans une ordalie. Et les exemples qu'il en donne montrent qu'il tient cette conviction, avant tout, des Romains.

Plus loin dans l'ouvrage (Chapitre III du Livre Troisième), le juriste hollandais définit ce qu'il entend par « une guerre juste ou solennelle, suivant le droit des gens : où il est question de la déclaration »³¹. Il établit alors un deuxième critère de la guerre juste, qui n'est pas cette fois-ci de fond mais de forme : la guerre doit avoir été décrétée publiquement par un Etat souverain, et déclarée officiellement. Il cite en premier lieu le juriste romain Pomponius : « Sont ennemis, ceux qui nous déclarent la guerre ou auxquels nous déclarons la guerre au nom de l'Etat ; les autres sont des

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* p. 164.

³⁰ *Ibid.* p. 163.

³¹ *Ibid.* p. 612.

brigands ou des pirates » (Pomponius, L. 118, *De verb. signif.*). Puis Ulpien : « Sont ennemis, ceux à qui le peuple romain a décrété publiquement la guerre, ou qui l'ont déclarée eux-mêmes au peuple romain ; les autres sont appelés des brigands ou des pirates ». La notion d'Etat souverain est précisée par Cicéron : « Celui-là est ennemi qui a un Etat, une curie, un trésor public, le consentement et l'accord de ses citoyens, et le pouvoir, si la chose le comporte ainsi, de conclure des traités de paix et d'alliance » (*Orat. Philipp. IV*).

« Mais pour que la guerre soit légitime dans ce sens-là, il ne suffit pas qu'elle soit faite de part et d'autre entre les puissances souveraines ; mais il faut [...] qu'elle soit décrétée publiquement, et même qu'elle soit décrétée publiquement de telle manière que la déclaration en soit faite par une partie à l'autre »³². Grotius invoque à l'appui de son affirmation Cicéron, Tite-Live, Flavius-Josèphe, Isidore de Séville. C'est étrangement dans le chapitre suivant (le IV^e, consacré au « droit de tuer les ennemis dans la guerre solennelle »), dès sa première phrase, que Grotius décrit la procédure romaine de déclaration de guerre en citant, juste après un vers de Virgile, Maurus Servius Honoratus, grammairien de la fin du IV^e siècle : « S'il arrivait que des hommes ou des animaux fussent enlevés par quelque nation au peuple romain, le père-patrat lui-même se mettait en route avec les fétiaux, c'est-à-dire avec les prêtres qui président à la conclusion des traités, et se tenant sur les frontières, il disait à voix haute le sujet de la guerre. Et sur le refus de restituer les objets ravis ou les auteurs de l'offense, il lançait un javelot, ce qui était le début des hostilités »³³.

C'est, on le voit, essentiellement dans des sources latines – juridiques, mais aussi historiques, politiques, philosophiques, théologiques ou même poétiques – ou grecques mais traitant de Rome, que Grotius puise pour définir les critères de la guerre juste, ce qui est logique dès lors qu'on quitte ici les rives de la philosophie ou

³² *Ibid.* p. 615-616.

³³ *Ibid.* p. 622-623.

de la morale pour aborder à celles du droit : « il est [en effet] un seul domaine de la culture que, de l'aveu de tous, les Romains ont inventé et légué à la postérité, et c'est le droit »³⁴. Pour résumer, la guerre juste selon le juriste hollandais était une guerre ayant une juste cause, consistant dans une injure subie, et déclarée par un Etat souverain selon des formes officielles. Les textes latins qu'il cite comportent à plusieurs reprises l'idée, qu'il ne reprend pourtant jamais pour la développer, que de telles guerres sont toujours victorieuses, le succès étant dès lors la contrepartie comme automatique de la « justice ».

C'est très largement sur l'oeuvre de Grotius que s'est construit, jusqu'au XIX^e siècle, le « *jus publicum Europaeum* »³⁵, qui a connu son apogée à la veille de la première Guerre mondiale. On parlait alors de « guerre en forme », ce qui traduisait le fait qu'elle respectait avant tout, et même exclusivement, des règles de forme, car elle était décidée, de part et d'autre, par des institutions souveraines, selon un processus juridiquement établi, et déclarée solennellement³⁶. On constate cependant que la condition de *justa causa*, pourtant posée par Hugo Grotius, a disparu après lui. Carl Schmitt résume ainsi la question : « La pensée d'Hugo Grotius est hésitante et mal assurée sur tous les points décisifs. [...] La cause de la confusion tient le plus souvent à l'incapacité de distinguer le concept de *bellum justum*, concept juridique formel lié à un ordre concret, de la question matérielle, de fond, de la *justa causa*, des justes causes de la guerre »³⁷. Ce serait une absurdité, dès lors que chaque chef d'Etat serait persuadé de la justice de sa cause, et qu'aucune autorité supérieure ne serait habilitée à trancher la question, l'Eglise n'étant plus légitime, et aucune instance judiciaire supra-étatique compétente. Ce que Emer de Vattel traduisait ainsi, en 1758 : « La guerre en forme, quant à ses effets, doit être regardée comme juste de part et

³⁴ Brague (Rémi). *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1992, p. 45.

³⁵ Schmitt, *Le nomos...*, *Op. Cit.*, p. 141-242.

³⁶ *Ibid.* p. 144 : « Est par conséquent juste au sens du droit des gens européen de l'ère interétatique toute guerre interétatique menée sur le sol européen selon les règles du droit de la guerre européen par des armées organisées militairement et relevant d'Etats reconnus du droit des gens européen ».

³⁷ *Ibid.* p. 160.

d'autre »³⁸. La guerre est un droit de l'Etat souverain (*jus ad bellum*), elle ne saurait être criminalisée et, pour Kant, « aucune guerre entre Etats indépendants ne saurait être une guerre punitive ».³⁹

Le philosophe prussien introduit toutefois une distinction promise à un grand avenir au XX^e siècle. Pour lui, il existe un ennemi « injuste » par nature, celui « dont la volonté exprimée publiquement (en paroles ou en actes) trahit une maxime selon laquelle, si elle devenait règle universelle, aucun état de paix ne serait possible entre les peuples »⁴⁰. « Une guerre préventive contre un tel Etat serait même plus qu'une guerre juste. Ce serait une croisade »⁴¹ souligne Carl Schmitt, qui pourrait aboutir non pas à punir l'agresseur virtuel, mais à l'obliger à changer de constitution. Kant ne définit pas plus précisément la nature des actes ou paroles qui portent ainsi atteinte à la paix universelle, ouvrant ainsi la porte aux interprétations les plus larges du droit d'intervention. On trouve ici les accents de Flamininus, que nous évoquerons plus loin, justifiant la guerre contre les rois et les tyrans par la seule nature de leur régime politique, ceux de Cicéron contre les « barbares », ou encore ceux de saint Augustin contre les païens et les hérétiques. Le point de bascule de ce retour à la *iusta causa* se situe au cours de la première Guerre Mondiale qui, commencée selon le schéma classique d'Etats exerçant librement leur *jus ad bellum* en vue de conserver l'équilibre européen, guerre juste de toutes parts car formellement déclarée, s'est terminée par la « punition » de l'Allemagne et la condamnation de son empereur. Sous la pression des Etats-Unis, en effet, les vaincus étaient déclarés par les vainqueurs coupables d'une guerre d'agression, donc « injuste ». C'est ainsi que l'on en revint à une conception extensive de la *iusta causa*, étendue à tout système politique constituant une menace pour les autres Etats, voire seulement pour la liberté de ses propres sujets.

³⁸ Emer de Vattel, *Le droit des gens*, Londres, 1758, Liv. III, chap. 12, § 190, p. 165 cité par Schmitt, *Le nomos...*, *Op. Cit.*, p. 166.

³⁹ Emmanuel Kant, *Philosophie du Droit*, 2^e partie, §57-61. Cité par *Ibid.* p. 168.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* p. 169.

Les origines de cette longue chaîne, qui part des origines de Rome et continue de se développer, sont donc à rechercher à Rome-même. Le spectacle de l'expansion de l'*Vrbs* qui, en sept siècles, a conduit la petite bourgade du Latium à dominer l'ensemble du bassin méditerranéen, puis à le dominer pendant encore plus de quatre siècles, n'a en effet cessé d'étonner les contemporains mêmes, latins ou grecs (et pas seulement eux), de ces événements. Ainsi Tite-Live se sentait-il, dès le début de son œuvre, accablé par la perspective de la tâche qui l'attendait à en raconter l'Histoire :

« C'est d'ailleurs un ouvrage immense que celui qui, embrassant une période de plus de sept cents années, et prenant pour point de départ les plus faibles commencements de Rome, la suit dans ses progrès jusqu'à cette dernière époque où elle commence à plier sous le poids de sa propre grandeur ». ⁴²

Polybe n'était pour sa part pas moins admiratif de la rapidité de l'expansion de l'Empire :

« Le caractère absolument extraordinaire des faits que j'ai entrepris de narrer suffit à lui seul pour retenir l'attention du public et inciter jeunes et vieux à se plonger dans cet ouvrage. Se pourrait-il en effet qu'on soit assez borné, assez indifférent pour refuser de s'intéresser à la question de savoir comment et grâce à quel gouvernement l'Etat romain a pu, chose sans précédent, étendre sa domination à presque toute la terre habitée et cela en moins de cinquante-trois ans ? ». ⁴³

⁴² T. L. *Praef.* 1, 0, 4 : *Res est praeterea et immensi operis, ut quae supra septingentesimum annum repetatur et quae ab exiguis profecta initiis eo creuerit, ut iam magnitudine laboret sua.*

⁴³ Pol. I, 1 : *ικανόν ἐστι προκαλέσασθαι καὶ παρορμηῆσαι πάντα καὶ νέον καὶ πρεσβύτερον πρὸς τὴν ἔντευξιν τῆς πραγματείας. τίς γὰρ οὕτως ὑπάρχει φαῦλος ἢ ῥάθυμος ἀνθρώπων ὃς οὐκ ἂν βούλοιο γνῶναι πῶς καὶ τίνι γένοι πολιτείας ἐπικρατηθέντα σχεδὸν ἅπαντα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην οὐχ ὅλοις πεντήκοντα καὶ τρισὶν ἔτεσιν ὑπὸ μίαν ἀρχὴν ἔπεσε τὴν Ῥωμαίων, ὃ πρότερον οὐχ εὐρίσκειται γεγονός, τίς δὲ πάλιν οὕτως ἐκπαθῆς πρὸς τι τῶν*

Les Anciens ont cherché des explications à un tel miracle, et l'une d'entre elles leur est progressivement apparue comme particulièrement évidente : les dieux eux-mêmes avaient sans doute prédestiné Rome à la domination de l'Univers :

« A la puissance (des Romains) je ne fixe aucune borne, aucune durée : c'est un empire sans limite que je leur ai donné »⁴⁴ ;

« Aux autres nations une terre a été donnée avec des limites fixes ; l'espace de la ville romaine, c'est l'espace du monde »⁴⁵.

Encore fallait-il, remontant dans la chaîne des explications, trouver la cause fondamentale de cette faveur divine. Là encore tout apparut clairement : ce que les dieux entendaient récompenser en Rome, c'est que de tous les peuples elle était celui qui avait le plus foi en eux :

« Qui est assez dépourvu de raison [...] quand il a compris qu'il existe des dieux, pour ne pas comprendre que leur puissance a causé la naissance, l'accroissement et la conservation d'un empire tel que le nôtre. C'est par la piété et la religion que nous l'avons emporté sur tous les peuples et toutes les nations ». ⁴⁶

Encore ne faut-il pas donner à cette « foi » un sens moderne, qu'il n'avait pas encore à l'époque de Cicéron. Cette *fides* que les Romains étaient supposés respecter et pratiquer mieux que personne (« les Romains, peuple de la *fides* », écrivait Pierre

ἄλλων θεαμάτων ἢ μαθημάτων ὅς προουργιάτερον ἂν τι ποιήσαιο τῆσδε τῆς ἐμπειρίας. Trad. Roussel, Gallimard, 2003.

⁴⁴ Virg. *Aen.* I, 278-279. *His ego nec metas rerum nec tempora pono : imperium sine fine dedi.*

⁴⁵ Ovide. *Fastes* II, 682-684. *Gentibus est aliis tellus data limine certo : spatium est Urbis et orbis idem.*

⁴⁶ Cic. *Rép. harusp.* 19. *Etenim quis est tam uaecors qui [...]cum deos esse intellexerit, non intellegat eorum numine hoc tantum imperium esse natum et auctum et retentum ? [...] Pietate ac religione atque [...] omnis gentis nationesque superauimus.* Trad. P. Wuilleumier, CUF, 1966.

Boyancé⁴⁷) était une notion aussi essentielle que polysémique, qui avait avant tout un sens objectif - foi dans l'efficacité des rites, foi dans l'existence et l'action des dieux, que ces derniers récompensaient par la victoire :

« Il n'est donc pas étonnant que les dieux aient toujours veillé avec une bonté persévérante à l'agrandissement et à la conservation d'un empire qu'on voit, en matière de religion, peser avec une conscience si scrupuleuse les moindres circonstances. Notre cité en effet, il faut bien le reconnaître, ne perdit jamais de vue la stricte observation des rites. »⁴⁸

Mais elle prenait également le sens subjectif et moral de « bonne foi », « loyauté », « respect des engagements » dans les relations internationales, que les dieux récompensaient tout autant :

« Quant à notre peuple, c'est en défendant ses alliés qu'il est maintenant devenu le maître du monde entier ».⁴⁹

Les Romains, en somme, devaient – selon eux - le succès de leurs armes au fait que leurs guerres étaient justes. Augustin ironisera là-dessus dans la *Cité de Dieu*, en proposant aux Romains de diviniser cette injustice de leurs voisins qui leur a permis de conquérir leur Empire : « Si donc ce n'est que par des guerres légitimes et non par d'impies, par d'injustes conquêtes, que les Romains ont pu étendre si loin leur Empire, n'auraient-ils pas aussi à invoquer comme une déesse l'injustice étrangère ? »⁵⁰. Et cette déesse de l'injustice étrangère, il suggère de l'associer à la

⁴⁷ Boyancé (Pierre). *Les Romains, peuple de la Fides*, Bulletin de l'Association Guillaume-Budé (Suppl. Lettres d'Humanité), XXIII, 4^e série, 1964, p. 419-435 et et Etudes sur la religion romaine, Rome, EFR, 1972, p. 135-152.

⁴⁸ Val. Max. I, 1, 8.

⁴⁹ *Ibid.* III, 26, 37 cité par Non. 498, 18 : *Noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est.*

⁵⁰ Aug. *Ciu.* IV, 15 : *Si ergo iusta gerendo bella, non impia, non iniqua. Romani imperium tam magnum acquirere potuerunt, numquid tamquam aliqua dea colenda est eis etiam iniquitas aliena ?* Trad. J.-C. Eslin, Seuil, 1994.

déesse Victoire : une guerre juste serait-elle donc toujours heureuse ? « Heureux ceux qui sont morts dans une juste guerre, heureux les épis mûrs et les blés moissonnés », chantait Charles Péguy à la veille de la Première Guerre Mondiale⁵¹ : l'adjectif « heureux » peut prendre le sens de « bienheureux » ou de « victorieux ». Nourri de culture classique l'écrivain, qui allait bientôt être « moissonné » à son tour, avait bien compris le lien existant entre guerre juste, sainteté et victoire.

Augustin a donc été un passeur, entre la culture antique dont il était l'héritier, et celle du Moyen-Age, au seuil duquel il se trouvait. On le considère généralement comme un point de départ, alors qu'il est tout autant un point d'arrivée. D'où lui vient, par exemple, cette idée qu'une guerre juste devrait toujours être victorieuse, sinon du fond le plus archaïque des croyances romaines dont il est, malgré lui, le dépositaire. C'est à faire l'inventaire de l'héritage romain de la notion de guerre juste que nous allons consacrer ce travail.

Nous entendons, à ce stade, bien circonscrire notre sujet. Il ne s'est pas agi pour nous de réaliser une synthèse des innombrables réflexions menées sur la guerre juste en général, ou à Rome en particulier, mais de montrer, à partir d'une analyse des sources grecques et romaines elles-mêmes, comment cette notion s'est progressivement structurée, sédimentée, stratifiée, depuis les temps les plus archaïques. Ce que nous proposons de faire, c'est en somme un travail d'archéologie, de stratigraphie de la théorie romaine du *bellum iustum*, dont la conception augustinienne ne constitue que la couche supérieure, « en élévation ». Nous présenterons cet héritage antique, que l'évêque d'Hippone a recueilli et transmis aux siècles futurs, en insistant sur l'enchaînement, les étapes de la construction.

Les auteurs antiques ont, logiquement, constitué pour nous la source essentielle : nous avons voulu partir des sources. Le *Thesaurus Linguae Latinae* donne 46

⁵¹ Péguy (Charles), *Eve*, 1913.

occurrences de l'expression *bellum iustum*, ou *bellum iniustum*. Ces références sont d'inégale importance. Certaines ne mentionnent qu'incidemment la notion de guerre juste, parfois de manière simplement métaphorique⁵². D'autres au contraire relèvent d'un véritable projet didactique : faire comprendre au lecteur ce qu'est une guerre juste, dans un contexte marqué par de nombreux conflits internes et externes dont certains, par contraste, doivent lui apparaître comme « injustes ». Parmi ces références, un tiers est tiré de Cicéron (soit 14 sur 46), un autre tiers de Tite-Live (soit 15). Ces deux auteurs ont écrit à peu près à la même époque, celle de l'extrême fin de la République, marquée par d'importants désordres et par la guerre civile. La troisième source conséquente, même si moins importante que les deux précédentes, est saint Augustin (5 références), quatre siècles plus tard. Ces trois auteurs vont donc constituer une grande partie de notre matière.

Nous compléterons cette source de base par d'autres auteurs antiques, qui ont parlé du *bellum iustum*, ou dont les écrits ont contribué à éclairer, affiner, la compréhension que nous en avons. Des historiens, tout d'abord, latins mais aussi grecs comme Polybe, Denys d'Halicarnasse et Plutarque. Des philosophes ensuite, surtout Grecs (Aristote, Panaetius de Rhodes, Carnéade, Calliclès...) qui seront notamment étudiés en tant que sources possibles de Cicéron. César, homme politique et chef militaire, n'a certes jamais écrit spécifiquement sur sa conception de la guerre juste, mais d'une part il a beaucoup pratiqué la guerre, d'autre part ses écrits (avérés ou attribués) - la *Guerre des Gaules*, la *Guerre civile*, la *Guerre d'Afrique* - sont empreints de la pensée de son temps, qu'ils font ressortir implicitement. Des poètes, tels Virgile, Lucain, Horace, Ovide ont pu compléter notre vision, tout comme quelques juristes - Gaius, Ulpien, Proculus, Pomponius. Les Pères de l'Eglise, grecs (Ignace d'Antioche, Origène), mais surtout latins (principalement, bien sûr, saint Augustin, mais aussi Clément romain, Irénée de Lyon, Tertullien et Lactance, Ambroise de Milan), nous

⁵² Cic. *div. In Caec.* 19, 62 : « Mais, si, n'en ayant essayé aucune injustice, vous accusez votre préteur, vous serez forcé d'avouer que vous lui déclarez une guerre injuste et sacrilège » (*cum uero neque iniuriam acceperis et praetori tuo periculum crees, fatearis necesse est te illi iniustum impiumque bellum inferre conari*).

ont enfin éclairé sur les évolutions de la conception romaine du *bellum iustum* sous l'influence chrétienne. Parmi les auteurs antiques, nous devons également mentionner, nombreux à être cités dans notre travail, certains de ceux qui constituent la Bible, Ancien (Michée, Isaïe) et Nouveau Testament (saint Luc, saint Paul).

Les auteurs qui ont fait la transition entre l'Antiquité et l'époque contemporaine ont été consultés, principalement saint Thomas d'Aquin et Grotius.

Nous avons bien sûr complété cette étude, fondamentale, des sources antiques par celle d'auteurs récents. L'époque contemporaine a beaucoup écrit sur le *bellum iustum* tel qu'il apparaît dans les descriptions qu'en donnent Tite-Live⁵³ et Denys d'Halicarnasse⁵⁴. L'approche en a été essentiellement centrée sur les prêtres fétiaux et leurs rites, objets d'une abondante littérature, depuis l'article de Jean Bayet en 1935⁵⁵ jusqu'à des synthèses récentes⁵⁶, et même sujets de leçon en loge à l'agrégation d'Histoire du Droit (2005). Il en va de même pour des notions connexes fondamentales, tels les auspices et l'*auctoritas*, bien étudiés par André Magdelain, la *fides* par Gérard Freyburger, la *fortuna* par Jacqueline Champeaux, le *ius* et le *fas* par André Magdelain encore et Pierre Noailles. Pour l'époque chrétienne, les travaux de François Heim sur la « théologie de la victoire » nous ont été d'une grande utilité.

Mais à notre connaissance, encore une fois, aucune étude n'a jamais tenté de définir les strates successives de la construction romaine de cette notion⁵⁷, tel un archéologue du bâti reconstituant les phases successives de construction d'un édifice. Telle est l'ambition de ce travail : montrer comment la pensée romaine sur la guerre juste s'est

⁵³ T. L. I, 32.

⁵⁴ D. H. II, 72.

⁵⁵ Bayet (Jean). Le rite du fétial et le cornouiller magique. *MEFRA*, 1935, p. 9-43.

⁵⁶ Delpiroux (Guillaume). *Ius fetiale*. Essai d'un état de la question. *Revue Juridique d'Auvergne*, 99/3, 1999, p. 117-157. Santangelo (Frederico). The fetials and their *ius*, Department of Classics, University of Wales, Lampeter

Bulletin of the Institute of Classical Studies 03/2010. En ligne.

⁵⁷ Même si bien sûr on a largement constaté qu'elle a évolué à travers les siècles, cf. Coltelloni-Trannoy (Michèle). L'entrée en guerre à Rome, *Travaux et recherches de l'UMLV*, n° 1, mars 2000, p. 9-18.

progressivement construite sur une période de plus de mille ans, quelles en ont été les étapes, les évolutions, les rajouts successifs, les sédimentations. Il comprendra deux parties. Dans la première, nous étudierons, principalement à travers l'œuvre de Tite-Live, mais non exclusivement, comment les Romains sont, à la fin de la République, parvenus à une conception « canonique » du *bellum iustum* élaborée au cours des trois « âges » de leur évolution : magique, religieux, politique. Dans la seconde nous considérerons les grandes évolutions de la notion de guerre juste, à partir de la fin de la République, où elle sera soumise à trois influences : le réalisme – sinon le cynisme - tout d'abord, à partir de l'idée de *maiestas populi Romani*, où l'œuvre de Jules César constituera notre source essentielle, la philosophie ensuite, à partir principalement de Cicéron et de ses sources grecques, la théologie chrétienne enfin, pour laquelle nous travaillerons surtout à partir de saint Augustin, non sans avoir préalablement passé en revue un certain nombre d'auteurs chrétiens antérieurs.

I^E PARTIE

LA CONSTRUCTION LIVIENNE D'UNE NOTION

« CANONIQUE » DE LA GUERRE JUSTE

Tite-Live, avons-nous souligné, représente à lui seul un tiers de toutes les références latines dont on dispose sur la notion de *bellum iustum*. Ce constat ne saurait être anodin, tant l'œuvre livienne s'inscrit dans un contexte particulier – le passage de la République au Principat – dans lequel il entend jouer un rôle particulier. Ces allusions au *bellum iustum* s'inscrivent dès lors sans doute dans la « construction idéologique délibérée » de l'historien, engagé dans le projet de « restauration républicaine » d'Octave⁵⁸. Son propos, tout au long de son œuvre, consiste à montrer que les Romains ont dû leurs victoires, et l'édification de leur Empire, à un certain nombre de croyances et de comportements qu'ils feraient bien de retrouver : l'idée stoïcienne d'unité du genre humain⁵⁹ et d'appartenance à une cité universelle⁶⁰, l'hégémonie naturelle de Rome en lien avec la supériorité morale des Romains⁶¹, la certitude que l'Empire est fondé sur l'adhésion de tous aux valeurs universelles romaines⁶², ce qui implique le respect par tous des exigences de *l'humanitas*⁶³, l'affirmation que le but de la guerre est la paix⁶⁴ et que la paix c'est la domination romaine.⁶⁵

Après des décennies de guerres civiles, il faut retrouver l'ordre au sein d'une organisation pyramidale du monde, dont Rome est le centre, et le Sénat le centre de cette dernière⁶⁶. Cela doit passer par un retour à la religion antique, il faut retrouver la source de la croissance de la Cité (ce que nous appellerons *l'augus**), « soutenir le *fas* en encourageant un renouveau du sentiment religieux »⁶⁷. L'Histoire de Tite-Live a donc une vocation pédagogique et politique évidente, et le concept de *bellum iustum* y tient une place centrale.

⁵⁸ Minéo (Bernard). *Tite-Live et l'Histoire de Rome*, Paris, Klincksieck, 2006, 380 pages, p. 10.

⁵⁹ *Ibid.* p. 38.

⁶⁰ *Ibid.* p. 43.

⁶¹ *Ibid.* p. 39.

⁶² *Ibid.* p. 40.

⁶³ *Ibid.* p. 43.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.* p. 44.

⁶⁶ *Ibid.* p. 66.

⁶⁷ *Ibid.* p. 67.

Parmi les nombreuses allusions de Tite-Live à la guerre juste, certaines doivent être mise à part en vertu de leur intérêt particulier. Il s'agit de récits que l'on peut qualifier de « canoniques », par lesquels l'auteur, à travers un récit long et détaillé, a le projet d'instruire le lecteur, et de l'édifier. Ces récits sont au nombre de trois. Nous présenterons successivement la description minutieuse, par Tite-Live, du rite de déclaration de guerre, puis le récit qu'il a laissé de deux cas complets, et complexes : la déclaration de la Guerre Latine (340-338 avant J.-C.) et l'épisode des Fourches Caudines (321 avant J.-C.).

Le rite de déclaration de guerre tel que le présente Tite-Live

Il nous faut donc commencer par citer un texte essentiel pour la connaissance que nous pouvons avoir de la guerre juste. Ce texte est primordial car, comme nous l'a appris Cicéron, « une guerre ne peut être juste si elle n'a pas été précédée d'une réclamation en forme ou d'une dénonciation et d'une déclaration »⁶⁸, et c'est précisément ce qu'il décrit. Tite-Live raconte en effet que le roi Ancus Marcius instaura le rite de déclaration de guerre, qui se déroulait ainsi :

« Mais comme Numa avait réglé les pratiques religieuses de la paix, il voulut instituer celles de la guerre ; faire la guerre ne suffisait pas, encore fallait-il la déclarer rituellement. Il emprunta donc à l'antique nation des Equicoles la règle que suivent encore les fétiaux pour présenter une réclamation. En arrivant aux frontières du pays auquel on adresse une réclamation, l'envoyé se couvre la tête du *filum* (c'est un voile de laine) et dit : "Écoute, Jupiter ; écoutez, frontières de tel ou tel peuple (ici il le nomme), et que le *Fas* m'écoute aussi.

⁶⁸ Cic. *Off.* I, 11, 36 : *nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

Moi je suis le représentant officiel du peuple romain ; j'arrive chargé d'une mission juste et sainte ; qu'on ait foi en mes paroles". Il expose alors ses demandes. Puis il prend à témoin Jupiter : "Si je manque à ce qui est juste et saint en réclamant qu'on me remette, à moi, ces hommes et ces objets comme propriété du peuple romain, ne permets pas que je retrouve jamais ma patrie". Il répète cette formule en franchissant la frontière ; il la répète encore au premier homme qu'il rencontre ; il la répète en entrant dans la ville ; il la répète en pénétrant sur le forum, avec quelques légères modifications à l'invocation et à la formule du serment. Si on ne lui accorde pas ceux qu'il réclame, il déclare la guerre avec un délai de trente-trois jours (c'est le chiffre consacré), et en ces termes : "Ecoute, Jupiter, et toi Janus Quirinus ; vous tous, dieux du ciel, et vous, dieux de la terre, et vous dieux des enfers, écoutez ! Je vous prends à témoin que tel ou tel peuple (il le nomme) est injuste et n'acquitte pas ce qu'il doit. A ce sujet, nous délibérerons dans notre patrie avec les anciens sur les moyens d'obtenir notre dû". Une fois que (...) il rapporte ces nouvelles à Rome pour qu'on en délibère. Aussitôt, le roi consultait les Pères à peu près en ces termes : "A propos des objets, des contestations et des griefs dont s'est entretenu le *père patrat* du peuple romain des Quirites avec le *père patrat* de l'Ancien Latium et des anciens latins en personne, à propos de ce qu'ils devaient donner et payer, et qu'ils n'ont ni donné, ni payé, dis-moi (s'adressant à celui qu'il consultait le premier) quel est ton avis ? " Alors celui-ci : "De faire une guerre juste et sainte pour avoir notre dû : tels sont mon avis et ma proposition." Puis, à tour de rôle, il en consultait d'autres. Quand la majorité de l'assemblée se rendait à cet avis, son accord décidait la guerre. D'ordinaire le fétil, portant une javeline armée de fer, ou en cornouiller à la pointe durcie au feu, se rendait à la frontière ennemie ; là, en présence d'au moins trois hommes adultes, il disait : "Attendu que les peuples des Anciens Latins ou des citoyens Anciens Latins ont commis des actions et des actes préjudiciables au peuple romain des Quirites ; attendu que

le peuple romain des Quirites a décidé d'entrer en guerre contre les Anciens Latins, ou que le sénat du peuple romain des Quirites a proposé, voté, décrété de faire la guerre aux Anciens Latins ; pour ces motifs, moi, ainsi que le peuple romain je déclare la guerre au peuple des Anciens Latins, et je la fais. " A ces mots, il lançait la javeline sur leur territoire. Voilà comment on fit alors pour adresser des réclamations aux Latins et leur déclarer la guerre ; cet usage est passé à la postérité »⁶⁹.

Il s'agit sans doute d'une « reconstitution en grande partie artificielle »⁷⁰, qui s'inscrit dans le cadre de la volonté augustéenne de refondation de Rome par la redécouverte de ses traditions religieuses immémoriales. Tite-Live a probablement puisé ses sources chez un antiquaire ⁷¹, voire dans « plusieurs traditions antiques »⁷², qu'il a pu compiler. Ces sources sont sans doute très proches de celles utilisées par Denys d'Halicarnasse, qui consacre, lui-aussi, à ce rituel un passage important du livre II de

⁶⁹ T. L. I, 32, 5-14 : *Vt tamen, quoniam Numa in pace religiones instituisset, a se bellicae caerimoniae proderentur nec gererentur solum, sed etiam indicerentur bella aliquo ritu, ius ab antiqua gente Aequiculis, quod nunc fetiales habent, descripsit, quo res repetuntur. Legatus ubi ad fines eorum uenit, unde res repetuntur, capite uelato filo - lanae uelamen est - "audi, Iuppiter", inquit ; "audite, fines" - cuiuscumque gentis sunt, nominat - ; "audiat fas : ego sum publicus nuntius populi Romani ; iuste pieque legatus ueni, uerbisque meis fides sit". Peragit deinde postulata. Inde Iouem testem facit : "si ego iniuste impieque illos homines illasque res dedier mihi exposco, tum patriae compotem me numquam siris esse". Haec, cum finis superscandit, haec, quicumque ei primus uir obuius fuit, haec portam ingrediens, haec forum ingressus paucis uerbis carminis concipiendique iuris iurandi mutatis peragit. Si non deduntur, quos exposcit, diebus tribus et triginta - tot enim sollemnes sunt - peractis bellum ita indicit : "audi, Iuppiter, et tu, Iane Quirine, diique omnes caelestes uosque terrestres, uosque, inferni, audite : ego uos testor populum illum" - quicumque est, nominat - "iniustum esse neque ius persolvere. Sed de istis rebus in patria maiores natu consulemus, quo pacto ius nostrum adipiscamur". Tum is nuntius Romam ad consulendum redit. Confestim rex his ferme uerbis patres consulebat : "quarum rerum, litium, causarum condixit pater patratus populi Romani Quiritium patri patrato Priscorum Latinorum hominibusque Priscis Latinis, quas res nec dederunt nec soluerunt nec fecerunt, quas res dari, solui, fieri oportuit, dic "inquit ei, quem primum sententiam rogabat, "quid censes ?" Tum ille : "Puro pioque duello quaerendas censeo itaque consentio consciscoque". Inde ordine alii rogabantur ; quandoque pars maior eorum, qui aderant, in eandem sententiam ibat, bellum erat consensus. Fieri solitum, ut fetialis hastam ferratam aut sanguineam praeustam ad fines eorum ferret et non minus tribus puberibus praesentibus dicere : "Quod populi Priscorum Latinorum hominesque Prisci Latini aduersus populum Romanum Quiritium fecerunt, deliquerunt, quod populus Romanus Quiritium bellum cum Priscis Latinis iussit esse senatusque populi Romani Quiritium censuit, consensit, consciuit, ut bellum cum Priscis Latinis fieret, ob eam rem ego populusque Romanus populis Priscorum Latinorum hominibusque Priscis Latinis bellum indico facioque". Id ubi dixisset, hastam in fines eorum emittebat. Hoc tum modo ab Latinis repetitae res ac bellum indictum, moremque eum posterii acceperunt.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

⁷⁰ Blaive (Frédéric). *Indictio belli*. Recherches sur l'origine du droit fétial romain, *RIDA* 40, 1993, p. 189.

⁷¹ Bayet, *Le rite du fétial...*, *Op. Cit.*, p. 9.

⁷² Ferrary (Jean-Louis). *Ius fetiale et diplomatie*, *Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1993*, p. 421.

ses *Antiquités Romaines*, voisin de celui de Tite-Live, mais plus succinct et avec quelques variantes.⁷³

Aulu-Gelle cite pour sa part un certain Cincius⁷⁴ comme source d'une brève notice qu'il consacre à la question :

« Cincius, au troisième livre de l'Art Militaire, rapporte l'ancienne formule dont se servaient les fétiaux du peuple romain, lorsqu'ils allaient déclarer la guerre et qu'ils lançaient sur la terre ennemie le javelot teint de sang. La voici :
"Parce que le peuple Hermondule et les guerriers de cette nation ont osé commettre des hostilités sur les terres du peuple romain, et parce que le peuple romain a ordonné la guerre contre le peuple hermondule, le peuple

⁷³ D. H. II, 72, 6-9. « L'un des fétiaux, choisi par le reste du collège et revêtu de l'habit et des ornements sacrés afin qu'il se distingue nettement de ses collègues, prenait le chemin de la cité qui avait commis le tort. Il s'arrêtait aux limites de son territoire et là, il invoquait Zeus et les autres dieux, les prenant à témoin qu'il était venu réclamer justice au nom de Rome. Il confirmait ensuite par serment que la cité où il se rendait avait bien commis un tort et proférait, au cas où il mentirait, les plus terribles imprécations contre lui-même et contre Rome. C'est alors qu'il franchissait la frontière. Il prenait à témoin la première personne qu'il rencontrait – que ce fût un paysan ou un citadin – et, ayant réitéré les mêmes imprécations, il s'approchait de la ville. Avant d'y pénétrer, il prenait à témoin, de la même façon, la sentinelle ou toute autre personne qu'il rencontrait aux portes, puis il se rendait au forum. Là, se tenant debout, il expliquait aux magistrats les raisons de sa venue et il ajoutait, dans tous les cas, les mêmes serments et imprécations. Si les magistrats acceptaient de lui donner satisfaction en lui livrant les coupables, il repartait avec eux, ayant rétabli les liens d'une amitié réciproque. S'ils réclamaient un délai pour en délibérer, il leur accordait dix jours au terme desquels il revenait. Il acceptait de satisfaire trois fois à cette requête. Mais à l'issue des trente jours, si la cité se refusait de lui rendre justice, il invoquait les dieux célestes et infernaux et s'en retournait, se contentant de dire que Rome délibérerait à loisir sur leur cas. Après quoi, il se présentait au sénat en compagnie des autres fétiaux. Il déclarait qu'ils avaient religieusement accompli tout ce qu'exigeaient les lois sacrées et que si le sénat voulait voter la guerre, rien ne s'y opposait de la part des dieux. Mais si un détail de cette procédure était omis, ni le sénat ni le peuple n'avaient le pouvoir de voter la guerre ». εἷς μὲν ἐκ τῶν εἰρηνοδικῶν, ὃν οἱ λοιποὶ προχειρίζονται, κεκοσμημένος ἐσθῆτι καὶ φορήμασιν ἱεροῖς, ἵνα διάδηλος ἦ παρὰ τοὺς ἄλλους, εἰς τὴν τῶν ἀδικούντων παρεγίνετο πόλιν· ἐπιστάς δὲ τοῖς ὀρίοις τὸν τε Δία καὶ τοὺς ἄλλους ἐπεκαλεῖτο θεοὺς μαρτυρόμενος ὅτι δίκας αἰτῶν ἦκει περὶ τῆς Ῥωμαίων πόλεως· ἔπειτα ὁμόσας ὅτι πρὸς ἀδικούσαν ἔρχεται πόλιν καὶ ἄρὰς τὰς μεγίστας εἰ ψεύδοιτο ἐπαρασάμενος ἑαυτῷ τε καὶ τῇ Ῥώμῃ, τότε ἐντὸς ἦει τῶν ὄρων· ἔπειτα ὅτῳ πρώτῳ περιτύχοι τοῦτον ἐπιμαρτυράμενος, εἴτε τῶν ἀγροίκων εἴτε τῶν πολιτικῶν εἶη, καὶ τὰς αὐτὰς προσθεῖς ἄρὰς πρὸς τὴν πόλιν ὄχετο, κῆρα πρὶν εἰς τὴν πόλιν παρελθεῖν τὸν πυλωρὸν ἢ τὸν πρῶτον ἀπαντήσαντα ἐν ταῖς πύλαις τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμαρτυράμενος εἰς τὴν ἀγορὰν προῆει· ἐκεῖ δὲ καταστάς τοῖς ἐν τέλει περὶ ὧν ἦκοι διελέγετο πανταχῆ τούτους τε ὄρκους καὶ τὰς ἄρὰς προσθεῖς. Εἰ μὲν οὖν ὑπέχοιεν τὰς δίκας παραδιδόντες τοὺς ἐν ταῖς αἰτίαις, ἀπῆει τοὺς ἄνδρας ἀπάγων φίλος τε ἤδη γεγινὼς καὶ παρὰ φίλων· εἰ δὲ χρόνον εἰς βουλήν αἰτήσαιντο δέκα διδούς ἡμέρας παρεγίνετο πάλιν καὶ μέχρι τρίτης αἰτήσεως ἀνεδέχετο. Διελθουσῶν δὲ τῶν τριάκοντα ἡμερῶν, εἰ μὴ παρείχεν αὐτῷ τὰ δίκαια ἢ πόλις, ἐπεκαλεσάμενος τοὺς τε οὐρανίους καὶ καταχθονίους θεοὺς ἀπῆει, τοσοῦτο μόνον εἰπὼν ὅτι βουλευέσεται περὶ αὐτῶν ἢ Ῥωμαίων πόλις ἐφ' ἡσυχίας. Καὶ μετὰ τοῦτο ἀπέφαιεν εἰς τὴν βουλήν ἅμα τοῖς ἄλλοις εἰρηνοδικαῖς παραγενόμενος ὅτι πέπρακται πᾶν αὐτοῖς ὅσον ἦν ὅσιον ἐκ τῶν ἱερῶν νόμων καὶ εἰ βούλοιντο ψηφίζεσθαι πόλεμον οὐδὲν ἔσται τὸ κωλύσον ἀπὸ θεῶν. εἰ δὲ τι μὴ γένοιτο τούτων οὔτε ἡ βουλή κυρία ἦν ἐπιψηφίσασθαι πόλεμον οὔτε ὁ δῆμος. Trad. V. Fromentin et J. Schnäbele, Paris, Belles-Lettres, 2000.

⁷⁴ Probablement L. Cincius, « polygraphe » du 1^{er} siècle, cf. Arnaud-Lindet 2001, p. 63.

romain et moi, nous déclarons et nous faisons la guerre au peuple hermondule" ».75

Si l'on peut identifier ces « Hermondules » au peuple germanique des Hermundures, la déclaration de guerre qu'Aulu-Gelle a prise pour référence a dû se situer à l'époque où Rome tentait d'étendre son empire en Germanie, donc pas avant l'époque augustéenne. Cela milite en faveur de la grande longévité d'un rite qu'Ammien Marcellin, au IV^e siècle, évoque encore76.

Quelles premières leçons pouvons-nous tirer de ce rite tel que le décrivent Tite-Live et Denys d'Halicarnasse ? Il est en premier lieu de nature politique, le *pater patratus* se présentant comme l'envoyé officiel du peuple romain (on doit comprendre ici les comices, on verra ultérieurement lesquels), et annonçant qu'il délibérera avec les anciens (le Sénat) : le rite fétial s'inscrit donc au cœur de l'architecture institutionnelle romaine. Mais sa nature est aussi, et peut-être surtout, religieuse, car il est effectué par des prêtres, les fétiaux, qui invoquent divers dieux, notamment Jupiter, et lui donnent une sanction religieuse. La déclaration de guerre en forme fétiale se situe donc au point de convergence entre l'ordre terrestre et celui de l'Au-Delà, entre le *ius* et le *fas*, et de son scrupuleux respect dépend la bienveillance des dieux. Les caractères formels sont si importants que – la précision est de Denys – Rome ne peut entrer en guerre s'ils n'ont pas été strictement respectés. La sanction divine appropriée est peut-être, nous devons à ce stade en rester à la conjecture, la victoire ou la défaite.

⁷⁵ Gell. XVI, 4, 1 : *Cincius in libro tertio de re militari fetialem populi Romani bellum indicentem hostibus telumque in agrum eorum iacientem hisce uerbis uti scripsit: 'Quod populus Hermundulus hominesque populi Hermunduli aduersus populum Romanum bellum fecere deliqueruntque quodque populus Romanus cum populo Hermundulo <hominibusque Hermundulis> bellum iussit, ob eam rem ego populusque Romanus populo Hermundulo hominibusque Hermundulis bellum dico facioque.'*

⁷⁶ Amm. Marc. Hist. XIX, 2, 6.

Mais indépendamment de ces questions formelles, le rite comporte la prise en compte d'une question de fond préalable, puisqu'il a pour objet de faire une réclamation, à la suite d'un préjudice subi par Rome. Des biens et des hommes lui appartenant ont été volés, et elle en exige la restitution, et/ou la livraison des coupables (Tite-Live n'est pas clair sur les hommes qu'il faut livrer : on ne voit pas s'il s'agit de romains enlevés, ou des auteurs du vol).

La Guerre Latine (340-338)

En 354-353, les Samnites ont conclu un traité d'amitié en bonne et due forme avec Rome⁷⁷, renouvelé en 341⁷⁸. Dix ans plus tard, simplement parce qu'ils étaient les plus forts (donc sans juste cause) ils attaquent « injustement » les Sidicins, des Volsques installés en Campanie, pour s'approprier leurs terres⁷⁹. Ces derniers (après de nombreux rebondissements) se placent sous la protection des Latins⁸⁰, qui s'empressent d'honorer cette alliance en envahissant le territoire samnite. Mais les Latins sont aussi de vieux alliés de Rome, aussi les Samnites demandent-ils aux sénateurs de faire pression sur eux pour qu'ils cessent leur agression. Bien qu'aucune clause du traité d'alliance entre Rome et les Latins n'interdise à ceux-ci de faire la guerre à qui leur plaît⁸¹, le Sénat romain convoque dix chefs latins pour les mettre en demeure d'arrêter. Comme ceux-ci refusent, il décide, cédant aux cris du peuple, qui manque lyncher les envoyés latins⁸² après en avoir peut-être tué le chef⁸³, de déclencher une guerre qui commence aussitôt, sans aucun délai, donc de façon incompatible avec les délais de la procédure fétiale⁸⁴.

⁷⁷ T. L. VII, 19.

⁷⁸ T. L. VIII, 2, 1.

⁷⁹ T. L. VII, 29.

⁸⁰ T. L. VIII, 2, 6.

⁸¹ T. L. VIII, 2, 13.

⁸² T. L. VIII, 6, 7.

⁸³ T. L. VIII, 6, 3.

⁸⁴ T. L. VIII, 6, 8.

Cette guerre, Titus Manlius Torquatus, l'un des consuls romains, la prétend « pie », mais il ne dit pas « juste »⁸⁵.

La volonté divine semble mitigée puisque, par un songe prémonitoire des deux consuls, confirmé par le sacrifice préalable à la bataille⁸⁶, les dieux annoncent que l'un d'eux aura la victoire tandis que l'autre devra, pour l'obtenir, s'être auparavant dévoué aux divinités infernales⁸⁷. Et c'est ce qui se passe à la bataille du Veseris (340)⁸⁸, où le consul Publius Decius Mus n'échappe à la défaite qu'après avoir fait *devotio* de sa personne aux divinités d'En-Bas.

Les caractères de la guerre latine sont donc les suivants : une guerre déclenchée par Rome contre un allié, dont elle a agressé les ambassadeurs, une guerre déclarée sans respect de la moindre procédure, une guerre que ses auteurs eux-mêmes n'osent pas déclarer « juste », une guerre enfin que les dieux disent ne pas cautionner et qui commence si mal pour la Ville qu'il faudra un rite très particulier pour rétablir la situation. On trouve là les caractères suivants :

- Un critère de fond : une guerre contre un allié n'est pas juste,
- Une condition formelle : une guerre juste doit être rituellement déclarée,
- Une sanction : la défaveur divine, caractérisée par l'échec militaire, mais auparavant annoncée par les auspices,
- La victoire finale de Rome, au prix d'une procédure nouvelle, la *deuotio*, qui rétablit la *pax deorum*.

⁸⁵ T. L. VIII, 6, 5 : *Di piūm mouere bellum*.

⁸⁶ T. L. VIII, 9, 1.

⁸⁷ T. L. VIII, 6, 9.

⁸⁸ T. L. VIII, 9.

L'affaire des Fourches Caudines

L'autre source « monumentale » pour connaître la notion de *bellum iustum* selon Tite-Live est le célèbre épisode des Fourches Caudines, tel que nous le rapporte l'historien. En 323 avant J.-C., Rome accorde une trêve d'un an aux Samnites qu'elle vient de vaincre. Mais ces derniers la violent peu après⁸⁹, et la Ville doit repartir en guerre. L'affaire commence très mal pour les Samnites :

« Dans toutes les assemblées (samnites) des murmures s'élevèrent : il ne fallait vraiment pas s'étonner de n'obtenir aucun succès dans une guerre impie, engagée à l'encontre d'un traité, où les dieux étaient plus hostiles à juste titre que les hommes ; il fallait expier à grand prix cette guerre et s'en purifier ; il importait seulement de savoir si l'on devait offrir en expiation le sang coupable d'un petit nombre ou bien le sang innocent de la foule ».⁹⁰

Effrayés, les Samnites pensent donc se remettre dans leur droit en faisant livrer aux Romains, par leurs prêtres fétiaux (ce qui prouve qu'ils en avaient de leur côté), le responsable de la violation de la trêve, un noble du nom de Brutulus Papius, avec tous les biens exigés par les fétiaux du peuple romain, outre les siens propres, « conformément à la justice humaine et divine » (*ius fasque*). Cette procédure de *deditio* est habituellement considérée comme le moyen, pour un groupe que l'un de ses membres a collectivement mis dans son tort, de détourner sur le coupable la colère de ceux (ennemis et dieux) que son comportement a lésés, évitant ainsi le châtement de tous. Le *deditus* est un bouc-émissaire. Mais Rome refuse d'accepter

⁸⁹ T. L. VIII, 37, 2.

⁹⁰ T. L. VIII, 39, 10. *Omnibus conciliis (Samnitium) frem(uerunt) minime id quidem mirum esse, si, impio bello et contra foedus suscepto, infestioribus merito deis quam hominibus nihil prospere agerent : expiandum id bellum magna mercede luendumque esse ; id referre tantum utrum supplicia noxio paucorum an omnium innoxio praebant sanguine.* Trad. R. Bloch et Ch. Guittard, CUF, 1987.

celui qu'on lui livre, elle veut reprendre la guerre contre tous les Samnites⁹¹. Leur général, Pontius, est confiant : en proposant la *deditio* du responsable de la violation de la trêve, son peuple s'est remis dans son droit, expiant la colère divine. Cette guerre est imposée aux Samnites, qui vont dès lors mener un *bellum iustum* ». ⁹²

Les faits semblent lui donner raison, puisque l'armée romaine, engagée dans le défilé des fourches Caudines, est magiquement frappée de paralysie : « la stupeur était complète, une sorte de paralysie étrange empêchait les soldats d'avancer »⁹³. Les Romains réclament la paix, mais Pontius a le tort de ne pas prendre au sérieux l'*omen* (avertissement d'origine divine) qu'a rendu son père, le vieillard Herennius : si tu ne laisses pas repartir les Romains, il vaudra mieux pour toi les avoir tués tous⁹⁴ ! Il décide de les humilier en les faisant passer, presque nus, sous le joug⁹⁵. Les vaincus repartent chez eux après que leurs consuls ont conclu un traité de paix avec les Samnites. Mais pour Rome cette paix ne saurait être valable puisque, décidée par les seuls consul, pour faire sortir son armée du piège dans lequel elle était tombée, elle n'a pas été ratifiée par le peuple⁹⁶. Seuls, les deux magistrats sont engagés par la

⁹¹ T. L. IX, 1.

⁹² T. L. IX, 1, 3-5. « Ne croyez pas que cette ambassade ait été inutile : elle a permis d'expier toute la colère divine que la rupture du traité avait causée. Les dieux, j'en suis convaincu, ont voulu nous mettre dans la stricte nécessité de rendre ce qui nous était réclamé en vertu du traité, mais n'ont pas voulu que les Romains refusent avec tant de mépris la réparation que nous avons offerte. Pour apaiser les dieux et calmer les hommes, qu'aurions-nous pu effectivement proposer de plus ? Nous avons rendu le butin pris à l'ennemi bien qu'il nous parût acquis selon les lois de la guerre. Les responsables de la guerre, nous les avons livrés morts puisque nous ne pouvions les livrer vivants ; nous avons expédié à Rome leurs biens, pour chasser d'ici toute trace de souillure. Qu'aurais-je pu faire de plus, Romain, pour m'acquitter à ton égard, à l'égard du traité et des dieux témoins du traité ? *"Ne nihil actum" inquit "hac legatione censeatis, expiatum est quidquid ex foedere rupto irarum in nos caelestium fuit. Satis scio, quibuscumque dis cordi fuit subigi nos ad necessitatem dedendi res quae ab nobis ex foedere repetitae fuerant, iis non fuisse cordi tam superbe ab Romanis foederis expiationem spretam. Quid enim ultra fieri ad placandos deos mitigandosque homines potuit quam quod nos fecimus ? res hostium in praeda captas, quae belli iure nostrae uidebantur, remisimus; auctores belli, quia uiuos non potuimus, perfunctos iam fato dedidimus; bona eorum, ne quid ex contagione noxae remaneret penes nos, Romam portauimus. Quid ultra tibi, Romane, quid foederi, quid dis arbitris foederis debeo ?* Trad. A. Flobert, Garnier-Flammarion, 1996

⁹³ T. L. IX, 2, 10. *Stuporque omnium animos ac uelut torpor quidam insolitus membra tenet.* Trad. A. Flobert, Garnier-Flammarion, 1996

⁹⁴ T. L. IX, 3, 7.

⁹⁵ T. L. IX, 4, 3.

⁹⁶ T. L. IX, 5, 1.

parole qu'ils ont donnée, et les livrer aux vainqueurs permettra à Rome de revenir, sans conséquence surnaturelle, sur leur engagement ».⁹⁷

Dans la longue tirade qu'il prononce devant le Sénat pour justifier sa demande d'être extradé, le consul Postumius fait cet aveu étonnant : « Tel est le dénouement voulu par les dieux : les ennemis se sont laissé prendre à un mirage, comme ces gens qui ont fait un rêve trop beau pour pouvoir le saisir. (...) Une victoire illusoire a été annulée par une paix plus illusoire encore ! »⁹⁸.

Les fétiaux le livrent, avec son collègue, aux Samnites, et le fétial Aulus Cornélius prend ainsi la parole devant ces derniers :

« Attendu que les personnes ici présentes ont promis sans l'autorisation du peuple romain des Quirites qu'un traité serait conclu et de ce fait se sont rendus coupables d'une faute, je vous livre ces hommes ici présents afin que de ce fait le peuple romain soit délivré d'un crime sacrilège ».⁹⁹

Mais tandis que le fétial parle, Postumius lui porte un violent coup de genou, en criant qu'il est un citoyen samnite et qu'il porte ainsi, en agressant un ambassadeur

⁹⁷ T. L. IX, 8, 5-9. « Cet engagement, pris sans que le peuple romain ait été consulté, ne l'oblige en aucune façon et, aux termes de cet engagement, nous ne devons strictement rien aux Samnites que nos personnes. Que les fétiaux nous livrent, sans armes et enchaînés. Laissons le peuple en dehors de tout scrupule religieux, si notre engagement en a créé, de façon qu'aucun obstacle divin ou humain n'empêche la reprise intégrale d'une guerre juste et sainte. [...] Je vous supplie, dieux immortels, et vous en conjure, si vous n'avez pas voulu que les consuls Spurius Postumius et Titus Véturius gagnent la guerre contre les Samnites, qu'il vous suffise de nous avoir vus passer sous le joug, de nous avoir vus passer un engagement déshonorant, et maintenant de nous voir livrés aux ennemis, sans armes et enchaînés. *Qua tamen, quando iniussu populi facta est, non tenetur populus Romanus, nec quicquam ex ea praeterquam corpora nostra debentur Samnitibus. Dedamur per fetiales nudi uinctique; exsoluamus religione populum, si qua obligauimus, ne quid diuini humaniue obstet quo minus iustum piumque de integro ineatur bellum. [...] Vos, di immortales, precor quaesoque, si uobis non fuit cordi Sp-Postumium T- Veturium consules cum Samnitibus prospere bellum gerere, at uos satis habeatis uidisse nos sub iugum missos, uidisse sponsione infami obligatos, uidere nudos uinctosque hostibus deditos, omnem iram hostium nostris capitibus excipientes.* Trad. A. Flobert, Garnier-Flammarion, 1996.

⁹⁸ T. L. IX, 9, 14. 1996 : *nec fas fuit alium rerum exitum esse quam ut illi uelut somnio laetiore quam quod mentes eorum capere possent nequiquam eluderentur [...]uanam uictoriam uanior inritam faceret.* Trad. A. Flobert, Garnier-Flammarion, 1996.

⁹⁹ T. L. IX, 10, 9 : « *quandoque hisce homines iniussu populi Romani Quiritium foedus ictum iri sponponderunt atque ob eam rem noxam nocuerunt, ob eam rem quo populus Romanus scelere impio sit solutus hosce homines uobis dedo* ». Trad. A. Flobert, Garnier-Flammarion, 1996.

romain, atteinte au droit des gens. La guerre de revanche que les Romains s'apprêtent à mener sera donc, ose-t-il affirmer, un *bellum iustum*!¹⁰⁰ Le général samnite, Pontius, est stupéfait : il ne croit pas que les dieux puissent cautionner une supercherie aussi grossière, et somme les Romains de s'en tenir aux engagements pris. « Que personne ne cherche à tromper l'autre ! », s'écrie-t-il, avant d'ajouter : « vous déguisez toujours vos fourberies sous une feinte de légalité ! »¹⁰¹. « Est-ce bien la loi que toi, Aulus Cornélius, et vous autres fétiaux, vous imposez au monde ? ».¹⁰² Amer, il résume ainsi la situation juridique :

« Les dieux iront croire que Postumius est un citoyen samnite et non romain, que l'ambassadeur de Rome a été malmené par un Samnite et que pour cette raison la guerre que nous faites est une guerre juste ! Vous n'avez pas honte de montrer au grand jour cette parodie de religion et d'aller chercher pour ne pas tenir vos engagements, vous des vieillards et d'anciens consuls, des subterfuges dont même des enfants ne voudraient pas ? ».¹⁰³

Peu après, les deux armées sont de nouveau face à face, et les Romains prennent les auspices. Ils sont excellents, les dieux sont donc favorables aux armes de Rome. « C'est donc à l'appel des dieux que nous partons faire la guerre », conclut aussitôt le consul Papirius¹⁰⁴. Les légions attaquent les Samnites qui ne se défendent même pas, et se laissent passivement massacrer (le *torpor* vient de changer de camp), adultes et enfants, hommes libres et esclaves, et même les bêtes. Les Romains, dans leur *furor*, n'épargnent rien, ils ont une humiliation à venger.

¹⁰⁰ T. L. IX, 10, 11.

¹⁰¹ T. L. IX, 11, 4 et 7. « *Nemo quemquam deceperit* ». « *Et semper aliquam fraudi speciem iuris imponentis* ». Trad. A. Flobert, Garnier-Flammarion, 1996.

¹⁰² T. L. IX, 11.

¹⁰³ T. L. IX, 11, 11. « *Ita di credent Samnitum ciuem Postumium, non ciuem Romanum esse et a Samnite legatum Romanum uiolatum; eo uobis iustum in nos factum esse bellum. Haec ludibria religionum non pudere in lucem proferre et uix pueris dignas ambages senes ac consulares fallendae fidei exquirere.* » Trad. A. Flobert, Garnier-Flammarion, 1996.

¹⁰⁴ T. L. IX, 14.

Ce récit constitue un véritable conservatoire de la notion de guerre juste, d'autant plus qu'il se présente comme un débat entre des conceptions « traditionnelles », mises en œuvre par les Romains, et une vision plus « moderne », invoquée par les Samnites, mais dont l'heure n'est visiblement pas encore venue. Que nous apprend-il, ou plutôt que nous confirme-t-il ?

- La sanction d'une guerre juste est la victoire finale, voulue par les dieux, qui expriment au préalable leur volonté à travers les auspices,
- Elle implique tout d'abord que cette guerre ait une « cause juste », ou en tout cas qui apparaisse telle aux dieux, que l'on peut aisément tromper avec mauvaise foi,
- Elle implique aussi l'intervention des fétiaux, omniprésents dans cet épisode, et dont l'on peut supposer, même si Tite-Live ne le précise pas, et laisse peu de temps pour le déroulement de leur rite, qu'ils ont bien déclaré la guerre dans les formes,
- Le rite fétial n'est que l'un des éléments d'une procédure plus complexe qui inclut une décision populaire (*iussum populi*),
- Le moyen habituellement admis pour un peuple de se faire pardonner une injustice commise par l'un de ses membres est de livrer celui-ci (*deditio*), pour calmer tant la colère divine que celle de la partie lésée ; si cette dernière refuse la *deditio*, la guerre qu'elle mènera alors ne sera alors pas juste, donc pas victorieuse (comme le montre l'échec initial de Rome),
- Humilier inutilement l'ennemi, c'est perdre son bon droit,
- Il semble que les dieux veuillent la victoire finale de Rome, tout succès de l'ennemi ne pouvant donc être qu'éphémère et illusoire ; ce qui ne dispense pas Rome de devoir tout faire pour se remettre en règle,
- Les considérations philosophiques, fondées sur l'humanité, telles que les développe Pontius, sont secondaires par rapport à l'impératif de la victoire romaine.

Les exemples que nous avons présentés dessinent à grands traits l'image d'une réalité complexe, dont les multiples facettes semblent cohabiter au I^{er} siècle avant J.-C., où écrivaient Tite-Live, Cicéron et César, trois des principales sources de notre travail, mais ont pu s'ajouter progressivement les unes aux autres. Si le *bellum iustum* doit ainsi tout d'abord avoir une juste cause, il reste une notion très largement formelle. La sanction du respect des formes est la victoire, où des événements surnaturels sont fortement présents : le droit et la religion (ou la magie) semblent ici étroitement mêlés. La guerre juste inclut la notion de proportionnalité des moyens utilisés par rapport à la menace, et de gradation de ceux-ci en fonction de la nature des ennemis. Mais même si Rome est tenue de se conformer aux exigences du *bellum iustum*, et s'enorgueillit de le faire plus que tout autre peuple, il n'empêche que les dieux semblent avoir pour elle un « plan » de conquête du monde, qui rend *a priori* « justes » toutes les guerres qu'elle mène.

Ces éléments de définition sont de nature très diverse : magique, religieuse, politique, témoins d'une évolution progressive dans le temps, depuis les temps archaïques jusqu'à l'époque classique. Cela illustre bien la formule d'Alexandre Grandazzi, pour qui la religion romaine est un «extraordinaire gisement fossile »¹⁰⁵, ou celle de Danielle Porte, selon laquelle « Rome ne fond pas, n'intègre pas, ne supprime jamais, elle *juxtapose* »¹⁰⁶. Nous étudierons successivement trois strates du *bellum iustum* : magique, religieuse, politique.

¹⁰⁵ Grandazzi (Alexandre). *La Fondation de Rome. Réflexions sur l'Histoire*. Paris, 1991, Hachette Pluriel, p. 267.

¹⁰⁶ Porte (Danielle). *Les donneurs de sacré – Le prêtre à Rome*. Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 8.

I. *BELLUM IUSTUM ET MAGIE*

Le rituel de déclaration de guerre tel que le décrivent Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Aulu-Gelle laisse apparaître des éléments de nature magique, sans doute d'origine très ancienne. La pensée magique se caractérise par le fait qu'elle se passe de toute intervention divine. Marcel Mauss a ainsi largement repris à son compte, tout en la nuanciant, la théorie de Frazer, pour qui « le rite magique agit directement, sans l'intermédiaire d'un agent spirituel » ; ce n'est que tardivement, « contaminé par la religion (qu'il) a emprunté à celle-ci des figures de dieux et de démons »¹⁰⁷. Mais alors, même « dans les cas où l'on suppose un intermédiaire, le rite magique agit sur lui comme sur les phénomènes : il force, contraint, tandis que la religion concilie »¹⁰⁸. On a pu, un moment, imaginer un « prédéisme » mettant ces phénomènes supranaturels sur le compte d'une force que le latiniste anglais H. J. Rose rapprochait du *mana* mélanésien¹⁰⁹, « force qui produit tout ce qui est au-delà du pouvoir ordinaire des hommes ». Mais cette théorie n'est aujourd'hui plus guère soutenue.

Une caractéristique essentielle de la pensée magique réside dans la soumission de son efficacité à la condition d'une adhésion collective sans faille : « des actes à l'efficacité desquels tout un groupe ne croit pas, ne sont pas magiques »¹¹⁰, et ce sont « (ces) sentiments et (cette) volition unanimes de tout un groupe (qui constituent) les forces collectives » propres à permettre à la magie « de franchir le gouffre qui sépare ses données de ses conclusions »¹¹¹. Les Romains ont poussé jusqu'à l'extrême la croyance en l'efficacité de leurs rites, puisque la racine même de *credo*, substantif de *fides*, clef de voûte de l'architecture juridico-religieuse de Rome, a une valeur proprement magique : **kred* signifie « la force magique », **kred-dhè*, « poser en

¹⁰⁷ Mauss (Marcel). *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 rééd. 2003, p. 4.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 5.

¹⁰⁹ Rose (Herbert Jennings) *Primitive Culture in Italy*. London, Methuen, 1926.

¹¹⁰ Mauss, *Op. Cit.*, p. 11.

¹¹¹ *Ibid.* p. 91.

quelqu'un le **kred* »¹¹². A Rome, la foi – et celle-ci porte essentiellement sur l'efficacité du rite - a un effet magique.

Marcel Mauss insiste en outre sur le caractère collectif de la magie, qui n'est pas le fait du seul magicien mais entraîne dans son mouvement toute une population qui y adhère activement : « le groupe tout entier se met en mouvement », « tout le corps social est animé d'un même mouvement, il n'y a plus d'individus, ils sont, pour ainsi dire, les pièces d'une même machine », « expression d'un état mental où la conscience de chacun est accaparée par un seul sentiment, une seule idée, hallucinante, celle du but commun. Tous les corps ont le même branle, tous les visages ont le même masque, toutes les voix ont le même cri »¹¹³. Un aspect tout à fait spectaculaire du rapport entre magie et croyance est le *furor* qui s'empare du guerrier romain lorsqu'il sait que le combat auquel il participe s'inscrit dans une guerre juste. Nous reviendrons ultérieurement plus en détail sur ce phénomène, mais nous pouvons d'ores et déjà indiquer que la *fides* (foi, confiance) mise par le légionnaire dans le caractère *iustum* du *bellum* entraîne chez lui un état de déchaînement de nature magique, puisqu'il se manifeste par l'accès à un courage et à une force hors du commun, voire à de véritables transformations physiques¹¹⁴ qui ne sont pas sans rappeler la lycanthropie : yeux qui lancent des flammes, visages déformés par la folie furieuse, bouches bavant de rage.

Les traces de magie dans le rituel de déclaration de guerre sont multiples. Il s'agit, tout d'abord, du lancer par le *pater patratus* d'un javelot trempé dans le sang, ou tiré du bois rouge d'un cornouiller, mais aussi des paroles que profère ce prêtre à l'encontre de l'ennemi. Le fétial lui-même semble une institution venue du fond des

¹¹² Benvéniste (Emile). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris, Editions de minuit, 1969, p. 172.

¹¹³ Mauss, *Op. Cit.*, p. 126.

¹¹⁴ T. L. VII, 33, 17.

âges, et marquée par la magie. Le résultat de la procédure solennelle de déclaration de guerre, enfin, ne laisse pas d'apparaître comme celui de la magie.

I. 1. LE LANCER D'UN JAVELOT ENSANGLANTE

Il semble que ce rite, qui clôt la longue procédure d'*indictio belli* en constitue l'élément le plus ancien, témoin d'une époque « préjuridique », de nature magique. Dans un célèbre article¹¹⁵, Jean Bayet a en effet mis en évidence le caractère « proprement magique » de ce geste par lequel le *pater patratus* lance en direction du territoire ennemi un javelot fait de cornouiller sanguin (bois dont la couleur rouge rappelle celle du sang) : « dans la formule que prononce le fétial au moment d'accomplir cette dernière formalité, pas un dieu n'est nommé, le mystérieux *Fas* lui-même n'y figure pas ; de piété seulement, ou de droit (*ius*), il n'est pas question. Quel contraste avec les formules précédentes ! Visiblement, l'acte est pur, absolu en soi. On ajouterait volontiers : abstrait du rituel compliqué auquel il se surajoute, et, selon toute vraisemblance, fort antérieur à lui. »¹¹⁶ Plus loin, Jean Bayet ajoute : « s'il est magique, il admet presque nécessairement le complexe d'un charme défensif et offensif : à la fois heureux pour les Romains et funeste à leurs adversaires. D'autre part, sa puissance peut être conçue soit comme "homéopathique", s'il détourne de Rome l'invasion et la destruction, soit comme "contagieuse", s'il transfère en territoire étranger les influences néfastes¹¹⁷ ».

Cet aspect archaïque, magique, du rite de déclaration de guerre peut être rapproché d'un aspect du rite de conclusion de la paix, dans lequel le *pater patratus* frappe un

¹¹⁵ Bayet, *Le rite du fétial...*, *Op. Cit.*, p. 9-43.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 22.

¹¹⁷ On peut se demander si le geste inverse (lancer un javelot de cornouiller sanguin sur son propre sol) ne contribue pas, par une magie symétrique, à renforcer celui-ci. C'est en effet ce que suggère l'anecdote narrée par Plutarque (*Plut. Rom. XX, 7-8*) : Romulus, pour éprouver sa force, aurait lancé du haut de l'Aventin un javelot de cornouiller sanguin qui, se fichant dans le sol, aurait pris racine, et aurait survécu jusqu'au temps de l'empereur Caligula. Sa vitalité était garante de celle de la Ville, et, s'il semblait dépérir, les passants s'entraidaient pour l'arroser.

porc avec un silex, appelant sur lui-même la vengeance de Jupiter au cas où le peuple romain viendrait à trahir l'engagement solennel qu'il contracte¹¹⁸. Polybe décrit pour sa part un rite très proche, au cours duquel le fétial jette au loin le silex en se maudissant lui-même au cas où Rome manquerait à sa parole¹¹⁹. Il s'agit toujours de rejeter magiquement sur un autre les conséquences d'un tel manquement.

Certains n'ont pas hésité à voir dans le silex utilisé par le « père patrat » pour occire le porc, au cours du rituel de conclusion de paix décrit par Tite-Live, ou jeté au loin, dans celui que nous a laissé Polybe, le lointain souvenir de l'âge de pierre¹²⁰. Cette pierre symbolise Jupiter, dieu de la foudre¹²¹, dont le fétial invoque la garantie sur le traité. Mais alors elle semble avoir trait, plutôt, au respect de la forme : c'est, en effet, par la foudre que Jupiter punit celui qui ne respecte pas les procédures, comme le roi Tullus Hostilius en fit l'amère expérience.¹²²

¹¹⁸ T. L. I, 24, 9. « Ces clauses, telles qu'elles ont été lues à haute voix, d'un bout à l'autre, d'après ces tablettes de cire sans mauvaise foi, et telles qu'en ce lieu et en ce jour elles ont été clairement comprises, le peuple romain ne sera jamais le premier à s'en écarter. S'il s'en écarte le premier par décision officielle et par mauvaise foi, alors ce jour-là toi, Jupiter, frappe le peuple romain comme moi je vais frapper ce porc en ce lieu et en ce jour, et que le coup soit d'autant plus violent que tu as plus de force et de puissance". A ces mots, il assomma un porc d'un coup de pierre ». *"Vt illa palam prima postrema ex illis tabulis ceraue recitata sunt sine dolo malo, utique ea hic hodie rectissime intellecta sunt, illis legibus populus Romanus prior non deficiet. Si prior defexit publico consilio dolo malo, tum tu illo die, Iuppiter, populum Romanum sic ferito ut ego hunc porcum hic hodie feriam ; tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque". Id ubi dixit, porcum saxo silice percussit.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

¹¹⁹ Pol. III, 25, 6-9. « Pour le premier traité, les Carthaginois jurèrent par leurs dieux nationaux, tandis que les Romains, conformément à une antique coutume, juraient par Jupiter Lapis et aussi, pour les traités suivants, par Arès et Enyalos. Le serment par Jupiter Lapis consiste en ceci : l'homme qui le prononce saisit une pierre dans sa main et, après avoir juré au nom de l'Etat, il déclare : "Si je tiens mon serment, puissé-je connaître la prospérité ; mais si, en intention ou en acte, je manque à ma parole, que tous les autres hommes vivent en sécurité dans leur patrie, sous leurs lois et avec leur bien, leurs sanctuaires et leurs tombes, et que moi seul je sois rejeté, comme je jette maintenant cette pierre". Cela dit, il lance la pierre au loin. » Τὸν δ' ὄρκον ὀμνύειν ἔδει τοιοῦτον, ἐπὶ μὲν τῶν πρώτων συνθηκῶν Καρχηδονίους μὲν τοὺς θεοὺς τοὺς πατέρας, Ῥωμαίους δὲ Δία λίθον κατὰ τι παλαιὸν ἔθος, ἐπὶ δὲ τούτων τὸν Ἄρηνα καὶ τὸν Ἐνυάλιον. ἔστι δὲ τὸ Δία λίθον τοιοῦτον· λαβὼν εἰς τὴν χεῖρα λίθον ὁ ποιούμενος τὰ ὄρκια περὶ τῶν συνθηκῶν, ἐπειδὴν ὁμολήσῃ δημοσίᾳ πίστει, λέγει τάδε· εὐορκοῦντι μὲν μοι εἴη τάγαθά· εἰ δ' ἄλλως διανοηθεῖν τι ἢ πράξαιμι, πάντων τῶν ἄλλων σφζομένων ἐν ταῖς ἰδίαις πατρίσιν, ἐν τοῖς ἰδίοις νόμοις, ἐπὶ τῶν ἰδίων βίων, ἱερῶν, τάφων, ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὄδε λίθος νῦν. « καὶ ταῦτ' εἰπὼν ρίπτει τὸν λίθον ἐκ τῆς χειρὸς. Trad. Roussel, Gallimard, 2003.

¹²⁰ Catalano, (Pierangelo). *Linee del sistema sovranazionale romano*. Turin, Univ. di Torino, Mem. dell'Ist. Giuridico, 1965, p. 170

¹²¹ Magdelain (André). *Essai sur les origines de la sponsio*. Paris, TEPAC, 1943, p. 30.

¹²² T. L. I, 31, 8. « Tullus découvrit, dit-on, certains sacrifices secrets en l'honneur de Jupiter Elicien et voulut les accomplir sans témoins ; mais il n'observa pas les rites dans les préparatifs ou dans la célébration du sacrifice ; aussi [...] dans sa colère Jupiter, irrité de cette faute contre la religion, le foudroya et le brûla, lui et son palais. » (*Tullus*) cum quaedam occulta sollemnia sacrificia Ioui Elicio facta inuevisset, operatum his sacris se abdidisse ; sed non rite initum aut curatum id sacrum esse [...] Ira Iouis sollicitati prava religione fulmine ictum cum domo conflagrasse.

Celui qui trahit son serment est considéré comme *sacer* : si c'est une personne, il peut être tué par n'importe qui et mis en morceaux (ainsi Mettius, dictateur d'Albe et allié de Rome, est-il écartelé pour avoir violé le traité : « que du moins ton supplice apprenne aux hommes à tenir pour sacrés les engagements que tu as violés : hier c'est ton âme que tu partageais entre Fidènes et Rome, aujourd'hui c'est le tour de ton corps d'être déchiré et mis en pièces »¹²³) ; si c'est un Etat, ses troupes sont frappées de *torpor* ou de *pauor*, et dès lors vouées à la défaite. La pierre symbolise, dans le plus lointain inconscient de l'humanité, la présence de « dieu caché dans la matière », ainsi que « ces régions frontalières du psychisme qui débouchent dans le secret de la matière de l'univers »¹²⁴.

I. 2. LES PAROLES QUI LIENT LE DIEU

Le rite magique repose en second lieu sur un très rigoureux formalisme oral¹²⁵, et en cela il ne se distingue plus totalement de la religion, puisque « nous trouvons dans la magie à peu près toutes les formes de rites oraux que nous connaissons dans la religion : serments, vœux, souhaits, prières, hymnes, interjections, simples formules »¹²⁶, le terme générique approprié étant « incantations »¹²⁷. Les longs et récurrents *carmina* évoqués par Tite-Live tout au long des rituels d'*indictio belli*¹²⁸ et de conclusion des *foedera*¹²⁹ relèvent à l'évidence de l'incantation magico-religieuse. Leur lointaine origine magique plutôt que religieuse se devine dans le caractère peu

¹²³ T. L. I, 28, 9. *At tu tuo supplicio doce humanum genus ea sancta credere quae a te uiolata sunt. Vt igitur paulo ante animum inter Fidenatem Romanemque rem ancipitem gessisti, ita iam corpus passim distrahendum dabis.*

¹²⁴ Jung (Carl-Gustav). *Les racines de la conscience*. Paris, Livre de poche, 1971, p. 212-213.

¹²⁵ Mauss, *Op. Cit.*, p. 51

¹²⁶ *Ibid.* p. 47.

¹²⁷ *Ibid.* Versnel (H. S.). Les imprécations et le droit, *RHDFE* 1987, p. 5-22.

¹²⁸ T. L. I, 32, 8.

¹²⁹ T. L. I, 24, 6.

compréhensible des formules prononcées, que Tite-Live renonce à reproduire¹³⁰, car c'est le propre de la parole magique d'être « indistincte »¹³¹. Celles-ci, fréquemment accompagnées de gestes, « doivent être répétées une certaine quantité de fois, ces nombres n'(étant) pas quelconques, (mais) ceux qu'on appelle les nombres magiques ou les nombres sacrés : 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 20 »¹³². On ne sera pas ici sans penser aux cinq réclames rituelles prononcées par le « père patrat » en arrivant à la frontière, en la franchissant, devant le premier homme rencontré, en pénétrant dans la ville, enfin sur le forum¹³³.

I. 2. 1. *Ius*

Le caractère magique de la parole est directement lié à la conception la plus antique du *ius*, qui nous intéresse ici en ce que le rituel de déclaration de guerre appartient au *ius fetiale*. Nous commencerons par rechercher les lumières fondamentales de l'étymologie, mais nous heurterons à un exercice particulièrement difficile¹³⁴. Georges Dumézil¹³⁵ s'y est « attelé » et a rencontré « de nombreux problèmes », face à « des formes surprenantes », voire « franchement hors série »¹³⁶. Il trouve tout d'abord un avestique *yaoz-da-*, qui peut prendre trois sens : « rendre mystiquement complète, parfaite, une chose invisible, une entité, un état mythique » ; « consacrer, mettre rituellement un instrument de culte dans l'état nécessaire à son utilisation religieuse, rendre rituellement correct » ; enfin, « remettre rituellement en état, purifier ce qui a d'abord été souillé ». Le point commun entre ces trois sens est d'impliquer un « agent

¹³⁰ T. L. I, 24, 6.

¹³¹ Mauss, *Ibid.*, p. 15.

¹³² *Ibid.* p. 51.

¹³³ T. L. I, 32, 8.

¹³⁴ Nous avons pris le parti de privilégier les étymologies proposées par Dumézil et Benvéniste, qui nous sont apparues plus « fécondes » pour notre démonstration que d'autres, telles que celles présentées par N. Rampazzo (*Iustitia e bellum, prospettive storiografiche sulla guerra nella repubblica romana*, Naples, Jovene editore, 2012, p. 3-6) : « *Iao* », cri de douleur du plaidant arrivant devant le juge ; « *Ioue* », invocation de Jupiter ; « *Iungere* »...

¹³⁵ Dumézil (Georges). *Idées romaines*, Paris, NRF Gallimard, 1969, p. 31-45.

¹³⁶ *ibid.* p. 31.

de sanctification (c'est-à-dire) en général un prêtre ». L'indo-iranien **yaus* offre pour sa part deux valeurs : « état optimum ou maximum (du point de vue mystique ou rituel, ou du point de vue physique, matériel) à atteindre à partir d'un état donné » ; « état normal (des mêmes points de vue) à restaurer à partir d'un état impur ou malade » (dégradation, souillure...). Le propre du latin *ius* est de se développer « sur un tout autre plan, celui des rapports sociaux », mais la parenté avec le sens indo-iranien (centré sur la notion d'expansion maximale qu'il est rituellement possible d'atteindre ou de restaurer) est « immédiatement sensible »¹³⁷. Le *ius* est l'aire d'action ou de prétention maxima pour un individu ou un groupe, le *ius* des uns se heurte aux *iura* des autres, qui le limitent. L'ensemble des *iura* concernant un type de rapports constitue un *ius* : *ius civile*, *ius gentium*.

Emile Benvéniste¹³⁸ donne à la racine indo-iranienne **yaus* la valeur de « à faire », mais aussi « à dire », qu'il compare avec le védique *yoh*, « souhait de prospérité, bonheur, santé » (non pas comme jouissance, mais comme état de plénitude contre laquelle l'infortune n'a pas de prise), et l'avestique *yaos*, « purification », fait de « rendre conforme aux prescriptions, mettre dans l'état requis par le culte », et le mot indo-européen **yous*, « l'état de régularité, de normalité qui est requis par des règles rituelles ».

Ces différents sens tracent quant à la très profonde étymologie de *ius* quelques grandes lignes que nous pouvons essayer de résumer ainsi : « état optimum à atteindre ou à restaurer, dans le domaine des rapports humains, par purification rituelle pouvant comporter l'entremise d'un prêtre, et conférant une plénitude de force ne laissant pas de place à l'infortune ». André Magdelain s'est pour sa part livré à une tentative de synthèse des différentes approches étymologiques en proposant

¹³⁷ *ibid.* p. 41.

¹³⁸ Benvéniste, *Op. Cit.*, t. 2, p. 111-118.

comme sens le plus primitif de *ius* celui de « prospérité pour celui qui respecte la formule de son serment »¹³⁹.

Une spécificité de la notion latine de *ius*, c'est que le *ius* est « l'empire de la parole », « ce n'est pas le faire, mais toujours le prononcer qui est constitutif du droit »¹⁴⁰. Cela n'a rien d'étonnant : « la parole, à Rome, est une affaire sérieuse ; à l'origine elle est sacrée, elle engage l'ordre du monde [...], elle est "performative" en ce sens qu'elle est par elle-même une action, qu'elle possède une efficacité et produit une situation nouvelle »¹⁴¹. *Ius* est en liaison constante avec *dicere* (cf. *iu-dex*). Le *ius* latin, c'est « l'expression du droit », le droit archaïque « est un langage »¹⁴². Cette notion se superpose, sans l'annihiler, à celle précédemment évoquée d'état optimum à atteindre, de « devoir être ». Par le *ius*, ce qui doit être est parce qu'ayant été dit. L'homme est lié par sa parole. « La parole, reflet d'un droit préexistant et d'une vérité admise, peut être alors créatrice de droit »¹⁴³.

Mais l'homme n'est pas seul en cause. Jupiter, dieu témoin et garant du serment, et son avatar *Dius Fidius*, le sont aussi. On touche ici aux confins du droit, de la religion et de la magie. *Iuro* est le verbe du substantif *ius*, or *iuro-are* signifie « s'engager de façon solennelle sous l'invocation d'un dieu »¹⁴⁴. Le langage du *ius* le plus primitif est doué d'une efficacité sur les dieux¹⁴⁵. Usant par prédilection, comme le droit sacré, de l'impératif et de la première personne de l'indicatif, il crée ce qui doit être et, quand le fétial avant de conclure un traité, prend Jupiter à témoin, c'est pour l'enchaîner par sa parole. Le *ius* archaïque est prière, d'ailleurs « le serment est lui-même une prière

¹³⁹ Magdelain (André). *Jus archaïque*. MEFRA, 1986, p. 306.

¹⁴⁰ Benvéniste, *Op. Cit.*, t. 2, p. 114.

¹⁴¹ Pernot (Laurent). *La rhétorique dans l'antiquité*. Paris, Le livre de poche, 2000, p. 117-118. Cf. aussi : Ruelle (Annette). Sacrifice, énonciation et actes de langage en droit romain archaïque (« agone ? », *lege agere, cum populo agere*). RIDA XLIX, 2002, p. 203-239.

¹⁴² Magdelain, *Jus archaïque*, *Op. Cit.*, p. 296. Versnel (H. S.). *Op. Cit.*

¹⁴³ Turcan (Isabelle). « Dire » et « faire » dans le vocabulaire des institutions indo-européennes. *Revue d'Etudes indo-européennes*, Janv. 1982, p. 3-21.

¹⁴⁴ Benvéniste, *Op. Cit.*, t. 2, p. 112.

¹⁴⁵ Mauss, *Op. Cit.*, p. 5 : « Après avoir été dieu, l'homme a peuplé le monde de dieux. Ces dieux il ne les contraint plus, mais il se les attache par l'adoration, c'est à dire par le sacrifice et la prière ».

»¹⁴⁶. La formule du serment et celle de la prière portent le même nom de *carmen* ¹⁴⁷. « Ce mode n'emprunte pas sa force à la grâce divine, c'est le contraire qui se produit : grâce à l'impératif, l'orant exerce une contrainte sur la divinité »¹⁴⁸. Par la formule du *carmen*, l'orant se lie et lie le dieu qu'il prend à témoin, il fait advenir, vis-à-vis de l'autre partie, le rapport censé correspondre à un état antérieur et normal, optimal. Bien plus, « les dieux (indo-européens primitifs) ne sont que parole »¹⁴⁹, ils sont liés, actionnés, mais aussi d'une certaine manière aussi *créés* par la parole¹⁵⁰. Les dieux romains plus que tous les autres, eux qui, « en l'absence durable d'une théologie et d'une mythologie autonomes », ont vu leur existence dépendre au premier chef de la prière qui les invoquait¹⁵¹.

Le caractère antérieurement optimal du rapport recréé par le *ius* est évidemment impossible à prouver. Reste la formule, le *carmen*, qui fait foi. Ainsi peut-on dire que paradoxalement le *ius* est purement formaliste, en ce qu'il est ce qui a été dit selon les formes prescrites (il est donc incompatible avec la notion de fond), et unilatéral, en ce qu'il est ce qui a été dit par l'une des parties selon les formes (il ne prend donc pas *a priori* en considération l'autre partie). Le *ius* est ce que l'une des parties a dit, et que le dieu a entendu. On a vu que la confiance dans le rite conférait à ce dernier une efficacité magique, aussi le caractère mécanique du processus ainsi décrit ne saurait-il nous étonner.

I. 2. 2. *Iustum*

¹⁴⁶ Magdelain, *Jus archaïque, Op. Cit.*, p. 311.

¹⁴⁷ T. L. I, 32, 8.

¹⁴⁸ Magdelain, *Jus archaïque, Op. Cit.*, p. 302.

¹⁴⁹ I. Turcan, « Dire » et « Faire »..., *Op. Cit.*

¹⁵⁰ Deremetz (Alain). La prière en représentation à Rome. *RHR*, 1994, p. 157 : « la prière était avant tout un moyen d'inventer les puissances religieuses et de les inventer telles qu'elles puissent l'entendre et accéder aux demandes qu'elle formule ».

¹⁵¹ *Ibid.* Cf. aussi Grimal (Pierre). *Le dieu Janus et les Origines de Rome*. Paris, Berg International, 1944 rééd. 1999, p. 13 : « Nous savons aujourd'hui qu'il existe des modes de pensée religieuse dans lesquelles rites et divinités ne sont pas distincts. Le rite y revêt une valeur absolue ; c'est lui qui crée le dieu, et celui-ci ne possède, à la rigueur, de divinité, que dans la mesure où le rite possède d'efficace ».

Si *iuro* est le verbe correspondant au *ius*, l'adjectif en est *iustus*. Si *ius* signifie « ce qui est, parce que prononcé dans les formes prescrites », alors est *iustus* ce qui a été prononcé selon les formes prescrites. La « justice » romaine archaïque n'a rien à voir avec notre notion toute morale, elle s'apparente plutôt à la « justesse » dans le prononcé du *carmen*, justesse qui lui donne la *vis carminum*¹⁵². Un *bellum iustum* est donc, *a priori*, une guerre déclarée selon les rites prescrits, c'est une pure question de forme. Le fond n'a, à la limite, aucune importance : la perfection des formes peut rendre « juste » n'importe quelle prétention. On mesure la responsabilité de celui qui prononce les formules. La sanction de la légèreté dans l'accomplissement du rite est, on l'a vu, la fulmination dont fut victime le roi Tullus Hostilius, et Tite-Live donne d'autres exemples de punition divine. Ainsi brutalement la *gens Potitia*, collectivement coupable de légèreté dans l'exercice du culte d'Hercule, qui lui était confié, fut-elle en une année frappée d'extinction¹⁵³, tandis que le censeur Appius Claudius fut frappé d'aveuglement pour avoir divulgué les formules sacrées du droit à la plèbe¹⁵⁴.

Le *pater patratus* prête serment à Jupiter et au *fas*¹⁵⁵. Le serment consiste, lui aussi, dans un *carmen*, mais Tite-Live semble vouloir faire la distinction entre la prière qui fonde le *ius*, qu'il appelle explicitement « *carmen*¹⁵⁶ », et « l'enchaînement de mots » - *concupere verba* - prédéterminé du *ius iurandum*¹⁵⁷. Mais il s'agit en fait d'une périphrase pour *carmen*, car le *carmen* est un enchaînement de mots. Celui qui prête serment est le « père patrat ». Il jure que sa réclamation est « juste » et « pie », c'est-à-dire en fait qu'il a respecté le *ius* et le *fas*, qui sont des règles de forme. Ce dont le *pater patratus* prend Jupiter à témoin, ce qu'il jure sur sa propre tête, c'est qu'il a

¹⁵² Magdelain, *Jus archaïque, Op. Cit.*

¹⁵³ T. L. IX, 29.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ T. L. I, 32, 6.

¹⁵⁶ T. L. I, 32, 8.

¹⁵⁷ *Ibid.*

scrupuleusement respecté les formes de la procédure. Il n'est pas, à notre sens, question de légitimité de fond. C'est ici, encore une fois, affaire de « justesse », non de « justice ».

Dire que le *bellum iustum* est une notion qui relève du *ius fetiale*, c'est dire que ses formules présentent un caractère magique, censé faire advenir le droit de Rome, sous le regard et la garantie de dieux que ces formules contribuent magiquement à faire exister et à rendre favorables à la Ville. Tel est le rôle des prêtres fétiaux.

I. 2. 3. *Sacramentum*

« Si je manque à ce qui est juste et saint en réclamant qu'on me remette, à moi, ces hommes et ces objets comme propriété du peuple romain, ne permets pas que je retrouve jamais ma patrie ». Par cette incantation, le *pater patratus* appelle sur lui la sanction divine au cas où il manquerait à sa parole. Ce faisant, il fait de lui un homme potentiellement *sacer*, c'est-à-dire retranché des membres de la cité, et voué à la mort. On retrouve ici une notion fondamentale du *ius*.

I. 2. 3. 1. *Sacramentum* et sacralité

Le *ius* primitif reposait en effet sur la notion de serment. Il convient ici encore de fonder notre réflexion sur des bases étymologiques et sémantiques solides car la fausse évidence des termes courants peut conduire à des erreurs d'interprétation. De la notion de *ius*, on fait tout d'abord découler celle de *iurare*, qui est « le fait de prononcer la formule consacrée »¹⁵⁸. La partie qui souhaite s'engager le fait en répétant une formule (*iusiurandum*, « la formule à formuler »), que prononce avant

¹⁵⁸ Benvéniste, *Op. Cit.*, t. 2. p. 118.

elle un initiateur, qui doit *praeire verbis*, « énoncer le texte ». Jurer, c'est prononcer, en la répétant, la formule qui engage.

Cette formule, pour faire effet, pour engager irrévocablement celui qui l'a prononcée, comporte un serment, *sacramentum*, qui place l'engagement sous le regard des dieux, en particulier celui de Jupiter, garant des serments. Le *sacramentum* est « le fait de se consacrer aux dieux, d'appeler sur soi leur vengeance si on transgresse sa parole »¹⁵⁹. Le terme est constitué à partir de *sacer*, qui désigne l'état de celui qui a commis une faute inexpiable contre le droit sacré, ce qui est notamment le cas du non respect du serment. Ainsi défini, le *sacramentum* paraît très étroitement lié au *sacrificium* : on peut en déduire que tout serment archaïque comprenait un sacrifice. Une faute inexpiable est une faute commise volontairement, ou bien une faute commise involontairement mais que son auteur a refusé, ou négligé, d'expier par un sacrifice (*piaculum*).¹⁶⁰ L'*homo sacer* est mis hors des lois humaines et sacrées, n'importe qui peut le tuer, la foule peut le lyncher, son cadavre est ensuite dépecé, découpé en morceaux¹⁶¹. Car la souillure est contagieuse. Il faut donc sacrifier aux dieux celui qui, par un acte impie, a pu provoquer leur colère, et, comme dans un sacrifice, le dépeçage de la victime a pour but de leur consacrer son *anima*¹⁶².

Une variante de la sanction de l'*homo sacer* est l'abandon noxal. Lorsqu'une personne sous puissance paternelle commettait une faute d'une exceptionnelle gravité¹⁶³ le *pater* disposait d'une alternative : soit châtier lui-même le coupable, en vertu de son *patrium ius*, et en apporter la preuve à la partie offensée, en lui livrant la dépouille de celui qu'il avait puni de mort¹⁶⁴ ; soit livrer le coupable à la famille de la victime

¹⁵⁹ *ibid.*

¹⁶⁰ Magdelain, *Essai sur les origines...*, *Op. Cit.*, p. 131.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 140.

¹⁶² *Ibid.* p. 49.

¹⁶³ De Visscher (Fernand). *Le régime romain de la noxalité. De la vengeance collective à la responsabilité individuelle*. Ed. A. De Visscher, Bruxelles, 1947, p. 181-184.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 170-174.

(*deditio*) pour qu'elle le punisse elle-même (abandon noxal)¹⁶⁵. Par son acte *impius* le coupable risquait de souiller toute une communauté (sa famille, sa cité) : l'être impur était livré à sa victime, qui pouvait elle-même le massacrer et le découper en morceaux. La finalité de cette procédure est toujours de rétablir la *pax deorum* en éliminant radicalement et en sacrifiant celui qui l'a troublée par son crime impie et inexpiable.

Le serment est donc « la clef de voûte du droit sacré primitif »¹⁶⁶. Il fonde un droit sacrosaint, *sacrosanctum*, c'est-à-dire sanctionné par la sacralité. Il porte en lui-même sa propre sanction : le parjure devient automatiquement *sacer*. Il concerne tous les actes juridiques, tant privés que publics. Ainsi la *sponsio* comporte un *sacramentum*, tandis que les premières lois de la République ont été des *leges sacratae*, reposant sur un serment collectif des citoyens (loi créant la République et loi sur l'inviolabilité des tribuns de la plèbe)¹⁶⁷.

I. 2. 3. 2. *Sacramentum* et ordalie

Dans la procédure de droit civil archaïque, le rite a par lui-même un effet véritablement créateur ; c'est lui qui réalise le droit, « il faut donner à cette proposition son sens le plus rigoureux »¹⁶⁸. En posant sa baguette sur la chose, qu'il saisit, et en prononçant la formule rituelle, le plaideur fait naître son propre droit sur la chose. C'est un acte totalement unilatéral, qui fait fi de toute notion de justice au fond, de tout état juridique antérieur, et qui se passe de juge. « A défaut d'une organisation sociale suffisamment forte pour avoir conscience de son devoir, les forces mystérieuses, les forces divines, qui agissent incessamment sur les hommes,

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶⁶ Magdelain, *Essai sur les origines...*, *Op. Cit.*, p. 209.

¹⁶⁷ T. L. II, 1, 9.

¹⁶⁸ Noailles (Pierre). *Jus et Fas*. Paris, Belles Lettres, 1948, p. 64.

offrent leur recours pour établir la justice à ceux qui croient profondément à leur efficacité. Et le rite permet de les atteindre. »¹⁶⁹ Si le rite est par lui-même créateur de droit, et *s'il n'est pas besoin de juge*, qui va trancher entre deux droits contradictoires ainsi affirmés, donc créés ? Puisque on est dans le domaine du droit sacré, le seul arbitre concevable est le dieu commun aux deux parties¹⁷⁰. Seule l'ordalie, quelque forme qu'elle prenne, permet de dire qui a la faveur des dieux, donc qui est dans son droit. Face à deux serments contradictoires, c'est l'ordalie, souvent par le feu¹⁷¹ (mais non systématiquement)¹⁷², qui tranche : les parties connaissent l'épreuve du feu, celle qui ne la supporte pas est réputée parjure et la crémation peut être menée à son terme. Dans le domaine des relations internationales, l'ordalie, c'est la victoire. Le *pater patratus* romain est en présence de celui d'un autre peuple. Tous deux, ils affirment rituellement – gestes et paroles – leur droit sur des biens, leur bon droit. Tous deux ils créent rituellement leur propre droit, en l'absence de juge. Tous deux ils invoquent Jupiter, garant de la parole donnée, et Quirinus, le dieu de la prospérité grâce à la paix vigilante et armée profitable aux deux parties : peut-être va-t-on parvenir à un accord ? On le peut, auquel cas chacun rentre chez soi et les choses en restent là¹⁷³. Mais si l'on n'y parvient pas, c'est Jupiter qui tranchera, dans une ordalie suprême, en donnant la victoire à l'une des deux parties. Le grand absent de la procédure, celui qui n'est pas cité mais qui reste omniprésent, c'est Mars, troisième élément de la triade pré-capitoline. On voit bien qu'en définitive, entre les carences de Quirinus qui n'a pas su amener les parties à un accord profitable à tous – « gagnant-gagnant », comme dit la langue du management moderne – et Jupiter, qui

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 65 sur le caractère magique de la confiance dans l'efficacité du rite.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 88.

¹⁷¹ Gagé (Jean). *Vivicomburium*. Ordalies ou supplices par le feu dans la Rome primitive, *RHDFE*, 1964, p. 543.

¹⁷² Gignoux (Philippe). Une ordalie par les lances en Iran, *RHR*, 1983. p.158 : Les formes d'ordalie sont en réalité, dans les sociétés indo-européennes primitives, innombrables : épreuves du feu, de la noyade, d'un liquide bouillant ou même d'un métal fondu versé sur la poitrine ; on notera tout particulièrement « une ordalie par la lance qu'on devait lancer trois fois en direction de (l'autre partie) » qui n'est pas sans évoquer le rituel fétial de lancer du javelot.

¹⁷³ T. L. II, 58, 3 : « *compositis rebus* ».

a tout vu, c'est lui, en creux, « commun à tous »¹⁷⁴, qui conduira l'explication définitive.

I. 3. PRETRES OU MAGICIENS ?

Si l'origine des fétiaux, les prêtres qui doivent déclarer la guerre pour la rendre juste, reste « obscure »¹⁷⁵, on est unanime à reconnaître qu'elle « remonte aux plus vieux temps »¹⁷⁶, comme c'est le cas pour toutes les sodalités – et ils en sont une. Rappelons que certains ont voulu voir dans le silex utilisé par le « père patrat », au cours du rituel de conclusion de paix, un rite remontant à l'âge de pierre¹⁷⁷. Sans aller aussi loin, il est clair que les rituels fétiaux témoignent d'une époque où la magie dominait encore la question juridique : « puissance contagieuse » du javelot de cornouiller sanguin censé « transférer en territoire étranger les influences néfastes »¹⁷⁸, magie guerrière « rythmant le *furor* militaire selon une technique de gestes et de cris »¹⁷⁹. Il est également manifeste qu'ils prennent leurs racines dans les origines les plus lointaines de la Cité, liés qu'ils sont à l'organisation gentilice et tribale des tout premiers temps, comme le prouve leur fonctionnement « ternaire »¹⁸⁰, qui témoigne

¹⁷⁴ T. L. VIII, 11, 7 ; 23, 8 ; 31, 5

¹⁷⁵ Saulnier (Christiane). Le rôle des prêtres fétiaux et l'application du *ius fetiale* à Rome. *RHDFE*, 1980, p. 177.

¹⁷⁶ Dumézil (Georges). *La religion romaine archaïque*. Paris, Payot, 1974, p. 579.

¹⁷⁷ Catalano, *Op. Cit.*, p. 184 : « Les *fetiales* étaient certainement très antiques : le fait que la conclusion des traités soit accompagnée du sacrifice d'un porc abattu avec un silex, n'autorise certainement pas à penser que l'institution remontait à l'âge de pierre ; mais il est possible de penser que, quand les fétiaux se virent attribuer le rôle de conclure les traités, il subsistait certains sacrifices qui continuaient à être accomplis avec un rituel remontant à une phase de la civilisation dans laquelle le métal n'avait pas encore complètement supplanté la pierre ».

¹⁷⁸ Bayet, *Le rite du fécial...*, *Op. Cit.*, p. 22.

¹⁷⁹ Gagé (Jean). Coup de dé du roi de Veiès ou tessères des *legati* romains ? *REL*, 35, 1957, p. 41.

¹⁸⁰ Ménager (Léon-Robert). Les collègues sacerdotaux, les tribus et la formation primordiale de Rome. *MEFRA*, 88, 1976, p. 463 : « A trois exceptions près, les commissions de *legati* attestées depuis 493 jusqu'en 195 étaient toutes composées de trois membres »

de l'organisation primitive de Rome, autour de trois tribus¹⁸¹. Les fétiaux ont donc sans doute une origine immémoriale, qui fait remonter leur existence aux tout débuts de l'*Vrbs*, et très probablement bien en-deçà.

I. 3. 1. La création des fétiaux

L'origine des fétiaux remonte dès avant la fondation de Rome. De fait, « nos sources sont unanimes pour affirmer que le rite (ou le sacerdoce) avait été emprunté à un autre peuple : aux Equicoles d'après Tite-Live¹⁸² et la plupart des auteurs consultés par Denys¹⁸³, aux Ardéates d'après Gellius ou encore aux Falisques (Serv. *Aen.* VII, 695)¹⁸⁴. Une inscription¹⁸⁵ trouvée sur les flancs du Palatin à l'époque de Napoléon III¹⁸⁶ semble renforcer la thèse de l'origine équicole : « il y est dit que Ferter Resius, roi des Equicoles, avait institué le *ius fetiale* »¹⁸⁷. [...] Cette inscription est en fait considérée comme d'époque claudienne¹⁸⁸, et ne serait donc qu'une « création tardive (venant) compléter les déductions des II^e et I^{er} siècles av. J.-C. »¹⁸⁹. Elle témoigne de la vulgate qui avait cours au début de l'Empire. Les sources indiquent la présence de collèges de fétiaux chez les Latins¹⁹⁰, les Samnites¹⁹¹, les Eques¹⁹² ; Rome envoie les

¹⁸¹ *Ibid.* p. 467 : « toutes les corporations religieuses (primitives) se sont formées sur une base trinomique qui nous est présentée comme résultant de la nécessité de donner à chaque tribu un prêtre dans la sodalité commune ».

¹⁸² T. L. I, 32, 5.

¹⁸³ D. H. II, 72, 2.

¹⁸⁴ Saulnier, *Le rôle des prêtres fétiaux...*, *Op. Cit.*, p. 75.

¹⁸⁵
FERTERRESIVS
REXAEQUICOLVS
ISPREIMVS
IVSFETIALEPARAVIT
INDEPR
DISCIPLEINAMEXCEPIT

¹⁸⁶ *Corpus des Inscriptions Latines.* 6, 1302.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Delpiroux, *Essai d'un état de la question...*, *Op. Cit.*, p. 121.

¹⁸⁹ Saulnier, *Le rôle des prêtres fétiaux...*, *Op. Cit.*, p. 76.

¹⁹⁰ T. L. I, 32, 11.

siens aux Herniques¹⁹³, aux Falisques¹⁹⁴, aux Tiburtes¹⁹⁵, aux Véiens¹⁹⁶. Les fétiaux étant supposés « ajuster leur action¹⁹⁷ » avec ceux de l'autre peuple, l'intervention des fétiaux romains impliquerait *a priori* la présence chez ce dernier d'un collègue similaire. Cette liste (certainement non exhaustive) dépasse le cadre d'une origine strictement indo-européenne, pour s'étendre à « la *koiné* étrusco-italique¹⁹⁸ ». On pourrait même supposer que la pratique s'est étendue par contagion aux cités grecques du Sud de l'Italie, alors que les fétiaux sont inconnus en Grèce¹⁹⁹ : en 328, Rome envoie ses fétiaux réclamer auprès de Palaepolis²⁰⁰. C'est possible, mais le caractère éminemment unilatéral du droit fétial, censé attirer sur Rome la faveur divine dans ses relations avec les autres peuples, ne rend pas cette hypothèse nécessaire. Ainsi les fétiaux partent-ils, après Zama, conclure la paix avec Carthage, qui ignore leur institution²⁰¹, comme les « Hermundules » évoqués par Aulu-Gelle – un peuple germanique (sans doute les Hermondures)²⁰².

Nous passerons rapidement sur la question longuement débattue du roi qui aurait institué les fétiaux, la trouvant de peu d'intérêt, compte tenu du caractère largement mythique et symbolique des sept monarques que la tradition attribue à Rome.

¹⁹¹ T. L. VII, 39, 11.

¹⁹² T. L. I, 32, 5 : si les Equicoles sont des Eques, ce que semble supposer Félix Gaffiot : « **Aequicoli, -culani**, et **-culi, orum // -culus**, a, um, des Eques ».

¹⁹³ T. L. VII, 6.

¹⁹⁴ T. L. X, 45.

¹⁹⁵ T. L. VII, 9.

¹⁹⁶ T. L. IV, 30 ; 58.

¹⁹⁷ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 579.

¹⁹⁸ Catalano, *Op. Cit.*, p. 184.

¹⁹⁹ D. H. II, 72 : « la magistrature des fétiaux est étrangère à la Grèce ».

²⁰⁰ T. L. VIII, 22, 8 : « (Palaepolis) multiplia les actes hostiles à l'égard des Romains qui habitaient les territoires de Campanie et de Falerne. Aussi, sous le consulat de L. Cornelius Lentulus et le second consulat de Q. Publilius Philo, envoya-t-on les fétiaux pour demander satisfaction ; sur le rapport d'une hautaine réponse tenue par les Grecs, nation plus énergique par la langue que par les actes, le peuple, sur décision du Sénat, décida de faire la guerre contre les palaepolitains. » (*Palaepolis multa hostilia aduersus Romanos agrum Campanum Falernumque incolentes fecit. Igitur L. Cornelio Lentulo Q. Publilio Philone iterum consilibus, fetialibus Palaepolim ad res rependas missis, cum relatum esset a Graecis, gente lingua magis strenua quam factis, ferox responsum, ex auctoritate patrum populus Palaepolitanis bellum fieri iussit.* Trad. R. Bloch et Ch. Guittard, CUF, 1987.

²⁰¹ Le droit fétial s'applique sans considération ni de l'existence d'un traité avec l'autre peuple, ni même de la reconnaissance de ce droit par ce peuple ; il est totalement unilatéral, ce qui est logique puisqu'il procède exclusivement de la relation verticale entre Rome et Jupiter. Voir à ce sujet Catalano, *Op. Cit.*, notamment p. 29.

²⁰² Gell. 16, 4, 1.

Claudine Auliard en a fait un tableau de synthèse²⁰³ que nous nous bornons à reproduire ici :

Règne de...	Sources	Création	Fonction
Numa	Dyon. 2, 72, 1 Plut., <i>Num.</i> , XII, 4	Collège et <i>ius fetiale</i> Sacerdoce	Toutes les fonctions (guerre et paix). Veiller sur la paix.
Tullus Hostilius	Cic. <i>Rep.</i> 2, 17, 31 T. L. I, 24, 4-9	Rite fécial Rite fécial	Forme juridique de déclarat. de guerre. Garantie juridique et religieuse traité
Ancus Marcius	T. L. I, 32, 5-14	Rite fécial	Déclaration rituelle de la guerre (<i>res repetitio</i>)

Ce tableau met en évidence la rareté des sources concernant l'origine des fétiaux (quatre auteurs en tout). Toutes rattachent la création des fétiaux aux rois latins, ce qui peut traduire d'une part la grande ancienneté de leur institution, d'autre part sa nature proprement italique, indo-européenne. Pour Denys d'Halicarnasse et Plutarque, c'est à Numa que revient l'institution de ce collège, hommage à la

²⁰³ Auliard (Claudine). Les Fétiaux, un collège religieux au service du droit sacré international ou de la politique extérieure romaine ? *Mélanges Pierre Lévêque*, 1992, p. 2.

réputation de piété de ce roi²⁰⁴ (« deux épithètes définissent Numa : pieux et pacifique²⁰⁵ »). Il incarne la première fonction de la trilogie dumézilienne, sous son aspect varunéen²⁰⁶, c'est-à-dire la garantie des lois par un dieu omniscient qui punit ceux qui les enfreignent. Il s'agit alors de faire en sorte que désormais Rome n'« engage les hostilités (que) pour des motifs parfaitement conformes à la piété » (Denys). Cicéron relie pour sa part l'institution des fétiaux au règne de Tullus Hostilius, à l'occasion de la déclaration de guerre à Albe. Tite-Live évoque pour la première fois leur rôle au cours de ce règne (mais uniquement pour le rituel de conclusion de la paix), sans que cela signifie forcément que Tullus les ait lui-même créés. Le texte laisse même supposer qu'ils existaient auparavant, le roi se bornant à mettre en œuvre une institution plus ancienne²⁰⁷, probablement numaique²⁰⁸. Tullus est le roi guerrier, l'incarnation de la deuxième fonction indo-européenne, il symbolise l'autre face du droit fétial, qui est la manière de déclarer et de conclure pieusement la guerre. Tite-Live, enfin, fait remonter à Ancus Marcius la première déclaration de guerre en la forme solennelle. « La personnalité de (ce roi) ne se laisse pas réduire à une simple incarnation de la troisième fonction »²⁰⁹, elle est plutôt « un composé des vertus des trois rois précédents ». C'est dès lors probablement (à l'insu de Tite-Live !) le « rattachement » le plus judicieux, puisque le droit fétial se situe à la charnière de la souveraineté, de la piété et de la guerre.

I. 3. 2. Sodalité ou collège ?

Qu'est-ce, pour commencer, qu'une sodalité ? A côté des collèges de prêtres, les sodalités (de *sodalis*, « compagnon ») constituaient des groupes de prêtres chargés de

²⁰⁴ Plut. *Num.* XII, 4.

²⁰⁵ Martin (Paul). *L'idée de royauté à Rome*. Clermont-Ferrand, ADOSA, 1982, Tome 1, p. 239.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ T. L. I, 24, 4 : « dans la circonstance, voici comment on procéda, dit-on ; c'est le plus ancien traité dont on ait souvenance » : cette formule n'empêche pas Numa d'avoir pu créer les fétiaux pour conclure la paix, même si leur première intervention s'est déroulée sous Tullus.

²⁰⁸ T. L. I, 32, 5 : « mais comme Numa avait réglé les pratiques religieuses de la paix... ».

²⁰⁹ Martin, *L'idée de royauté...*, *Op. Cit.*, p. 254.

tâches cultuelles bien délimitées, « dont les techniques spéciales ne pouvaient disparaître sans que toute la communauté en souffrît »²¹⁰. D'origine le plus souvent immémoriale, elles ont été pieusement conservées par Rome jusqu'à la fin de l'empire (la cérémonie des luperques est « christianisée » en 494 de notre ère)²¹¹, même si le sens de leurs rites était depuis bien longtemps devenu obscur.

I. 3. 2. 1. Les luperques

Leur origine est « pleine d'obscurité »²¹², car ils auraient été institués, selon les Romains eux-mêmes, « avant la civilisation et les lois »²¹³. Une fois par an, le 15 février, vêtus de peaux de chèvre, le visage maculé de sang de bouc, les luperques (de *lupus*) entament, en riant, une course autour du Palatin, frappant de lanières de cuir les passants – et notamment les femmes – qu'ils rencontrent. Rites de fécondité (leur nom atteste souvenir de la louve maternelle), de protection contre les morts (dont les esprits pourraient revenir sous la forme de loups), de purification (le fouet chasse les influences mauvaises), les lupercales témoignent ainsi des plus antiques croyances romaines, qui remontent à une époque où des communautés de pasteurs et de chasseurs vivaient dans des villages sur le mont Palatin. On est ici clairement dans le contexte de la magie.

I. 3. 2. 2. Les saliens

²¹⁰ Bayet (Jean). *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Paris, Payot, 1999, p. 105.

²¹¹ *Ibid.* p. 81.

²¹² *Ibid.* p. 79.

²¹³ Cic. *Caes.* 26

Autre « rituel témoin »²¹⁴ des âges les plus primitifs de la Cité, celui des saliens. Prêtres danseurs (leur nom vient de *saltare*), ceux-ci ouvrent (le 19 mars) et ferment (le 19 octobre) par leurs danses la saison de la guerre : « autrement, mais avec le même effet que Janus ils assurent un passage, soit de la paix à la guerre, soit de la guerre à la paix »²¹⁵. Il s'agit certainement d'une survivance des anciens rites magiques de guerre que l'on retrouve parmi les tribus primitives. La sodalité comprend deux « équipes » de douze prêtres chacune, l'une dédiée à Mars, dieu de la guerre, l'autre à Quirinus, dieu de « la paix armée »²¹⁶ qui permet la prospérité : en alternant leurs danses, chacune préparait le retour de l'autre.

I. 3. 2. 3. Les arvaies

Il s'agit d'un groupe de douze prêtres chargés de promouvoir rituellement la fertilité céréalière des champs, ou *arua*. Leurs cérémonies, qui se déroulent au mois de mai, comportent divers rituels propres à favoriser la fécondité de la terre. Ils nous sont assez bien connus et ont pu être décrits en détail²¹⁷. On se trouve avec eux encore dans un contexte magique.

Les sodalités conservent donc le souvenir de rites magiques immémoriaux qui tous ont trait à la survie de Rome dans le temps : fécondité, éloignement des influences néfastes, abondance de la récolte, nécessité de vaincre les ennemis avant de reprendre les travaux agrestes dans une vigilance armée. Il nous reste à étudier l'une

²¹⁴ Bayet, *Histoire politique...*, *Op. Cit.*, p. 87.

²¹⁵ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 286.

²¹⁶ Magdelain (André). Quirinus et le droit. *MEFRA*, 1984, p. 195-237.

²¹⁷ Bayet, *Histoire politique...*, *Op. Cit.*, p. 83-86. Turcan (Robert). *Rome et ses dieux*. Paris, Hachette, 1998, p. 110-112.

d'elles, la dernière dans l'ordre protocolaire (en tout cas à la fin de la République)²¹⁸ : les fétiaux.

I. 3. 2. 4. Les fétiaux constituent-ils une sodalité ?

Georges Dumézil remarque que « la sodalité des vingt *fetiales* (est) parfois appelée *collegium* »²¹⁹, et les auteurs semblent généralement hésitants. De quels éléments disposons-nous pour les classer dans l'une ou l'autre catégorie ? Les fétiaux seraient au nombre de vingt²²⁰, nombre étonnant : d'abord la plupart des collèges et sodalités ont pour effectif un multiple de trois, survivance semble-t-il des trois tribus primitives²²¹, ensuite un effectif de douze est caractéristique des sodalités, enfin les fétiaux interviennent le plus souvent par équipes de trois²²². Certains n'hésitent pas à classer les fétiaux parmi les collègues. Le maintien de leur mode de recrutement par cooptation – et ce même après la loi *Domitia* de 104-103 – permettrait toutefois de les classer parmi les sodalités, tout comme la très grande antiquité de leur origine. Nous pensons pour notre part que le caractère clairement magique du rituel fétial place ces prêtres parmi les sodalités.

I. 3. 3. La fonction des fétiaux : ancrer l'action extérieure de Rome dans le *fas*

Quittons maintenant le sol instable des supputations pour aborder celui, plus solide, de connaissances mieux établies. Et puisqu'il s'agit de terrain stable, l'étymologie du terme « fétial » constitue un sujet d'à propos. Il se rattache en effet à l'antique racine

²¹⁸ Elle est toujours citée en dernier : par Denys (II, 72), par Tacite (III, 64)... Et on a pu noter qu'Auguste ne se vante pas, dans son testament, de les avoir rétablis, contrairement aux Arvales (Liou-Gille (Bernadette). *Une lecture religieuse de Tite-Live I. Cultes, rites, croyances de la Rome achaique*, Paris, Klincksieck, 1998, p. 299). On peut y voir le déclin de leur importance à l'époque tardorépublicaine.

²¹⁹ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 579.

²²⁰ R. Turcan, *Rome...*, *Op. Cit.*, p. 89. Dumézil *Ibid.*, p. 579.

²²¹ Ménager, *Les collègues...*, *Op. Cit.*, p. 455-543.

²²² *Ibid.* p. 463.

indo-européenne *dhè- « poser »²²³, qui pour Dumézil est aussi celle de *fas*. Le « vieux substantif *feti- [...] signifie “fondement” »²²⁴. Il dérive de *dhātu*, « base », « fondement », « assise », « fondation », « acte de donner une base ». Dès que Rome sort de son *ager*, pour pénétrer en terrain étranger, le pacte initial conclu avec les dieux lors de son inauguration, et régulièrement renouvelé par les *signa* et les *sacra*, n'est plus valable. Il faut « refonder » religieusement l'action extérieure de Rome, l'ancrer dans le socle inébranlable du *fas*. Les fétiaux « donnent une base religieuse à tout acte international »²²⁵. Le rôle principal, sinon exclusif, du droit fétial et des prêtres fétiaux est de garantir que l'action extérieure de Rome soit *fas*. A ce titre, il en garantit aussi le succès, puisque les dieux seront mécaniquement du côté de Rome. Mais qu'est-ce que ce *fas* ?

I. 3. 3. 1. Fétiaux et *fas*

Le *Fas*, que les traducteurs rendent souvent (« improprement », selon Georges Dumézil) par « droit divin », « droit sacré », « justice divine » - on trouve aussi « religion » - est une notion fondamentale de la mentalité romaine. Emile Benvéniste est en désaccord avec Dumézil sur son étymologie. Pour le premier²²⁶ « les anciens n'ont jamais séparé *fas* de *fari*, *for “ parler ” [...]. Cette racine *for a la même origine *bhà- que le grec *phèmè*, “ parole ”. *Fas* [...] est le neutre de *fatum* “ le destin ” [...] ». Il est proche de nombreux termes de même racine comme *facundus* « disert, qui a la parole facile », *fabula* « conversation, pièce dialoguée, fable, légende », *fama* « renommée », *famosus* « renommé » et son contraire *infamis* « qui n'a pas bonne renommée », *infans* « l'enfant en bas âge, celui qui ne parle pas », etc... « *For (comme *bhà-) indique la manifestation d'une parole divine ; toujours parce qu'elle est

²²³ Dumézil, *Idées romaines*, Op. Cit., p. 61.

²²⁴ Dumézil, *La religion romaine...*, Op. Cit., p. 580.

²²⁵ Dumézil, *Idées romaines*, Op. Cit., p. 68.

²²⁶ Benvéniste, *Op. Cit.*, t. 2, p. 133 à 142.

impersonnelle, parce qu'elle exprime quelque chose de confus, de mystérieux, comme est mystérieuse dans la bouche d'un enfant la venue de ses premières paroles [...]. C'est pourquoi aussi le *fatum* est une énonciation qui n'a pas de source personnelle, qui n'est pas rapportée à un homme et qui tire de cette origine supra-humaine quelque chose de mystérieux, de fatal, de décisif ».

Georges Dumézil a contesté cette étymologie. « Mon sentiment est que *fas* n'appartient pas à la racine de *fari* (*bhà) dont les anciens l'ont rapprochée, mais à celle de *facio* (*dhè) dans son sens premier, « poser », et je suis enclin à voir, entre *fas* (*dhes-) et *ius*, un rapport comparable à celui qu'on entrevoit en védique entre deux concepts de l'Ordre du monde, *dhaman* et *rta* : *fas* serait l'assise mystique, invisible, sans laquelle le *ius* n'est pas possible, qui soutient toutes les conduites et relations visibles définies par le *ius* »²²⁷. L'intérêt de cette deuxième approche est de faire concorder l'origine de *fas* et celle de *fetialis*²²⁸.

Ces deux étymologies sont incompatibles. Cela ne gêne toutefois pas la compréhension profonde de la notion, dès lors que, dans l'une comme dans l'autre, le *fas* est un « donné », un « dit par une voix impersonnelle », pour Benvéniste, un « posé dans le monde invisible », pour Dumézil. Selon ce dernier, « *fas* n'est pas matière à analyse, à casuistique comme *ius* et ne se détaille pas comme lui : il est ou il n'est pas, *fas est, fas non est*. Un temps ou un lieu sont *fasti* ou *nefasti* suivant qu'ils donnent ou ne donnent pas à l'action humaine non-religieuse cette assise mystique qui est sa principale sécurité »²²⁹.

²²⁷ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 144.

²²⁸ Dumézil, *Idées romaines*, *Op. Cit.*, p. 61 à 78 et *infra*

²²⁹ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 145.

La notion de *fas* manifeste la solidarité « des dieux et des hommes, [...] censés appartenir à la même cité »²³⁰. On n'est au premier abord pas dans le domaine de la magie, à laquelle est consacrée cette partie, mais dans celui de la religion. Mais la notion de *fas* ne paraît pas incompatible avec la description que Mauss donne du monde de la magie : « C'est un milieu, un monde séparé et cependant ajouté à l'autre. On pourrait dire encore, pour mieux exprimer comment le monde de la magie se superpose à l'autre sans s'en détacher, que tout s'y passe comme s'il était construit sur une quatrième dimension de l'espace [...]. Cette notion fonde cette idée nécessaire d'une sphère superposée à la réalité, où se passent les rites, où le magicien pénètre, qu'animent les esprits, que sillonnent les effluves magiques. D'autre part, elle légitime les pouvoirs du magicien, elle justifie la légitimité des actes formels, la vertu créatrice des mots, les connexions sympathiques [...]. Elle explique enfin la présence des esprits et leur intervention, puisqu'elle fait concevoir toute force magique comme spirituelle »²³¹.

Le *fas*, en tant qu' « "assise mystique", dans le monde invisible, de toutes les conduites humaines » (Dumézil), est l'allié de ceux qui s'y conforment. Inversement, les actes qui ne tiennent pas compte de lui (par exemple ceux qui sont entrepris les jours « néfastes ») sont vouées à l'échec : « le classement des jours est fait dans deux cadres, *dies festi* et *profesti*, *dies fasti* et *nefasti*, où sont respectivement mises en oeuvre les notions de *feriae* et de *fas*. [...] Les *dies fasti* sont ceux qui donnent à l'action profane de l'homme une base mystique, *fas*, qui lui assure des chances de bien se faire ; les *dies nefasti* sont ceux qui ne lui donnent pas une telle base »²³². Comment s'étonner, dès lors, que l'un des grands enjeux du système politico-religieux romain

²³⁰ R. Turcan, *Rome...*, *Op. Cit.*, p. 14. et Scheid (John). Le prêtre, in *L'Homme Romain*. Paris, Seuil, 1992, p. 87.

²³¹ Mauss, *Op. Cit.*, p. 111.

²³² Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 552.

soit de fonder chacune de ses actions, intérieures et extérieures, aussi profondément que possible dans le roc du *fas* ?

I. 3. 3. 2. *Fas* et *ius*

Fas est en effet souvent associé à *ius*²³³, auquel on a coutume de l'opposer (loi divine/loi humaine). Ils sont pourtant complémentaires, solidaires, dès lors que le *ius*, comme toute production humaine, doit, pour être efficace, s'ancrer dans le *fas*. L'opposition n'est, en outre, possible que « lorsque *ius* a un sens purement laïque, mais ce sens (laïque) n'est pas primitif »²³⁴ : le *ius* est à l'origine, rappelons-le, d'essence magico-religieuse. Il a, à ce titre, pignon sur la rue du *fas*. Le même dieu, Jupiter, les régit tous deux. A l'époque royale, le roi-prêtre incarne la consubstantialité du droit humain et de son fondement divin. Dieu de la première fonction indo-européenne, celle qui a trait au pouvoir et à l'autorité, Jupiter est, pour sa part, d'abord « Dieu souverain, [...] sa majesté se trouvant encore accrue (à l'époque républicaine) du fait qu'il est, par la disparition de son confrère terrestre, le seul *rex* réel de Rome, le seul survivant d'un temps et d'une idéologie révolus »²³⁵. Il est « le surveillant du droit et, plus généralement, de l'exactitude dans les engagements entre mortels »²³⁶. Roi-prêtre, dieu-roi, deux notions témoins de l'étroite imbrication du *fas* et du *ius*.

Les prêtres sont chargés de faire le lien, le « pont », entre le *fas*, qui, régissant dans le monde invisible, se manifeste dans le monde visible, et le *ius*, qui, régissant le monde visible, prend sa source dans le monde invisible. C'est ce que traduit le nom du plus important de leurs collègues, celui des pontifes, des *ponti-fices*, des « faiseurs de pont ».

²³³ T. L. VII, 6, 11 ; VIII, 5, 8 ; X, 1 ; XXXIX, 13 ; XLV, 33, 2.

²³⁴ Magdelain, *Essai sur les origines...*, *Op. Cit.*, p. 158.

²³⁵ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 200-201 ; cf. aussi T. L. III, 39, 4.

²³⁶ Dumézil, *Idées romaines*, *Op. Cit.*, p. 155.

Pontifes, décemvirs, haruspices, les prêtres sont les interprètes des manifestations spontanées du *fas* ; augures, ils en sollicitent et traduisent l'expression. Le droit romain, c'est en fait le *ius* et le *fas*, le premier s'enracine dans le second, le second aide, par sa manifestation, le premier à se révéler.

II. 1. 3. 3. Fétiaux et *bellum pium*

Le terme *bellum pium* est moins présent dans les sources que celui de *bellum iustum*²³⁷. Il fait toujours références à des guerres conduites par les Romains avec l'approbation des dieux²³⁸. Serait-on alors parvenu à une incontestable notion de fond ? La *pietas* invoquée par le *pater patratus, iuste pieque legatus*, qui vient *iuste et pie exposcere*, aurait-elle trait, sinon à la justice objective de la cause, du moins à la sincérité d'un sentiment envers les dieux ? C'est possible, du moins si l'on en croit Georges Dumézil, pour qui « *piare*, (c'est) réparer la violation d'un devoir naturel »²³⁹. Reconnaisant que le mot, « promis à un brillant avenir, a eu d'humbles débuts », il y voit un lien – « quoique peu marqué » - entre *ius* (dont il serait plus proche que *fas*) et morale naturelle. Bernardo Albanese n'est pas loin de cette position quand il considère que la *pietas* à laquelle se réfère le fétial s'apparente à la « *giustizia in senso moderno* »²⁴⁰.

Mais l'on aurait tort de se réjouir trop tôt, car le sens archaïque de *pius/pietas* n'a que peu à voir avec notre conception moderne de la justice, et beaucoup plus avec – on y revient – la sempiternelle obsession romaine pour la forme. Pour Albanese, celle-ci

²³⁷ Cic. *Inv.* II, 23, 70 ; *Rep.* 2, 31 ; T.L. III, 25, 3 ; XXXIII, 29, 8-9 ; XLII, 47, 8 ; Suet. *Galb.* 10 ; Flor. *Ep.* I, 84).

²³⁸ Sordi (Marta). « *Bellum iustum ac pium* », in Sordi (Marta) Dir., *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Milan, Vita e pensiero, 2002, p. 3.

²³⁹ Dumézil. 1974. p. 145. « Rome fait un *bellum pium et iustum* quand il est dûment établi que l'adversaire a violé et qu'elle-même a respecté l'esprit comme la lettre du droit. *Iustus* peut recouvrir des ruses, voire des pièges, au moins de l'habileté ; *pius* est simple ».

²⁴⁰ Albanese (Bernardo). *Res repetere et bellum indicere nel rito feziale* (T. L. 1, 32, 5-14). *Annali del Seminario Giuridico dell'Univ. di Palermo XLVI*, 2000, p. 20.

est bien l'essence originelle du terme *pietas*, qui aurait surtout « un valore di corrispondanza a riti corretamente realizzati »²⁴¹, « connessa alla rigorosa osservanza dei riti prescritti »²⁴². C'est en cela qu'elle s'apparente, pour Dumézil, plutôt à *ius* – dont nous avons mis en évidence le caractère extrêmement formaliste – qu'à *fas*. Hellegouarc'h estime pour sa part que « l'expression *pium bellum* désigne une guerre déclarée selon les règles, en conformité avec le droit, en sorte que *pius* apparaît comme un équivalent de *iustus*²⁴³ ». *Pium* serait-il une simple redondance de *iustum* ? Quel serait alors l'intérêt d'avoir deux notions ?

Il apparaît en fait que la première apporte un important complément à la seconde. Ernout et Meillet²⁴⁴ en dessinent l'éclairante évolution : *pio*, *-are* signifierait « purifier », « expier », « rendre propice », « honorer suivant le rite » ; le rite religieux permet d'atteindre un état moral (la pureté) et ainsi d'obtenir la faveur des dieux. Le *piaculum* désigne le sacrifice expiatoire ou propiatoire, puis « la victime offerte en sacrifice » : on retrouve là les mêmes notions (rite religieux, maintien ou rétablissement d'un état de pureté, faveur divine). On a donc un concept nettement lié à la notion d'un sacrifice que n'implique nullement le *ius*, sacrifice dont le respect formel place le sacrifiant dans un état moral particulier : la *pietas*²⁴⁵. Celle-ci prendra progressivement une valeur de « sentiment du devoir », puis, à l'époque impériale le sens de « pitié ». On a affaire à un concept dès le départ empreint de subjectivité et qui ensuite évolue très nettement dans ce sens.

Le *bellum pium* est donc celui qui a été déclaré selon les rites religieux prescrits – il implique notamment l'existence d'un sacrifice, qui place le sacrifiant (donc Rome) dans un état de pureté propre à rendre Jupiter propice. Le caractère « pie » d'une

²⁴¹ *Ibid.* p.19.

²⁴² *Ibid.* p.20.

²⁴³ Hellegouarc'h (Joseph). *Pius Aeneas* : une *retractatio*. Hommages à Henri le Bonniec, REL 1988, p. 268.

²⁴⁴ Ernout (A.) et Meillet (A.). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. 4^e éd. Klincksieck. Paris. 1979. p. 511.

²⁴⁵ Scheid (John). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris, Aubier, 2005, p. 44-57.

guerre porte en germe une évolution future vers les concepts de devoir naturel, de justice, de pitié. La notion de « rigoureuse conformité à une exigence donnée²⁴⁶ » que renferme la *pietas* porte aussi bien sur le rite que sur la morale, et c'est en cela que « le terme du vocabulaire moral (qui) touche le plus à la *pietas* doit être la *fides* ²⁴⁷ ». Ce caractère moral de la *pietas* et son étroite relation avec la *fides* sont parfaitement illustrés par le consul Q. Marcius qui, haranguant ses troupes avant leur départ pour la Macédoine, insiste sur l'extrême immoralité de Persée :

« Il commença par rappeler le meurtre perpétré par Persée contre son frère et médité contre son père ; il y ajouta les méfaits commis par lui quand il fut monté sur trône par des moyens criminels, les empoisonnements, les meurtres, l'attentat infâme dont Eumène avait failli être victime, les injustices commises envers le peuple romain et le pillage des villes alliées au mépris des traités ; combien tous ces actes étaient haïs également des dieux, Persée s'en rendrait compte en voyant l'issue de ses entreprises : les dieux favorisaient en effet la *pietas* et la *fides*, qui avaient permis au peuple romain de s'élever si haut ». ²⁴⁸

L'immoralité de Persée souligne fortement la *pietas* et la *fides* des Romains, qui donneront certainement la victoire finale à ces derniers, sans qu'il soit possible de distinguer avec certitude si l'ordalie sera décidée par cette question de fond ou bien simplement par le scrupuleux respect des formes de déclaration de guerre. Car *pietas* et *fides* sont d'abord et restent des questions de forme.

I. 3. 3. 4. Rome, les fétiaux et l'*axis mundi*

²⁴⁶ Hellegouarc'h, *Pius Aeneas...*, *Op. Cit.*, p. 268.

²⁴⁷ *Ibid.* p. 270.

²⁴⁸ T. L. XLIV, 1, 10-11. *Orsus a parricidio Persei perpetrato in fratrem, cogitato in parentem, adiecit post scelere partum regnum ueneficia, caedes, latrocinio nefando petitum Eumenen, iniurias in populum Romanum, direptiones sociarum urbium contra foedus; ea omnia quam diis quoque inuisa essent, sensurum in exitu rerum suarum: fauere enim pietati fideique deos, per quae populus Romanus ad tantum fastigii uenerit.*

Pourquoi les Romains consacraient-ils un rituel aussi complexe à leurs interventions extérieures ? On peut en fait se demander si celles-ci ne faisaient pas courir à la Cité un danger particulier, qu'il fallait conjurer par des pratiques magiques. Une tradition italique place au centre de la cité nouvellement créée une fosse circulaire, appelée *mundus*²⁴⁹, donnant accès au monde souterrain²⁵⁰. Cette fosse existe à Rome, sous le nom de *mundus Cereris* ; elle est mentionnée par Varron, cité par Macrobe²⁵¹ : « lorsque le *mundus* est ouvert, c'est pour ainsi dire la porte des tristes divinités infernales qui est ouverte ». Les anciens Romains ne paraissaient pas s'en être fait une représentation totalement cohérente²⁵², puisqu'un passage de Festus le présente en ces termes :

« Caton, dans ses Commentaires sur le droit civil, explique ainsi ce nom : le *mundus* doit son nom au *mundus* (voûte du ciel) qui est au-dessus de nous ; en effet, comme j'ai pu l'apprendre de ceux qui y sont entrés, il a une forme semblable à celle de l'autre *mundus*. Quant à sa partie inférieure, qui est pour ainsi dire consacrée aux dieux Manes, nos ancêtres ont décidé qu'elle devait rester fermée en tout temps, sauf aux jours indiqués ci-dessus. Ces jours-là²⁵³, ils les ont considérés comme *religiosi*. »²⁵⁴

Ils sont notamment « soustraits à toute activité militaire ».²⁵⁵

²⁴⁹ Grimal (Pierre). *Les villes romaines*. Paris, Que Sais-je ?, 9^e éd. 2001, p.19.

²⁵⁰ Magdelain (André). Le *pomerium* archaïque et le *mundus*. *REL* 54, 1976, p. 99-100 : c'est en fait l'un des sens du mot *mundus*, qui désigne aussi bien le dépôt de fondation « à jamais fermé » - monument appelé à Rome *Roma quadrata*, situé sur le Palatin - constitué lors de la fondation d'une ville, le lieu de sacrifice aux dieux infernaux, la voûte céleste et... la parure féminine.

²⁵¹ Macrobe, *Sat.* I, 16, 18. *Mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi inua patet*. Trad. G. Dumézil.

²⁵² Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 356.

²⁵³ Le Bonniec (Henri). Aspects religieux de la guerre à Rome. *In Problèmes de la guerre à Rome*. Paris, Mouton, 1969, p. 108 : les 24 août, 5 octobre, 8 novembre.

²⁵⁴ Festus XI : *Cato in commentariis juris civilis* : « *Mundo nomen impositum est ab eo mundo, qui supra nos est : forma enim ejus est, ut ex his qui intravere cognoscere potuit adsimilis illae : ejus inferiorem partem veluti consecratam dis Manibus clausam omni tempore, nisi his diebus qui supra scripti sunt, majores c ensuerunt habendam, quos dies etiam religiosos judicaverunt* ». Trad. G. Dumézil.

²⁵⁵ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 356.

Le *mundus* reproduirait donc sous terre la configuration céleste, communiquerait ainsi tant avec le monde d'en-haut qu'avec celui d'en-bas, et ressemblerait donc fort à un point de passage de cet *Axis Mundi* évoqué par Mircea Eliade, « point de rencontre entre le Ciel, la Terre et l'Enfer »²⁵⁶, centre mythique autour duquel toutes les civilisations primitives ont voulu s'établir, mais qu'il faut toujours commencer par fonder au milieu du « chaos de l'homogénéité et de la relativité de l'espace profane »²⁵⁷.

Georges Dumézil a apporté à cette réflexion sur le centre et la relation verticale aux dieux et aux Manes – qui semble commune à toute humanité archaïque - un éclairage propre aux Indo-européens. Il a constaté que les Indiens des temps védiques, ne disposant pas de sanctuaires bâtis, officiaient autour de trois feux, formant « l'ossature d'un terrain consacré »²⁵⁸. L'un, qui est « l'origine et le support de tout » et à partir duquel sont allumés les deux autres feux, représente le sacrifiant lui-même, en ce monde, et « comme tel il est rond ». Le second, placé sur le même axe, est appelé « feu des offrandes », c'est le feu de « l'autre monde », du ciel, et, comme tel, il est orienté selon les quatre points cardinaux, donc carré ; c'est près de lui que se tient, au côté du sacrifiant, le prêtre (*brahman*), qui reste passif. Le troisième feu, enfin, latéral par rapport aux deux autres, monte la garde au sud, côté d'où sont redoutées les attaques des mauvais esprits. Il est, pour une raison mal perçue, semi-circulaire.

Un parallèle entre ces trois feux et la Ville est tentant. En tant que « vaste demeure unitaire », Rome « a d'une part son foyer et d'autre part, dispersés et de plus en plus nombreux, les autels de ses lieux de culte ». Le foyer, c'est l'*aedes Vestae*, l'*ignis Vestae*, la maison, ronde, notons-le, où brûle en permanence le feu primordial qui garantit l'enracinement de Rome dans sa terre et sa permanence dans l'histoire. « Il ne doit

²⁵⁶ Eliade (Mircea). *Le mythe de l'Eternel Retour*, Paris, Folio Essais, 1969, p. 24.

²⁵⁷ Eliade (Mircea). *Le Sacré et le Profane*, Paris, Folio Essais, 1957, p. 26.

²⁵⁸ Dumézil, *La religion romaine*, Op. Cit., p. 319 sq.

jamais s'éteindre et, si cet accident survient, il ne peut être rallumé à partir d'un autre foyer, mais seulement par un feu nouveau, obtenu à l'aide d'un moulin à feu »²⁵⁹. Ronde, la maison des Vestales n'a jamais été inaugurée, elle n'est donc pas un temple, le sénat ne peut y tenir séance. En revanche, devant les temples quadrangulaires des autres divinités brûlent des feux allumés à l'*ignis Vestae*, feux de sacrifices destinés à transmettre des offrandes à leurs destinataires sacrés. Le troisième feu aurait eu pour avatar romain le temple de Vulcain²⁶⁰.

La tradition littéraire qui s'est développée autour du thème de la *Roma quadrata* constitue, dans sa diversité et ses apparentes incohérences, une sorte de synthèse de tout ce qui précède. Le thème est mentionné par de nombreuses sources antiques, où il présente une telle « polysémie »²⁶¹ qu'il est difficile de s'en faire une idée précise, à tel point que nombre d'auteurs modernes ont cru pouvoir conclure à son caractère « artificiel »²⁶² de « mythe évanescent »²⁶³. De récentes tentatives de reconstitution ont néanmoins permis de mieux cerner la cohérence des différentes conceptions de la *Roma quadrata*.

Certains auteurs ont tout d'abord présenté la *R. Q.* comme le lieu sacré, sur le Palatin, d'où Romulus a pris les auspices avant de fonder Rome²⁶⁴. « *Roma est quadrata* parce que définie comme ville en vertu d'une auspication primordiale reposant sur le principe de la quadripartition »²⁶⁵. L'espace palatin dans lequel Romulus a pris les auspices primordiaux serait donc désigné comme « carré » en raison du caractère « quadripartite » du rite de prise des auspices. Par extension, l'expression désignera le Palatin dans son ensemble²⁶⁶, la Rome intra-pomérial²⁶⁷, voire l'*Vrbs* tout entière²⁶⁸.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *id.* p. 326.

²⁶¹ Grandazzi (Alexandre). *La Roma quadrata, mythe ou réalité ? MEFRA*, 1993, p. 512.

²⁶² *Ibid.* p. 494. L'auteur utilise aussi plusieurs fois le terme de « forgerie ».

²⁶³ *Ibid.* p. 517.

²⁶⁴ Plut. *Rom.* IX, 4.

²⁶⁵ Grandazzi, *La Roma quadrata...*, *Op. Cit.*, p. 519.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 502.

²⁶⁷ D. H. II, 65 : « la Rome dite carrée, celle que Romulus entourait d'un rempart ».

C'est donc la conception la plus large, centrée sur les rites d'auspication, donc sur le Ciel et sur Jupiter, désormais protecteur de Rome.

Le rite de fondation d'une ville – et tel fut bien le cas pour Rome²⁶⁹ - comporte, on l'a dit, le creusement d'une fosse où sont enfouies des offrandes de fondation. Une conception restreinte de la notion de *Roma quadrata* l'identifie à cette fosse, située sur le Palatin et dont la plupart des sources disent qu'elle était carrée²⁷⁰. Elle a été parfois confondue avec le *mundus Cereris*, « porte des Enfers »²⁷¹, ainsi par Plutarque²⁷² qui la décrit en outre comme « circulaire » et la place près du *comitium*, sur le forum. Ce glissement est intéressant parce que, en rattachant aussi la notion de *Roma quadrata* aux forces chtoniennes²⁷³, il dessine cet axe vertical qui relie, en traversant Rome, le Ciel et les Enfers, la plaçant solidement à la confluence des deux grandes forces qui la protègent et la font croître, l'**augus* d'un Jupiter qui lui a promis la domination du monde, et cette souterraine *Fortuna* qui la nourrit et la féconde (ces deux notions seront étudiées ultérieurement).

La ville primitive est donc totalement « autocentrée » : avant d'échanger avec le monde qui l'entoure, elle a besoin de communiquer avec le monde mythique d'en-haut et celui d'en-bas, et, d'une certaine manière, ne se risque aux mouvements horizontaux que quand elle est assurée d'une totale stabilité verticale. Pour cela, il lui faut avoir la certitude que le lieu où elle a été fondée est sacré et consacré, rupture qualitative dans un espace homogène et dangereusement relatif. Le discours de Camille, s'opposant à l'abandon de Rome au profit de Véies, montre combien, une

²⁶⁸ Grandazzi, *La Roma quadrata...*, *Op. Cit.*, p. 507. Références dans Varron, Verrius Flaccus, Ennius.

²⁶⁹ Plut. *Rom.* XI, 2.

²⁷⁰ Mastrocinque (Attilio). *Roma quadrata*. *MEFRA*, 1998, p. 681 et 684, citant Verrius Flaccus, source de Festus 310 L.

²⁷¹ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 356.

²⁷² Plut. *Rom.* XI, 1-2.

²⁷³ Mastrocinque, *Roma quadrata*, *Op. Cit.*, p. 697 : « Pertanto sono molti gli elementi che inducono a valorizzare soprattutto gli aspetti ctonii di Roma quadrata ; essi erano destinati a rendere propizie le divinità della terra e dell'Oltretomba prima della fondazione della città ».

fois encore, les Romains se sont montrés fondamentalistes dans leur relation à des traditions qui ne leur appartiennent pas en propre²⁷⁴ :

« C'est la patrie qu'il s'agissait de maintenir dans ses fondements. [...] Après la victoire des Gaulois et l'occupation totale de la ville, il restait pourtant le Capitole et la citadelle que des Romains, avec leurs dieux, occupaient, habitaient, et après la victoire romaine et la libération de la Ville, la citadelle et le Capitole eux-mêmes seraient abandonnés ? [...] Mais certes, même si nous n'avions pas des institutions religieuses datant de la fondation de la Ville et transmises de main en main, l'intervention des dieux a été si évidente de nos jours en faveur des intérêts de Rome, que toute indifférence religieuse me semble interdite à l'homme. [...] Nous avons une ville fondée d'après les auspices et les augures ; pas un coin en elle qui ne soit plein de notre culte et de nos dieux ; nos sacrifices solennels y ont leur emplacement non moins fixes que leur date. [...] Tous ces objets sacrés, on veut les abandonner en un lieu sans caractère sacré, eux qui sont de l'âge de notre ville, certains mêmes antérieurs à ses origines ? ». ²⁷⁵

Si notre propos concernant la fondation de Rome s'est très largement fondé sur les textes, et si un siècle d'hypercritique a pu faire douter des récits de fondation de la Ville, il est intéressant de savoir que ceux-ci ont été fortement corroborés par les plus récentes découvertes de l'archéologie. « Entre les deux localisations, comme entre les deux chronologies, celles de l'archéologie d'un côté, celles de la tradition de l'autre, la correspondance est, plus que surprenante, étonnante, hallucinante, même, et pour

²⁷⁴ Grandazzi, *Op. Cit.*, p. 264 : ils paraissent propres à toute l'Italie centrale.

²⁷⁵ T. L. V, 51, 2-52, 7. Trad. Bayet (Jean) et Baillet (Gaston), CUF, 1969 : « *Quippe ut in sua sede maneret patria [...]. Et cum uictoribus Gallis capta tota urbe Capitolium tamen atque arcem dique et homines Romani tenuerint, uictoribus Romanis reciperata urbe arx quoque et Capitolium deseretur ? [...]. Equidem si nobis cum urbe simul positae traditaeque per manus religiones nullae essent, tamen tam euidentis numen hac tempestate rebus adfuit Romanis ut omnem neglegentiam diuini cultus exemptam hominibus putem. [...]. Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollempnibus non dies magis statim quam loca sunt in quibus fiant. [...]. Haec omnia in profano deseri placet sacra, aequalia urbi, quaedam uetustiora origine urbis ? »*

ainsi dire presque choquante !²⁷⁶ » Au huitième siècle av. J. C., une ville a bel et bien été fondée sur le Palatin, des « levées de terre », des murs, des fossés récemment mis au jour nous amenant inmanquablement à nous poser « la question du *pomerium* ». Ces traces attestent bien de l'existence, dès cette époque, « d'une communauté assez consciente d'elle-même pour vouloir établir entre son territoire et le monde extérieur une limite, sinon infranchissable, du moins clairement perceptible²⁷⁷ ». La préhistoire de Rome était caractérisée par l'existence d'une pluralité de villages dispersés sur les collines, qui ont se sont peu à peu regroupés par synécisme. Vers 730 av. J.-C., le Palatin est soudain devenu « le centre de rayonnement d'une monade qui, avant d'entrer en expansion, aura d'abord été le lieu d'une formidable concentration de densité²⁷⁸ ». On ne saurait mieux résumer que par cette formule d'Alexandre Grandazzi l'énergie dégagée par les rites de fondation d'une cité qui, pour n'avoir pas été propres à Rome, semblent pourtant s'y être révélés d'une efficacité toute particulière.

I. 3. 4. La consécration des fétiaux

La mission des fétiaux se situe à l'exact point focal des grands axes de la conception juridico-religieuse des Romains. Rome, axe du monde, est appelée à conduire une action qui l'éloignera de son centre de gravité et d'équilibre. Nous verrons ultérieurement que c'est pour elle une fatalité – elle doit croître – mais il lui faudra pourtant au préalable, d'une part faire le plein de force divine, d'autre part s'assurer que l'action en question correspond bien au plan divin pour que rien ne vienne, de la part des dieux, faire obstacle à son bon déroulement. Le rigoureux respect des formes prescrites permettra enfin de faire advenir dans ce monde un nouveau rapport de

²⁷⁶ Grandazzi, *La fondation de Rome...*, *Op. Cit.*, p. 260.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 268.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 276.

droit, qui permettra l'expansion de Rome. Tout ceci est supposé se faire mécaniquement.

Il faut donc aux fétiaux, avant d'intervenir, s'inscrire rigoureusement dans l'architecture politique, religieuse et juridique qui permet l'effusion de la « force » sur chacun des actes publics de Rome. Leur mission leur est en premier lieu confiée par le *rex*²⁷⁹, *rex-augur*, roi-prêtre, seul dépositaire de l'*auctoritas*, et donc seul à même de le faire. Lorsque l'*auctoritas* sera, comme on le verra, passée au sénat, c'est à lui que reviendra ce pouvoir²⁸⁰.

Les fétiaux participant à l'action sont au nombre de deux, ce qui n'est pas incompatible avec le fait que les missions fétiales comprennent généralement trois membres, et suppose simplement la passivité du troisième membre au cours du rituel. Le premier à agir est le *uerbenarius* : c'est lui que le roi charge d'aller sur l'*arx* cueillir l'herbe sacrée (*sagmen*)²⁸¹, ou herbe pure (*pura*). Le *uerbenarius* se rend donc à la citadelle, très probablement sur l'*auraculum* où, après qu'une auspication²⁸² ait montré l'accord de Jupiter, il cueille un peu d'herbe « ordinaire »²⁸³ (*gramen*), qui change dès lors de nom pour devenir *sagmen*, terme proche de *sancire*, signifiant proprement « herbe-à-le-rendre-sacré »²⁸⁴. Le *uerbenarius* consacre ensuite le *pater patratus* en lui touchant la tête de ces herbes : il est *auctor* de la démarche fétiale qui va suivre, il l'« autorise », la « crée », grâce à la puissance dont il est dépositaire²⁸⁵ du double fait qu'il en a été investi par le *rex-augur* (plus tard par le sénat détenteur de

²⁷⁹ T. L. I, 32, 4 : « *iubesne me, rex, cum pater patrato populi Albani foedus ferire ? Iube(t) re(x).* »

²⁸⁰ T. L. XXX, 43, 9.

²⁸¹ T. L. I, 24, 4.

²⁸² Piganiol (André). Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines. Article *verbena*.

²⁸³ Guillaume-Coirier (Germaine). *Arbres et Herbes. Croyances et usages rattachés aux origines de Rome*. MEFRA, 1992, p. 366.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Magdelain, *Essai sur les origines...*, *Op. Cit.*, p. 20 : « Cette notion d'*auctoritas* religieuse reposant sur l'intervention des herbes sacrées (grâce à leur pouvoir sanctificateur) est une notion indo-européenne. En effet, les *sagmina* des fétiaux correspondent à l'avestique « *bars-man* », bouquet sacré qu'un prêtre tient à la main pendant toute la cérémonie du sacrifice. La parenté ne porte pas seulement sur la chose, (...) elle est linguistique : *sag-men* et *bars-man* sont deux mots constitués de la même manière ».

l'auctoritas) et que Jupiter a reconnu en lui sa présence lors de la prise d'auspice sur *l'arx*. Le *pater patratus* est purifié, afin de pouvoir déclarer un *purum pioque duellum*²⁸⁶ : on a pu voir dans cette variante des termes du rite par rapport à *iustum bellum* les traces d'un fragment particulièrement antique²⁸⁷. Sa pureté lui permettra en outre d'être « oracle », d'émettre cette « prophétie sur le passé » que constituait le droit à l'époque archaïque.²⁸⁸

Cette puissance créatrice est donc transférée par le *verbenarius* au *pater patratus* qui, sanctifié, va pouvoir perpétrer l'acte (déclaration de guerre ou conclusion du traité). Le « père patrat », désormais rempli de *l'augus*, est donc habilité à représenter Rome sous le regard du dieu. Mieux, il est le dieu, car dès sa consécration il porte le nom de Jupiter : *Pater*. En état de « sympathie complète » avec Jupiter²⁸⁹, participant dès lors au monde mystique²⁹⁰, il peut agir sur lui et le contraindre à lancer la foudre²⁹¹ comme lui-même lance le silex ou en frappe le porc dans le rite de conclusion de la paix, ou jette le javelot dans celui de déclaration de guerre. Le « père patrat » est tout autant *rex*, il parle au nom du roi et du *populus Romanus* qu'il est absolument habilité à représenter²⁹². Durant toute la durée de sa mission, le *pater patratus* est dieu et roi, jonction entre ce monde et celui d'En-Haut, point de verticalité parfaite entre la volonté divine et le sol, sur *l'auraculum*, dont a été tirée l'herbe sacrée qui l'a consacré – mais il n'est tel qu'à partir de la frontière²⁹³, dès son retour à Rome il rend la main au *rex* et/ou au sénat²⁹⁴. Il crée un *ius* automatiquement enraciné dans le *fas*. Par lui, Rome est stable sur son axe, gorgée de force divine, toute grande ouverte à la fatalité de la croissance.

²⁸⁶ T. L. I, 32, 12.

²⁸⁷ Sordi, *Op. Cit.*, p. 5.

²⁸⁸ Schiavone (Aldo). *Ius, L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2005, p. 69.

²⁸⁹ Magdelain, *Essai sur les origines...*, *Op. Cit.*, p. 27.

²⁹⁰ *Ibid.* p. 28.

²⁹¹ *Ibid.* : « La croyance qu'après la célébration du *foedus* Jupiter lance (ou peut lancer) des éclairs (Plaute, *Poen.* 1191a ; Ovid. *Fast.* III, 223 démontre (...) que c'est là la conséquence immédiate et directe du geste du *pater patratus*, lorsqu'il imite le lancement de l'éclair et de la foudre. »

²⁹² T. L. I, 32, 7 ; 1, 24, 7-8.

²⁹³ T. L. I, 32, 6 et 12.

²⁹⁴ T. L. I, 32, 10.

I. 3. 5. Le rôle des fétiaux dans la déclaration de guerre

Les textes que nous avons présentés montrent que les fétiaux apparaissent à deux étapes du rituel de déclaration de guerre : la *rerum repetitio* (ou *clarigatio*), et l'*indictio belli*.

La *rerum repetitio*

Dans la démarche initiale de *rerum repetitio*²⁹⁵, un fétial va – tel un huissier - constater solennellement que l'autre partie refuse de reconnaître le droit de Rome sur une chose, ou son droit dans une cause. Sa mission consiste explicitement à ancrer la guerre future dans un *fas*²⁹⁶ dont Jupiter sera le garant²⁹⁷ et la victoire finale l'*omen*. Elle consiste aussi – dans le même but – à garantir un strict respect des formes qui fera advenir le *ius* de Rome et donc, on s'en souvient²⁹⁸, la garantie divine de celui-ci : « *iuste pieque legatus venio* »²⁹⁹ signifie : « j'ai été envoyé solennellement³⁰⁰ et je viens en respectant scrupuleusement les formes et les formules » ; « *si ego iniuste impieque illos homines illasque dedier populi Romani mihi exposco, tum patriae compotem me nunquam siris esse* » veut dire en substance : « si je me trompe, moi, dans les formes que je dois respecter, les formules que je dois prononcer et dont je suis le garant, ne permets pas que je retrouve la patrie dont j'aurais, par ma faute, compromis la victoire et donc la fatale croissance ».

²⁹⁵ T. L. I, 32, 6-9.

²⁹⁶ T. L. I, 32, 6 : « *audiat Fas !* ».

²⁹⁷ T. L. I, 32, 6 : « *audi, Iuppiter !* ».

²⁹⁸ cf. infra. p. ?? : « le langage du *ius* le plus primitif est doué d'une efficacité sur les dieux ».

²⁹⁹ T. L. I, 32, 6.

³⁰⁰ Albanese (Bernardo). *Res repetere et bellum indicere nel rito feziale* (T. L. 1, 32, 5-14). *Annali del Seminario Giuridico dell'Univ. di Palermo XLVI*, 2000, p. 14.

On n'a pas d'exemple de faute commise par le fétial dans le rituel, il est donc difficile de savoir comment se réalisait l'exécration qu'il prononçait contre lui-même. Celle-ci n'est pas sans rappeler celle que décrit Polybe à propos de la conclusion d'un traité³⁰¹ : dans les deux cas, le fétial, seul responsable du déroulement exact du rituel, se désigne à l'avance à Jupiter – et à lui seul³⁰² - comme victime expiatoire en cas de faute de sa part. Il s'agit d'une faute sur la forme, le fond étant conditionné par la forme³⁰³. Le fait que Polybe ait évoqué cette formule à l'occasion de la conclusion d'un traité de paix n'est pas un problème : il est vraisemblable que tous les actes dont la validité était strictement soumise au respect des formes devaient comporter une clause par lequel le célébrant engageait sa seule responsabilité en cas de faute de sa part, dégageant celle de Rome. On a plusieurs exemples dans lesquels le coupable d'une telle irrégularité paye de sa vie sa légèreté.³⁰⁴

La *rerum repetitio*, quelle que soit par ailleurs sa cause, c'est-à-dire les choses sur lesquelles elle porte, comporte donc un aspect rituel et magique. La moindre erreur formelle de la part du fétial risque de compromettre toute la démarche, et il faut donc que le responsable en soit aussi coupable, la payant de sa vie, ou de quelque autre manière (infirmité, extinction de sa famille...). On est toujours dans la magie.

L'indictio belli

³⁰¹ Pol. III, 1, 8.

³⁰² Jupiter apparaît donc bien comme le dieu garant du droit, c'est-à-dire du respect des formes juridiques. C'est lui – et lui seul – que les prêtres cherchent à lier par leur formules.

³⁰³ Cf. supra : « est *iusus* ce qui a été prononcé selon les formes prescrites ».

³⁰⁴ Rappelons qu'on en a un aperçu dans la mort du roi Tullus Hostilius, foudroyé par Jupiter pour n'avoir pas respecté les rites d'un sacrifice (T. L. I, 31, 8) ; un autre, plus tardif et moins archaïque, mais tout aussi impressionnant, dans la famille des *Potitii*, « qui exerçait de façon héréditaire les fonctions de prêtre du culte d'Hercule à l'Ara Maxima (et) avait enseigné les rites de ce culte à des esclaves publics (...). A ce qu'on raconte, fait étonnant et bien capable de dissuader de changer les rites par rapport à la règle établie, alors qu'il existait à cette époque douze branches des *Potitii*, et que les membres adultes de la famille étaient à peu près trente, tous moururent dans l'intervalle d'une année, amenant la fin de la lignée ; et non seulement le nom des *Potitii* disparut, mais le censeur fut frappé de la perte de ses yeux quelques années plus tard, à cause de la rancune tenace des dieux » (T. L. IX, 29, 5-11, trad. A. Flobert, Garnier-Flammarion 1996).

Il semble rarissime que le fétial obtienne satisfaction de l'autre peuple : le plus souvent, il ne reçoit qu'une réponse pleine d'arrogance, mais c'est bien ce qu'il recherche parce que le but occulte de Rome, c'est la guerre, la victoire, l'expansion. Alors commence la deuxième phase de sa mission : l'*indictio belli*, dont le *pater patratus*, consacré par le *verbenarius*, garantit aussi le parfait déroulement formel. Il prend à témoins Jupiter, dieu du ciel, et les dieux des enfers, du manquement de la partie adverse, dessinant par là cet axe mystique vertical – qui passe par l'*arx* et le *mundus* - autour duquel évolue Rome. Il invoque aussi Janus, dieu des passages³⁰⁵, des commencements³⁰⁶, des portes (en tant que passages magiques – *iani*)³⁰⁷, des marches³⁰⁸. Ce sont les portes de son temple, consacré par Numa³⁰⁹, qui, ouvertes, annoncent que Rome est en guerre. Janus symbolise la dimension horizontale de ce qui se prépare : fortement arrimée à son axe vertical et intemporel, Rome peut dès alors porter son action vers ces portes, ces marches. On aura bien noté la différence entre les deux invocations que comporte la procédure de déclaration de guerre : par la première, le *pater patratus* demande à Jupiter et à lui seul de le punir (foudroyer comme Tullus Hostilius) s'il se trompe dans la procédure ; par la seconde, il recrée le mystique *axis mundi* qui place l'*Vrbs* en équilibre au centre du monde, met Rome en verticalité, prête à recevoir cette force divine qui la portera, obéissante à sa fatalité, fidèle à son destin, vers les marches, les portes, la croissance.

Il ne reste plus au *pater patratus* qu'à matérialiser le début des hostilités par le lancer du javelot de cornouiller sanguin, acte magique par lequel il transfère sur l'ennemi des influences néfastes et les éloigne de Rome³¹⁰.

³⁰⁵ Magdelain, *Quirinus...*, *Op. Cit.*, p. 203.

³⁰⁶ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 333.

³⁰⁷ Grimal, *Le dieu Janus...*, *Op. Cit.*, p. 66-69.

³⁰⁸ *Ibid.* p. 29.

³⁰⁹ T. L. I, 19, 2.

³¹⁰ On rappellera pour mémoire une autre piste de réflexion possible pour le lancer du javelot : trace d'un très antique rituel d'ordalie par les lances ?

I. 3. 6. Le rôle des fétiaux dans la conclusion de la paix

Les grands principes en sont exactement les mêmes que dans la déclaration de guerre. Auparavant consacré par le *verbenarius*, qui a posé sur sa tête l'herbe pure et sacrée cueillie sur la citadelle, le *pater patratus* est chargé de conclure – perpétrer – le traité au nom du peuple romain. Il est alors, dès qu'il a atteint la frontière – ce que laisse supposer le fait qu'il s'adresse au peuple adverse³¹¹, qui est donc présent -, dieu et roi. A ce titre il est habilité à engager le *populus Romanus*, ainsi que Jupiter, gardien du droit, avec lequel il se trouve, par sa consécration, de plain-pied. Nous reproduisons, une fois encore, les textes parallèles de Tite-Live et Polybe.

« Le père *patrat* est chargé de "perpétrer le serment", qui constitue la conclusion du traité. Il récite à cet effet un texte compliqué, une longue formule liturgique qu'il est inutile de reproduire. Il donne ensuite lecture des clauses du traité et ajoute : "Ecoute, Jupiter ; écoute, père *patrat* d'Albe ; écoute aussi, peuple albain... ». ³¹²

A quoi l'on peut comparer la version de Polybe, déjà citée : « Les Romains, conformément à une antique coutume, juraient par Jupiter Lapis et aussi, pour les traités suivants, par Arès et Enyalos. Le serment par Jupiter Lapis consiste en ceci... »³¹³.

Le « père *patrat* » commence donc par invoquer Jupiter, on se trouve ici à la frontière de la religion et de la magie, surtout dans la version de Polybe, formaliste,

³¹¹ T. L. I, 24, 7 : « *audi tu, populus Albanus !* »

³¹² T. L. I, 24, 7-9 : *Pater patratus ad ius iurandum patrandum id est sancendum fit foedus; multisque id uerbis, quae longo effata carmine non operae est referre, peragit. Legibus deinde recitatis, "Audi" inquit, "Iuppiter; audi, pater patrate populi Albani.*

³¹³ Pol. III, 25, 6-26, 1. ἔστι δὲ τὸ Δία λίθον τοιοῦτον· λαβὼν εἰς τὴν χεῖρα λίθον ὁ ποιούμενος τὰ ὄρκια περὶ τῶν συνθηκῶν, ἐπειδὴν ὁμῶς δημοσίᾳ πίστει, λέγει τάδε· εὐορκούντι μὲν μοι εἴη τὰγαθὰ· εἰ δ' ἄλλως διανοηθεῖν τι ἢ πράξαιμι, πάντων τῶν ἄλλων σφζομένων ἐν ταῖς ἰδίαις πατρίσιν, ἐν τοῖς ἰδίαις νόμοις, ἐπὶ τῶν ἰδίων βίων, ἱερῶν, τάφων, ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὄδε λίθος νῦν.“ καὶ ταῦτ' εἰπὼν ῥίπτει τὸν λίθον ἐκ τῆς χειρός. Τούτων δὴ τοιούτων ὑπαρχόντων. Trad. Roussel, Gallimard, 2003.

mécanique, où le fétial sert de bouc-émissaire à son peuple. Celle de Tite-Live paraît plus « moderne », en ce qu'elle suppose une intervention politique du peuple romain dans un éventuel manquement, et une sanction collective de celui-ci (si le peuple romain s'écartere le premier des clauses du traité, par décision officielle et par mauvaise foi, alors ce jour-là, que Jupiter le frappe !). Peut-être pouvons-nous supposer que, comme dans le rituel de déclaration de guerre, la procédure comportait deux invocations : par la première, le fétial demandait à Jupiter – et lui seul – de le punir – lui et lui seul – en cas d'erreur dans le rituel ; par la seconde, il devait exhorter le dieu – et aussi les divinités infernales – à châtier le peuple qui aurait manqué à sa parole par une décision publique, donc délibérée. Pourquoi le fétial demande-t-il que le peuple soit frappé, et non lui seul ? On peut penser que s'il est normal que le « père patrat » expie une faute de sa part qui risque d'entraîner des conséquences néfastes pour sa patrie, il ne l'est pas qu'il soit puni pour une violation publique du traité, dont il n'est pas, en tant que simple garant du respect des formes, le moins du monde responsable. On peut aussi penser que, dans l'esprit des Romains, leur peuple ne saurait trahir son serment : la formule exécutoire concernerait alors donc forcément l'autre partie.

I. 4. *BELLUM IUSTUM* ET LYCANTHROPIE

Pourquoi aborder, dans cette étude du *bellum iustum* romain, la question des loups-garous ? Voilà qui peut en effet paraître bien surprenant. Et répondre, à une telle question, que le loup-garou est sans doute le cœur, la clef de voûte du sujet l'est sans doute encore plus. C'est que le droit fétial ne nous a rapidement pas paru tenir l'une de ses promesses : celle de sanctions divines foudroyantes, au sens propre.

Les deux textes fondamentaux, les deux exposés théoriques, que Tite-Live nous propose en la matière, l'un ayant trait à la procédure du traité (T. L. I, 24), l'autre à

celle de déclaration de guerre (T. L. I, 32), nous laissent en effet espérer quelques beaux exemples de colère divine en cas de violation du droit. Dans le premier, le prêtre propose à Jupiter de frapper le peuple romain, s'il ne respecte pas son engagement, comme lui-même frappe au même instant une truie avec un silex : on attend ensuite vainement, tout au long des trente-cinq livres survivants de l'Histoire romaine (et ailleurs dans la littérature latine), le choc qui rappellera une telle sanction (il est vrai que Rome est censée toujours respecter sa *fides*, mais on a des exemples de violation du droit des gens, et l'on peut en outre supposer que si elle respecte toujours sa parole, il n'en va pas de même pour l'autre partie, qui n'en est pas pour autant écrasée – ni foudroyée - par les dieux). Dans le second texte, le prêtre s'offre à Jupiter en victime expiatoire si la cause de Rome est injuste : on n'a pas plus d'exemple de foudroiement d'un fétial. Même en considérant que la sanction d'une guerre injuste serait la livraison (*deditio*) à l'ennemi du fétial qui l'a déclarée, on n'en constate ni d'un côté (ce qui pourrait s'expliquer si les guerres menées par Rome avaient toujours été justes, or il n'en a pas toujours été ainsi), ni de l'autre (les guerres romaines étant presque toujours des guerres justes, et d'autres peuples italiques étant supposés connaître aussi l'institution fétiale, on s'attendrait à voir des fétiaux d'autres peuples livrés à Rome, pour lui avoir déclaré une guerre injuste de leur point de vue).

Tite-Live donne bien un exemple de sacrilège foudroyé par Jupiter : celui du roi Tullus Hostilius, brûlé avec son palais pour n'avoir pas observé scrupuleusement le rite d'un sacrifice³¹⁴. Mais cet exemple n'a rien à voir avec le droit fétial. En revanche, force nous est de constater le retour récurrent dans notre texte de situations où un état de fureur guerrière accompagne le droit, tandis qu'une étrange paralysie mêlée de terreur est le lot de celui qui n'a pas le droit pour lui.

³¹⁴ T. L. I, 31, 8

I. 4. 1. Les guerriers-loups

En 339 avant notre ère, l'armée du peuple italique des Samnites, contre lequel Rome soutint une guerre de plus d'un demi-siècle (343-290), fut, malgré sa ténacité, brutalement mise en déroute :

« Les Samnites [...] disaient qu'ils avaient (soudain) cru voir les yeux des Romains lancer des flammes, leur visage exprimer la folie furieuse, et leur bouche la rage du délire. Et c'était là ce qui, plus que tout autre chose, avait provoqué leur terreur. »³¹⁵.

Ces redoutables guerriers italiques ont, ce jour-là, fait à leurs dépens la même expérience que les Fidénates et les Véiens près d'un siècle plus tôt (421), quand « les légions les attaquèrent avec une grande impétuosité, le Romain, brûlant de haine (*Romanus odio accensus*), injuriant les Fidénates, "ces impies", les Véiens, "ces brigands qui rompent les trêves, ces sanglants et misérables assassins qui tuent les ambassadeurs et se baignent dans le sang de leurs colons, ces perfides alliés et ces lâches adversaires", et joignant les actes à la parole pour assouvir sa haine »³¹⁶.

Terrifiante rencontre que celle de ces guerriers ensauvagés, pourtant familiers des ethnologues. « L'Europe des temps antiques a fait sienne l'idée d'une sauvagerie humaine ritualisée, inspirée des dieux »³¹⁷. Elle était particulièrement prégnante dans la sphère germanique. « "*Wodan, id est furor* ". (...) Wodan/Odin, le maître des extases chamaniques, est aussi le détenteur de la fureur sauvage qui étreint ses guerriers

³¹⁵ T. L. VII, 33, 17 : *Samnites [...] oculos sibi Romanorum ardere visos aiebant uesanosque uoltus et furentia ora : inde plus quam ex alia ulla re terroris ortum.*

³¹⁶ T. L. IV, 32, 11-12. *Legiones impetu ingenti confligunt. Romanus odio accensus impium Fidenatem, praedonem Veientem, ruptores indutiarum, cruentos legatorum infanda caede, respersos sanguine colonorum suorum, perfidos socios, imbelles hostes compellans, factis simul dictisque odium explet.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967. La haine (*odium*) est un sentiment récurrent du guerrier romain menant une guerre qu'il sait juste : T. L. V, 4, 13 : "*iustum odium*".

³¹⁷ Hell (Bertrand). *Le Sang noir. Chasse et mythe du Sauvage en Europe*. Paris, Champs Flammarion, 1994, p. 101.

chasseurs. En allemand moderne, son nom désigne aujourd'hui encore " la fureur ", " la frénésie ", et surtout la plus extrême sauvagerie, la rage »³¹⁸. « Son personnage combine les images de la fureur sanglante et la connaissance ésotérique. (Il est) le redoutable guerrier assoiffé de combats, (mais aussi) le dieu de la science, dont la force magique s'incarne dans l'art des runes, les pratiques de sorcellerie ou la poésie scaldique »³¹⁹. Le guerrier « éminent » possède, dans les temps les plus reculés, « une véritable nature animale »³²⁰, et « le *furor*, qui devait être le sauvage idéal » a dû être « le grand moyen des guerriers italiques de la préhistoire »³²¹. Les rites de passage des jeunes hommes à l'âge adulte comportaient fréquemment, dans les sociétés indo-européennes, une assimilation du guerrier au chien ou au loup, sous le haut patronage du dieu de la guerre, assimilation d'autant plus totale qu'elle s'accompagnait de l'ingestion de substances enivrantes ou hallucinogènes³²².

Les différents sens proposés par Félix Gaffiot au mot latin *furor*, qui caractérise cet état, sont éclairants : délire, folie, égarement, frénésie ; délire prophétique, inspiration des poètes, enthousiasme créateur ; amour violent, passion furieuse ; fureur guerrière. Car « les terres brumeuses du Nord ne sont pas les seules à retentir des hurlements des hommes-loups pris par une fureur divine »³²³. On retrouve la même fureur chez les ménades qui, « en quête de gibier, [...] rendues hagardes par la *mania*, dévalent les montagnes et galopent dans les forêts »³²⁴.

Une telle frénésie a tout naturellement sa place à Rome : « bien avant l'introduction du culte de possession allogène (des bacchanales), la religion romaine archaïque est familiarisée à l'idée d'une sauvagerie fécondante. Les mamelles d'une louve n'y sont-elles pas à l'origine de la première royauté ? Romulus, fils du dieu Mars et de la

³¹⁸ *ibid.*

³¹⁹ *ibid.*, p. 105.

³²⁰ Dumézil (Georges). *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1985, p. 207.

³²¹ *Ibid.* p. 23.

³²² Ivancik (Askold). Les guerriers-chiens. *RHR*, 1993, p. 312.

³²³ Hell, *Le sang noir...*, *Op. Cit.*, p. 105.

³²⁴ *ibid.*

louve, ne réunit-il pas en sa personne la triple et obscure puissance du dieu, du *rex* et du loup³²⁵ ? La réactualisation de cette fondation mythique incombe aux prêtres-loups, les *luperci* »³²⁶, qui, tous les 15 février, lors de la fête des Lupercales, fête de la fécondité humaine et animale, couraient autour du Palatin, couverts de peaux de bêtes, frappant les femmes stériles avec des lanières de cuir de chèvre³²⁷.

Quels sont les caractères communs à ces hommes-loups (et jusqu'aux modernes loups-garous qu'on jugeait encore aux XVI^e et XVII^e siècles, de la Franche-Comté à la Bulgarie et à la Livonie) ? Tout d'abord « l'échauffement du possédé, trait commun à tous les rituels d'ensauvagement »³²⁸, et les flammes lancées par les yeux des guerriers romains, comme la haine dont ils sont proprement incendiés en portent témoignage. Ensuite la *soif physique de sang*³²⁹, dont le guerrier s'enivre et qui décuple sa force. La célèbre Légion de Lin samnite fit les frais de ce besoin de sang en 293, devant Aquilonia : « la colère, l'espoir, la volonté de se battre poussaient les Romains à engager la lutte, avides du sang de l'ennemi (*avidos hostium sanguinis*) »³³⁰. On peut aussi noter la *déformation* physique : les lycanthropes « sont horribles à voir, leurs yeux sont étincelants et leur face est déformée par des rictus »³³¹, où l'on retrouvera sans peine le terrible spectacle décrit par les Samnites en 339. Déformation physique, mais aussi *mentale* : le *furor* conduit celui dont il s'empare à commettre les actes les plus déments, comme le meurtre de sa propre sœur par Horace vainqueur, ou encore la terrible frénésie qui pousse les Romains les uns contre les autres, après la profanation du temple de Proserpine :

³²⁵ Serres (Michel). *Rome. Le livre des fondations*. Paris, Hachette, 1983, p. 113 : « roi devenu dieu, fils de dieu et père de Rome, (...) Romulus est dieu, or Romulus était loup, fils de louve ».

³²⁶ Hell, *Ibid.*, p. 107

³²⁷ R. Turcan, *Rome...*, *Op. Cit.*, p. 100-101.

³²⁸ Hell, *Ibid.* p. 111.

³²⁹ *Ibid.* p. 117.

³³⁰ T. L. X, 41, 1

³³¹ Hell, *Op. Cit.*, *Le sang noir...*, p. 123

« Quant à la cupidité des Romains, elle ne s'abstint même pas de piller les objets du culte ; et non seulement d'autres temples furent violés, mais ils s'en prirent aussi aux trésors de Proserpine, sur lesquels, de tout temps, on n'avait porté la main, sauf quand Pyrrhus, dit-on, les piller, non sans expier lourdement son sacrilège et restituer son butin. Aussi, comme auparavant les navires du roi (avaient été) fracassés par un naufrage, alors également, par un désastre d'un autre genre, ce même argent frappa de folie tous ceux qui s'étaient souillés en profanant le temple et les tourna l'un contre l'autre, chef contre chef, soldat contre soldat, comme des ennemis enragés »³³².

Il est ici question de déesse, on quitte donc la magie *stricto sensu*, au moins si l'on donne à cette dernière la conception, certes réductrice, mais qui a pour elle le mérite de la netteté, qu'en a donné en son temps M. Frazer, et qui exclut de la magie toute divinité³³³. Une telle conception a toutefois été combattue par Marcel Mauss, pour qui des esprits (les âmes des morts, les démons, les dieux) sont à l'œuvre dans la magie³³⁴. On ne s'étonnera pas en tout cas que ceux qui ont pu connaître de tels états extrêmes de démente fassent peur, et que le retour des soldats chez eux soit soumis à des conditions de purification, par le passage sous une poutre³³⁵, un arc, ou même entre les deux moitiés d'un chien³³⁶ dont chacune se chargeait des forces devenues dangereuses en temps de paix.

I. 4. 2. Les guerriers-loups comme conséquence du droit ?

³³² T. L. XXIX, 8, 9-11. *Iam auaritia ne sacrorum quidem spoliatione abstinuit; nec alia modo templa uiolata sed Proserpinae etiam intacti omni aetate thesauri, praeterquam quod a Pyrrho, qui cum magno piaculo sacrilegii sui manubias rettulit, spoliati dicebantur. ergo sicut ante regiae naues laceratae naufragiis nihil in terram integri praeter sacram pecuniam deae quam asportabant extulerant, tum quoque alio genere cladis eadem illa pecunia omnibus contactis ea uiolatione templi furorem obiecit atque inter se ducem in ducem, militem in militem rabie hostili uertit.*

³³³ Mauss, *Op. Cit.*, p. 4-5

³³⁴ Mauss, *Op. Cit.* p. 75-79.

³³⁵ T. L. I, 26, 13

³³⁶ T. L. XL, 6, 1.

La fureur, la haine, la fièvre, la soif de sang des guerriers romains *dans certaines circonstances* paraît donc bien appartenir au fond commun du guerrier-loup, dont les liens avec la magie sont avérés. Nous avons l'occasion de montrer qu'elles étaient bel et bien, comme les transports guerriers germaniques ou scandinaves, de nature magique. Il nous paraît cependant important de montrer en quoi elles paraissent différer essentiellement de ces derniers.

On a pu être, à juste titre, surpris de ce que l'ire guerrière du légionnaire de 421 face aux Fidénates et aux Véiens soit accompagnée d'insultes juridico-religieuses, l'ennemi étant traité d' « impie », « brigand » qui rompt les trêves, massacre les ambassadeurs, trahit ses alliés, etc... Il faut dire que, juste avant la bataille, le dictateur avait réchauffé l'ardeur de ses troupes par un discours de la même tonalité : « (les Romains) ne devaient pas oublier en prenant les armes qu'à leur actif ils avaient des triomphes, ils avaient des dépouilles, ils avaient la victoire ; l'ennemi, lui, n'avait que le meurtre des ambassadeurs, tués au mépris du droit des gens, le massacre en pleine paix des colons de Fidènes, la rupture de la trêve et sept défections malheureuses »³³⁷. La « magie » des Romains, l'efficacité guerrière qu'ils en tiraient, le fondement magique de leur action internationale, avaient-ils trait au droit ? On peut le penser, en notant que, dans les trois exemples que nous avons cités³³⁸, la guerre menée par Rome est définie comme un *bellum iustum*, une guerre juste, et que c'est ce caractère qui semble déclencher chez le légionnaire la fureur victorieuse.

La contre-épreuve est fournie par des épisodes dans lesquels les Romains n'étaient pas dans leur droit, et l'ont payé d'un sort inverse. En 390 av. J.-C., les Gaulois

³³⁷ T. L. IV, 32, 5. *Proinde memores secum triumphos, secum spolia, secum victoriam esse, cum hostibus scelus legatorum, contra ius gentium interfectorum, caedem in pace Fidenatium colonorum, indutias ruptas, septimam infelicem defectionem, arma caperent*

³³⁸ T. L. VII, 33 ; IV, 33 et X, 41

descendent en Italie³³⁹. Effrayés par ce déferlement, les Etrusques demandent du secours à Rome³⁴⁰. Le sénat romain dépêche vers les Gaulois, pour les dissuader de poursuivre leurs attaques, trois ambassadeurs, les frères Fabius. Las ! Ces fougueux jeunes légats perdent leur calme dans la négociation, qui dégénère en échauffourée³⁴¹. C'est une faute grave contre le *ius gentium*, le droit des gens, qui ne peut être expiée que par la livraison (*deditio*) des coupables aux Gaulois. Le Sénat en décide autrement. Mais ce faisant il a conscience qu'il va *entraîner la défaite* de Rome³⁴² ! N'ayant pas le courage d'assumer seul cette responsabilité, il demande à l'assemblée du peuple de se prononcer. Non seulement celle-ci ne désavoue pas les trois *Fabii*, mais encore elle assume leur acte en les élisant tribuns militaires faisant fonction de consuls. La guerre est totalement injuste. Elle est vouée, comme le sénat l'avait pressenti, à une terrible défaite. Une défaite, celle de la bataille de l'Allia, qui prend à bien des égards des allures de *miraculum*. « Non seulement la Fortune, mais la méthode même étaient du côté des barbares. [...] Les Romains n'étaient plus eux-mêmes, pas plus les généraux que les soldats, ils n'avaient en tête que la panique et la fuite et avaient complètement perdu l'esprit »³⁴³. Les Romains perdent la tête : « tel est l'aveuglement de ceux que la Fortune veut empêcher de briser la force de ses coups »³⁴⁴ et n'ont recours à « aucune autorité et à aucun moyen de salut exceptionnels »³⁴⁵. Ils n'établissent pas de camp ni de retranchements, ne prennent pas les auspices, ne font aucun sacrifice préalable, établissent une ligne de bataille trop étirée³⁴⁶. « Prodige » (*miraculum*), ils ne ferment pas les portes de la Ville, ne placent pas de défenseurs sur les murailles³⁴⁷. Et Rome est prise, et incendiée. Les

³³⁹ T. L. V, 34-35

³⁴⁰ T. L. V, 35, 4.

³⁴¹ T. L. V, 36, 6.

³⁴² T. L. V, 36, 10.

³⁴³ T. L. V, 38, 5. *Non Fortuna modo, sed ratio etiam cum barbaris stabat. Nihil (...) simile Romanis, non apud duces, non apud milites erat. Pavor fugaque occupaverat animos et omnium oblivio.*

³⁴⁴ T. L. V, 37, 1 *occaecat animos Fortuna, ubi vim suam ingruentem refringi non volt.*

³⁴⁵ T. L. V, 37, 2. *nihil extraordinarii imperii aut auxilii.*

³⁴⁶ T. L. V, 38, 1.

³⁴⁷ T. L. V, 39, 2.

Gaulois en sont les premiers étonnés : « Les Gaulois, eux aussi, demeurèrent comme frappés de stupeur devant la prodigieuse (*miraculum*) soudaineté de leur victoire »³⁴⁸.

Même situation dans le défilé des Fourches Caudines, où « la stupeur » (*stupor*) de l'armée romaine « était complète, une sorte de paralysie (*torpor*) étrange empêchait les soldats d'avancer »³⁴⁹. Ici encore, la guerre paraissait « juste » pour les Samnites³⁵⁰, puisque les Romains, en refusant avec hauteur la *deditio* du responsable de leur précédente défection, les avaient contraints à la guerre (« une guerre qu'on est obligé de faire est une guerre juste » - *iustum est bellum, quibus necessarium*).

La situation est encore la même pour la Légion de Lin, dont les Samnites ont voulu garantir l'invincibilité par un sinistre (*dirus*) rite de consécration, promettant la damnation à celui qui reculerait et à sa descendance³⁵¹. Il déplut manifestement aux dieux, car la soif de sang des guerriers-loups romains se heurta à son étrange passivité : « les Romains la bousculaient aux deux ailes et massacraient ces hommes paralysés par la crainte (*attonitos metu*) des dieux et des hommes »³⁵². Guerre injuste pour les Samnites, donc juste pour Rome ? Il semble que les Samnites se sont mis dans un mauvais cas avec les dieux en arrosant, lors d'un sacrifice horrible, leurs autels d'un sang non autorisé (*nefando sanguine*). Nous avons vu que le concept de guerre juste suppose le plein accord du Divin et de l'Humain, du *ius* et du *fas*. Par ce sacrifice ignoble, les Samnites ont, de fait, perdu la faveur des dieux. Leur cause est donc injuste.

Paralysie, torpeur, stupeur, d'un côté, fureur, rage, haine fébrile de l'autre, avec pour frontière le concept de « guerre juste ». Et toujours, cette notion de *miraculum*, de prodige imprévu, sinon imprévisible. Vraiment il semble que la justice de sa cause ait

³⁴⁸ T. L. V, 39, 1. *Gallos quoque velut obstupefactos miraculum victoriae tam repentinae tenuit.*

³⁴⁹ T. L. IX, 2, 11.

³⁵⁰ T. L. IX, 1, 10.

³⁵¹ Décrit par Tite-Live : X, 38.

³⁵² T. L. X, 41, 4.

pris pour Rome une valeur magique. Et si ses victoires se sont fondées sur le roc de son droit, elles ne sont que le résultat d'une action mécanique obtenue par l'*Vrbs* grâce à sa parfaite maîtrise des rites et des formules, et à sa confiance absolue dans leur efficacité.

Au début du II^e siècle av. J.-C., encore, même si l'on s'est bien éloigné du vieux fond magique du droit archaïque, Tite-Live n'hésite pas à suggérer de façon lancinante que Rome est dans son droit dans sa guerre de libération des Grecs de la domination du roi Philippe de Macédoine, par la multiplication des allusions à la terreur inexplicable des Macédoniens face aux légionnaires³⁵³. Et parfois, au détour d'une phrase, on s'étonne de la violence inattendue des termes choisis par Tite-Live, comme en XXXVII, 17, 17 où la chute d'une tour « sema une folle panique parmi les soldats macédoniens qui se trouvaient dessus » (*trepidationem insanam superstantibus armatis praebuerit*). « L'emploi d'*insana* avec *trepidatio* est assez surprenant », note un commentateur, « il souligne à la fois la déraison qui s'empare des esprits et l'intensité démesurée de la peur ; il n'existe pas d'autre exemple où cet adjectif, associé à un terme dénotant un état d'esprit, indiquerait que ce dernier rendrait fous les individus concernés ». A tel point que nombre de traducteurs ont cru à une erreur de transcription³⁵⁴.

On n'assiste certes plus, alors, à un face à face avec des légionnaires au visage déformé par la fureur et la haine, et dont les yeux lancent des éclairs. De cette époque probablement révolue où le guerrier romain se transformait en bête fauve sous l'effet magique de son droit, il reste au moins le phénomène inverse, la terreur malade qui s'empare tout à coup de l'esprit de l'ennemi et le pousse à prendre la fuite ou à rendre les armes, phénomène que les Romains n'hésitent pas à mettre au crédit de leur vieille alliée : la fortune. Les derniers textes de Tite-Live dont nous disposons

³⁵³ T. L. XXXI, 34 ; 39 ; 45 ; XXXII, 17, 17.

³⁵⁴ Minéo (Bernard). *Commentaire du Livre XXXII de Tite-Live*, Paris, CUF, 2003, note 142.

montrent une remarquable continuité dans la présentation des effets psychologiques et physiques de la guerre juste sur les chefs et les soldats des deux camps : à des légionnaires romains à l' « âme enflammée »³⁵⁵, à l' « ardeur bouillante »³⁵⁶, à l'audace répétée³⁵⁷, pleins de témérité (*temeritas*)³⁵⁸, d'intrépidité (*intrepiditas*)³⁵⁹, Persée oppose son apathie et son absence de décision³⁶⁰, sa divagation³⁶¹, sa terreur et son effroi (*pauor, terror*)³⁶², son tremblement³⁶³, sa sottise (*stultitia*) et son inaction (*segnitia*)³⁶⁴, sa perte de raison³⁶⁵. Tout le livre XLIV, celui de Pydna, est rythmé par la description de ces symptômes quasi-cliniques. A trois siècles de distance, la conscience de leur droit respectif décuple toujours l'ardeur et la force des uns, tandis qu'elle paralyse et terrifie les autres. A l'inverse, la description de la panique qui s'empare des Romains face aux Histriens à qui le consul fait un *bellum priuato consilio susceptum*³⁶⁶ est en tous points comparables à celle qu'ils ont éprouvée face aux Gaulois ou aux Samnites : terreur³⁶⁷, affolement³⁶⁸, fuite³⁶⁹, attitudes incontrôlées et inexplicables³⁷⁰ (*forte*) à tel point que l'armée finit par n'être plus qu' « une masse confuse semblable à une troupe de valets et de cantiniers »³⁷¹. Remarquable continuité à travers les siècles !

CONCLUSION SUR LE CARACTERE MAGIQUE DE LA GUERRE JUSTE

³⁵⁵ T. L. XLIV, 2, 1 ; 3, 8.

³⁵⁶ T. L. XLIV, 2, 9.

³⁵⁷ T. L. XLIV, 4, 8.

³⁵⁸ T. L. XLIV, 6, 4 ; 6, 14 ; 10, 6.

³⁵⁹ T. L. XLIV, 6, 6.

³⁶⁰ T. L. XLIV, 2, 12 ; 4, 9.

³⁶¹ T. L. XLIV, 4, 9.

³⁶² T. L. XLIV, 6, 1 ; 6, 2 ; 6, 17 ; 10, 1 ; 10, 6 ; 32, 5 ; 32, 6.

³⁶³ T. L. XLIV, 6, 2 ; 10, 1.

³⁶⁴ T. L. XLIV, 7, 1.

³⁶⁵ T. L. XLIV, 10, 4.

³⁶⁶ T. L. XLI, 7, 8 : c'est-à-dire une guerre qui n'a pas été décidée par le sénat ni ratifiée par le peuple.

³⁶⁷ T. L. XLI, 1, 5 et 3, 2.

³⁶⁸ T. L. XLI, 3, 1.

³⁶⁹ T. L. XLI, 2, 5.

³⁷⁰ T. L. XLI, 2, 6-7.

³⁷¹ T. L. XLI, 3, 4.

Le rite de déclaration de la guerre juste comporte donc une couche profonde, primordiale, de nature magique. Elle est anté-religieuse en ce que, même si elle s'accommode de l'éventuelle existence de dieux, elle prétend agir mécaniquement sur eux, les contraindre par la force de la parole et du geste. Les fétiaux sont les garants de l'efficacité de ce rite, qui ne suppose aucune condition de fond, mais reste absolument formel. Grâce à lui, l'action de Rome, bien qu'éloignée de son axe, peut rester stable, autant enracinée dans le sol que dans le ciel. La conséquence automatique du respect de ce rite est le *furor*, une force surhumaine, tant surnaturelle qu'animale, qui envahit le légionnaire menant un *bellum iustum* et lui permet de vaincre. A l'inverse, celui qui mène une guerre « injuste » est mystérieusement frappé de *stupor*, de *pauor*, de *torpor*, et s'enfuit ou se laisse massacrer. Il est frappant de constater que cette conception, on ne peut plus archaïque, constitue le cœur de la définition que Cicéron, un juriste s'essayant à la philosophie, donne de la guerre juste dans le *de Republica*³⁷² et dans le *de Legibus*³⁷³. Le point faible de ce raisonnement réside dans le fait qu'on peut se trouver en présence de deux adversaires qui ont parfaitement respecté le rite : comment les départager ? Une première solution consiste à considérer que, puisque l'efficacité du rituel magique repose sur la foi qu'on lui accorde, celui qui y croit le plus doit l'emporter. Telle est la certitude de Rome, qui se présente comme le « peuple de la *fides* » (Boyancé). Mais une autre échappatoire consiste à considérer la guerre comme une ordalie, ce qui fait intervenir une divinité qui tranchera entre les deux parties. On accède ici aux confins du droit et de la religion.

On peut à ce stade poser ce principe, qui constitue une première strate de la notion de guerre juste : qualifier une guerre de « juste » la rendrait mécaniquement victorieuse. Il n'y a de là qu'un pas à faire pour admettre, dans un regard rétrospectif, que le vainqueur était *donc* dans son droit. Les enjeux de la justice étaient

³⁷² Cic. *Rep.* 2, 31.

³⁷³ Cic. *Leg.* 2, 9.

certes, hier comme aujourd'hui, essentiels, mais il ne faut pas se masquer qu'ils ne servaient peut-être qu'à habiller la raison de plus fort.

II. *BELLUM IUSTUM ET RELIGION*

Le rite de déclaration de guerre tel que le décrit Tite-Live comprend, outre les aspects magiques que nous avons décrits, des éléments de nature religieuse, au sens où ils font intervenir des dieux plus ou moins précisément cités : « "Ecoute, Jupiter ; écoutez, frontières de tel ou tel peuple (ici il le nomme), et que le *Fas* m'écoute aussi !" » ; « Puis il prend à témoin Jupiter : "Si je manque à ce qui est juste et saint en réclamant qu'on me remette, à moi, ces hommes et ces objets comme propriété du peuple romain, ne permets pas que je retrouve jamais ma patrie" ». « : "Ecoute, Jupiter, et toi Janus Quirinus ; vous tous, dieux du ciel, et vous, dieux de la terre, et vous dieux des enfers, écoutez ! Je vous prends à témoin que tel ou tel peuple (il le nomme) est injuste et n'acquitte pas ce qu'il doit" ». On est bien ici en présence de dieux pris à témoins et, au moins Jupiter, invités à se porter garants de la véracité des réclamations du *pater patratus*. Ces dernières portent sur une injustice qui a été subie par Rome.

Cette « strate » comporte, inextricablement mêlées, la notion de « juste cause » de la guerre juste, et l'idée que les dieux sont partie prenante de la réparation de l'injustice subie, même si on peut les tromper.

II. 1. LES DIEUX GARANTS DE LA JUSTE CAUSE DE LA GUERRE JUSTE

Le *pater patratus* prend à témoin Jupiter de ce que « tel ou tel peuple (il le nomme) est injuste et n'acquitte pas ce qu'il doit » ; à quoi fait écho la formule de consultation des sénateurs : « "A propos des objets, des contestations et des griefs dont s'est entretenu le *père patratus* du peuple romain des Quirites avec le *père patratus* de l'Ancien Latium et des anciens latins en personne, à propos de ce qu'ils devaient donner et payer, et qu'ils n'ont ni donné, ni payé, dis-moi (s'adressant à celui qu'il consultait le premier)

quel est ton avis ? " » ; puis encore la formule de la déclaration de guerre : « "Attendu que les peuples des Anciens Latins ou des citoyens Anciens Latins ont commis des actions et des actes préjudiciables au peuple romain des Quirites... " ». A quel type de préjudice le prêtre fait-il allusion ?

II. 1. 1. Un préjudice que Rome a elle-même subi

La procédure de déclaration d'une guerre juste comporte une phase essentielle : la *rerum repetitio*, demande de restitution des choses (sous-entendu : « qui ont été volées à Rome »³⁷⁴). Un fétial va – tel un huissier - réclamer ces biens, puis constater solennellement que l'autre partie refuse de reconnaître le droit de Rome. L'étymologie établit un lien éloquent entre ces choses, *res* en latin, et la juste cause, le terme « chose » dérivant de *causa*. Dans la démarche de *rerum repetitio*, que l'on appelait aussi *clarigatio*, la cause réside initialement dans des choses.

II. 1. 1. 1. La nature initiale de la juste cause : des choses volées

La démarche de *rerum repetitio* nous renvoie sans doute à une époque où la guerre ne consistait pas en batailles rangées en rase campagne, mais principalement en opérations de pillage, menées par des bandes plus ou moins organisées : incursions de paysans (*agrestes*) qui se livrent au pillage (*praedas*) sur le territoire (*ager*) ennemi³⁷⁵, agression de commerçants et enlèvements dans les bois³⁷⁶. La frontière entre armée « régulière » et troupe de maraudeurs n'est pas toujours nette : en 459, deux armées romaines combattent en même temps, l'une contre l'armée des Volsques, l'autre contre une colonne de pillards (*praedonum agmen*) qui ravage la

³⁷⁴ T. L. I, 32, 6-9.

³⁷⁵ T. L. I, 22, 3.

³⁷⁶ T. L. I, 30, 4-8.

campagne de ses alliés les Herniques³⁷⁷. En 479, face aux Véliens « les hostilités dégénéraient absolument en brigandage (*latrocinium*) »³⁷⁸. Rome n'est bien sûr pas en reste, où l'épidémie de 431 fut si terrible que « pas un homme ne sortit du territoire pour piller (*praedare*) »³⁷⁹. Le but et le produit de ces rapines sont le butin (*praeda*), que l'on s'empresse de mettre chez soi à l'abri³⁸⁰ : bétail, moissons, matériel, marchandises, etc... La règle paraît avoir été très tôt que le peuple (ou plutôt le clan) volé devait, avant de recourir à la force pour récupérer son bien (ou tout simplement se venger), aller le réclamer.

Le contexte était sans doute celui de la guerre « homérique ». La guerre aux temps archaïques présentait en effet un visage bien différent de celui qu'elle a pris à l'époque classique. Ce n'est en premier lieu pas toujours un état nettement défini ; on a pu parler de « phase pré-juridique de la guerre »³⁸¹ : « Il s'agit le plus souvent d'opérations de faible envergure, tant par leurs effectifs que par leurs objectifs. Elles ne mobilisent pas toutes les ressources humaines et matérielles d'un peuple : elles sont menées, pour ainsi dire, à titre privé, par l'un de ces princes ou rois qui forment l'ossature de la société homérique, entraînant derrière eux, en de telles circonstances, une masse fluctuante de compagnons et de serviteurs plus ou moins temporairement unis à eux par des liens de dépendance personnelle, ou par une conjonction de vues, toute occasionnelle. Pour ce faire, le chef n'a pas nécessairement à obtenir l'aval de la collectivité à laquelle il ressortit : son action se situe en ce sens sur un plan a-politique, car elle ne concerne pas directement le peuple en tant que tel. De la même façon, cette action vise à imposer à l'adversaire un état de fait d'ampleur limitée, et non une nouvelle situation de droit l'affectant en tant que collectivité. [...] Dans ces

³⁷⁷ T. L. III, 8, 4-6.

³⁷⁸ T. L. II, 48, 5 : « les hostilités dégénéraient absolument en brigandage. Devant les légions romaines, ils se retirèrent dans leur ville ; dès qu'ils s'étaient aperçus de leur départ, ils se répandaient dans les campagnes, faisant la nique tour à tour à la guerre par l'inaction, à l'inaction par la guerre ».

³⁷⁹ T. L. IV, 21, 6.

³⁸⁰ T. L. I, 15, 2 : « sans camper, sans attendre l'ennemi, chargés des dépouilles de nos campagnes, (les pillards) rentrèrent à Véliès ».

³⁸¹ Garlan (Yvon). *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, Nathan Université, 1999, p. 12-13.

conditions, un antagonisme de groupes, agissant souvent de leur propre initiative sans être mandatés par leurs communautés d'origine, n'implique aucunement un état de guerre entre ces communautés : il peut parfaitement se conjuguer, sur d'autres plans, avec le maintien de certaines relations, qui n'auront pas non plus, en contrepartie, la régularité et la stabilité caractéristiques d'un véritable état de paix »³⁸².

Ainsi, parfois, Rome n'est-elle pendant une certaine période « ni en paix, ni en guerre » avec tel ou tel de ses voisins³⁸³. Une telle situation se manifeste par des coups de mains, des pillages, des maraudes, sans qu'une guerre ait été officiellement déclarée, sans qu'un traité ait été régulièrement conclu. Gageons qu'elle n'a pas présenté un caractère exceptionnel, mais constituait plutôt l'état normal, habituel, des relations entre groupes voisins³⁸⁴.

Aux choses volées on peut bien s'ajouter le meurtre, comme en témoigne ce texte d'Ovide : « La mort de son fils est un juste motif de guerre : sa cause s'appuie sur le droit, et cette cause doit triompher, soutenue par de telles armes. »³⁸⁵

II. 1. 1. 2. La « dématérialisation » de la cause

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ « Pendant les trois années suivantes, on ne fut nettement ni en paix, ni en guerre » (T. L. II, 21, 1) ; « avec les Volsques, on n'avait été, pendant la guerre latine, ni en paix, ni en guerre » (T. L. II, 22, 1) ; « les Sabins, à leur tour, mirent Rome en émoi : car ce fut à proprement parler plutôt une alerte qu'une guerre » (T. L. II, 26, 1) ; « on ne fut, avec les Véiens, ni en paix, ni en guerre » (T. L. II, 48, 5-6) ; « un peuple tout inconnu était apparu à leur frontière, les Gaulois, avec lesquels la paix n'est jamais assurée, ni la guerre franche » (T. L. V, 17, 8).

³⁸⁴ Benvéniste (Emile). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 1. Economie, parenté, société.* Paris, Editions de minuit, 1969, p. 368. « Le rapport entre l'état de paix et l'état de guerre est, d'autrefois à aujourd'hui, exactement inverse. La paix est pour nous l'état normal, que vient briser une guerre ; pour les anciens, l'état normal est l'état de guerre, auquel vient mettre fin une paix. On ne comprend rien à la notion de paix et au vocabulaire qui la désigne dans la société antique, si on ne se représente pas que la paix intervient comme la solution parfois accidentelle, souvent temporaire, de conflits quasi-permanents entre villes ou Etats ».

³⁸⁵ Ovid. *Métam.* VIII, 58 : *Iusta gerit certe pro nato bella perempto : et causaque ualet causamque tuentibus armis*

La guerre contre Véies, au V^e siècle, fait encore suite à un pillage (cf. T. L. IV, 30). Mais une évolution, un peu postérieure (première moitié du IV^e siècle), et qui se généralise après le Livre VI de Tite-Live, voit la *rerum repetitio* concerner non plus seulement le vol de biens sur le territoire romain, mais plus généralement toute lésion des intérêts de Rome, entendus dans le sens le plus large : refus par des alliés de fournir les troupes prévues dans un traité³⁸⁶, défection d'un allié³⁸⁷, refus d'une cité alliée d'ouvrir ses portes à l'armée romaine³⁸⁸, agression par une autre cité des citoyens romains installés sur son territoire³⁸⁹... La *rerum repetitio*, désormais partie prenante du rituel de déclaration de guerre, semble désormais changer de sens : il ne s'agit plus seulement de réclamer la restitution de biens volés, mais de présenter des doléances. Le mot *res* n'a dès lors plus le sens de « chose », il prend celui de « cause ».

On peut aussi noter que Rome n'obtient alors jamais satisfaction. Le principal intérêt, le seul peut-être, de la *rerum repetitio*, n'est pas d'avoir gain de cause mais de pouvoir déclarer une guerre juste (ce dont la Ville a de toute façon la ferme intention), et d'être même d'en prendre les dieux à témoins, avec plus ou moins de sincérité.

II. 1. 1. 3. Le respect des ambassadeurs

Le principe du respect de la personne des ambassadeurs est une constante du droit des relations entre peuples, même quand il ne s'appelle pas encore droit des gens (*ius gentium*). Celui qui s'en est pris à un ambassadeur, comme celui qui a agi en violation d'un traité ou celui qui a enfreint son serment est *homo sacer*. Sa faute est inexpiable ; il doit être livré mort ou vif ; sa livraison écarte du peuple qui le livre la *contagio*

³⁸⁶ T. L. VI, 10, 6.

³⁸⁷ T. L. VII, 6, 7.

³⁸⁸ T. L. VII, 9, 2.

³⁸⁹ T. L. VIII, 22, 7-8.

*noxae*³⁹⁰. La sanction du peuple coupable d'une violation d'ambassadeurs est la défaite, face au légitime *furor* du peuple offensé :

« Les légions attaquèrent (les Fidénates) avec une grande impétuosité, le Romain, brûlant de haine, injuriant les Fidénates, "ces impies", les Véiens, "ces brigands qui rompent les trêves, ces sanglants et misérables assassins qui tuent les ambassadeurs et se baignent dans le sang de leurs colons, ces perfides alliés et ces lâches adversaires", et joignant les actes à la parole pour assouvir sa haine »³⁹¹.

En sens inverse, les ambassadeurs se doivent de respecter l'attitude la plus pacifique au cours de leur démarche, et ceux qui y contreviennent doivent, eux-aussi, être livrés à l'ennemi afin de supporter seuls le châtement de leur crime. En 390 avant J.-C., les Gaulois descendent en Italie³⁹². Effrayés par ce déferlement, les Etrusques demandent du secours à Rome³⁹³. Le sénat romain dépêche alors vers les Gaulois, pour les dissuader de poursuivre leurs attaques, trois ambassadeurs, les frères Fabius. Nous avons vu comment ils oublient leur statut diplomatique pour se comporter en belligérants³⁹⁴. C'est une faute grave contre le *ius gentium*, le droit des gens, qui ne peut être expiée que par la livraison (*deditio*) des coupables aux Gaulois. Rome ne le faisant pas se condamne à subir la défaite face aux Gaulois, dès lors que son *bellum est iniustum*.

II. 1. 2. *Rerum repetitio* et alliances

³⁹⁰ Magdelain, *Essai sur les origines...*, *Op. Cit.*, p. 90.

³⁹¹ T. L. IV, 32, 11-12. *Legiones impetu ingenti confligunt. Romanus odio accensus impium Fidenatem, praedonem Veientem, ruptores indutiarum, cruentos legatorum infanda caede, respersos sanguine colonorum suorum, perfidos socios, imbelles hostes compellans, factis simul dictisque odium explet.*

³⁹² T. L. V, 35.

³⁹³ T. L. V, 35, 4.

³⁹⁴ T. L. V, 36, 6.

Rome peut effectuer une *rerum repetitio* tant en sa propre faveur qu'en celle de l'un de ses alliés. « Quant à notre peuple, c'est en défendant ses alliés qu'il est devenu le maître du monde entier »³⁹⁵ ! C'est ce que Cicéron appelle la guerre *pro fide*, la guerre pour respecter un engagement. Considérons ainsi la deuxième guerre de Macédoine : le Sénat voulait cette guerre, parce que Rome avait, après la conclusion de la paix avec Carthage, désormais les mains libres, parce qu'il avait, aussi, de nombreux griefs contre Philippe (notamment d'avoir soutenu Hannibal de troupes et de subsides, et de s'en être pris à ses alliés Etoliens), parce que, enfin, il était décidé à mettre fin à une menace aussi lourde que celle qu'il venait de vaincre au terme de 15 ans de guerre et de ravages. Aussi charge-t-il les consuls, dès le début de la saison guerrière (mars), de faire les sacrifices préalables à cette guerre, qui n'est encore ni décidée ni *a fortiori* déclarée, afin que son projet « se réalise selon les vœux et les espoirs du peuple romain, des alliés et des peuples du Latium »³⁹⁶. C'est alors précisément qu'on apprend que l'armée de Philippe ravage l'Attique alliée : le Sénat tient la *iusta causa*, vraiment « tombée à pic », d'une guerre *pro fide*. Mais cette guerre, il voulait à tout prix la faire.

A l'inverse, Rome peut adresser une *rerum repetitio* à un peuple qui ne lui a rien fait, sauf d'être allié d'un autre peuple vis-à-vis duquel elle a un véritable grief. Si A est allié de B, et si B agresse C, alors A est aussi supposé avoir agressé C qui peut lui envoyer ses fétiaux. L'alliance opère une transition de l'agression. Ainsi en est-il pour Palaépolis : les Samnites trahissent leur traité avec Rome ; or les Palaépolitains sont les alliés des Samnites ; donc les Palaépolitains sont supposés agresseurs de Rome, qui est légitime à déclarer solennellement une guerre juste et pie aux Palaépolitains³⁹⁷.

³⁹⁵ Cic. *Rep.* 3, 35.

³⁹⁶ T. L. XXXI, 5, 4.

³⁹⁷ T. L. VIII, 22.

Le schéma se complique encore avec la Guerre Latine. Si l'on considère le schéma des événements qui ont conduit au déclenchement de cette guerre, on constate que ce sont les Romains qui ont procédé à une « violation (doublement) transitive » de leurs engagements :

- les Romains sont alliés des Samnites,
- les Samnites agressent les Sidicins,
- les Sidicins se soumettent aux Latins,
- les Romains sont donc agresseurs « transitifs » des Sidicins (selon les principes « les ennemis de mes amis sont mes ennemis » si l'on se place du point de vue Romain, « les amis de mes ennemis sont mes ennemis » si l'on se place du point de vue sidicin),
- ils sont donc aussi agresseurs (par une deuxième transition) des Latins.

Leur guerre est *a priori* injuste. C'est pourquoi ils vont commencer par la perdre.

II. 1. 3. L'extension de la notion de juste cause

A partir de la Guerre d'Hannibal, lorsque Rome n'est plus aux prises seulement avec les peuples voisins, qui lui ressemblent et partagent ses valeurs, mais combat contre des peuples de plus en plus éloignés et différents d'elle, sa conception de la *iusta causa*, susceptible de légitimer un *bellum iustum*, va sensiblement évoluer, jusqu'à englober des principes politiques et sociaux.

II. 1. 3. 1. La liberté : une juste cause

Une évolution très sensible se dessine : le simple fait d'être un roi ou un tyran, ou d'opprimer une cité libre, semble désormais devenir une cause de guerre juste. Rome a su mettre des motivations idéologiques (lutte pour la liberté des Grecs, destitution des rois et des tyrans) au cœur de son arsenal de propagande. Nabis, sanguinaire tyran de Sparte, est pourtant l'allié de l'*Vrbs* qui le trouve soudain bien encombrant. Il a en effet deux torts majeurs : être un tyran, et occuper la cité d'Argos, membre de la Ligue Achéenne dont Rome est l'alliée. Le Sénat décide la guerre³⁹⁸. Dans une poignante entrevue avec Flamininus, Nabis s'étonne et s'indigne, en invoquant son ancienne amitié avec Rome.³⁹⁹

La réponse de Flamininus est cinglante :

« Par quelle ironie du sort faut-il que nous, qui avons fait la guerre pour libérer la Grèce de la domination de Philippe, nous contractions amitié avec un tyran ? Et quel tyran ? le plus despotique et le plus sanguinaire que la terre ait porté ! Même si tu n'avais pas volé Argos et si tu ne l'occupais pas, ce serait notre devoir, à nous, les libérateurs de la Grèce, de rendre à Lacédémone sa liberté d'autrefois ».⁴⁰⁰

Tite-Live, pourtant, ne va pas jusqu'au bout du processus révolutionnaire, et noie l'argument de Flamininus dans une profusion de prétextes de circonstance :

³⁹⁸ T. L. XXXIV, 22, 5.

³⁹⁹ T. L. XXXIV, 31, 1-5. « Si ipse per me, T- Quincti uosque qui adestis, causam excogitare cur mihi aut indixissetis bellum aut inferretis possem, tacitus euentum fortunae meae expectassem: nunc imperare animo nequiuui quin, priusquam perirem, cur periturus essem scirem. et hercules, si tales essetis quales esse Carthaginenses fama est, apud quos nihil societatis fides sancti haberet, in me quoque uobis quid faceretis minus pensi esse non mirarer. nunc cum uos intueor, Romanos esse uideo, qui rerum diuinarum foedera, humanarum fidem socialem sanctissimam habeatis; cum me ipse respexi, eum {me} esse spero cui et publice, sicut ceteris Lacedaemoniis, uobiscum uetustissimum foedus sit et meo nomine priuatim amicitia ac societas ». Trad. Flobert, Garnier-Flammarion, 1997

⁴⁰⁰ T. L. XXXIV, 32, 3-4 : « Nam quid minus conueniret quam eos qui pro libertate Graeciae aduersus Philippum gereremus bellum cum tyranno instituere amicitiam? et tyranno quam qui unquam fuit saeuissimo et uiolentissimo in suos? nobis uero, etiamsi Argos nec cepisses per fraudem nec teneres, liberantibus omnem Graeciam Lacedaemon quoque uindicanda in antiquam libertatem erat ». Trad. Flobert, Garnier-Flammarion, 1997.

occupation par Nabis de Messène, cité alliée de Rome, projet d'alliance matrimoniale avec la famille de Philippe, actes de piraterie, etc...⁴⁰¹ Et le tyran, finalement, met de lui-même un terme à ces dangereuses innovations en attaquant le premier⁴⁰², remplaçant *de facto* Rome dans le schéma classique d'une guerre juste parce que défensive.

II. 1. 3. 2. Le maintien de l'ordre social

Rome ne se contente pas d'élargir aux tyrans sa lutte contre les rois, elle élargit aussi la notion de tyrannie à tous les régimes qui touchent à l'ordre social traditionnel, par exemple en s'en prenant aux aristocrates, en redistribuant les terres au peuple, en annulant les dettes ou encore en libérant les esclaves. Nabis est encore le prétexte d'un tel amalgame, lui qui, tyran des plus cruels, s'était livré à une politique sociale particulièrement novatrice. L'Histoire a trop souvent montré par la suite comment la justice sociale fait bon ménage avec la terreur, ce qui était déjà une certitude des Romains (Cicéron fut ainsi un adversaire acharné des *populares*, qui voulaient notamment abolir les dettes, qu'il assimilait à des candidats à la tyrannie : « rien ne pouvait faire plus de mal à la République »⁴⁰³). Nabis se défend :

« Ne jugez pas ce qui se passe à Lacédémone par rapport à vos lois et à vos institutions. [...] Vous voulez que le pouvoir appartienne à une minorité de riches et que la plèbe lui soit soumise. Notre législateur n'a pas voulu que le gouvernement soit aux mains d'une oligarchie, ce que vous appelez le Sénat,

⁴⁰¹ T. L. XXXIV, 32, 15-19.

⁴⁰² T. L. XXXIV, 37, 4.

⁴⁰³ Cic. *Att.* V, 21, 13. *Numquam rei publicae plus (mali)*. L'Histoire romaine met ainsi en scène plusieurs personnalités qui, soucieuses de venir en aide aux plus pauvres, par l'abolition des dettes ou la redistribution des terres, ont été mises à mort pour avoir voulu restaurer la royauté (Spurius Cassius Vecellinus, Marcus Manlius Capitolinus).

ni qu'une classe ou deux domine la société ; il a cru que l'égalité de la fortune et des droits politiques donnerait à la patrie des bras pour la défendre »⁴⁰⁴.

Flaminius lui rétorque :

« On te reproche, disais-tu, de libérer les esclaves et de distribuer les terres aux pauvres ; certes ces reproches sont graves ! ». ⁴⁰⁵

Et de lui imposer le retour des aristocrates et opposants exilés ainsi que la restitution des esclaves à leurs anciens maîtres.⁴⁰⁶ C'est un *leitmotiv* tout au long de l'œuvre livienne que le thème des patriciens alliés de Rome tandis que la plèbe est partout amie de ses ennemis⁴⁰⁷. Il revient encore au II^e siècle :

« Il était de notoriété publique que dans les villes la classe politique et l'aristocratie étaient pour l'alliance avec Rome et se trouvaient bien du régime actuel, tandis que la foule et ceux qui n'étaient pas satisfaits de leur sort voulaient tout renverser ». ⁴⁰⁸

Rome ou la révolution... Comme à Phocée, en 190⁴⁰⁹, « conservatisme et romanophilie s'accordent »⁴¹⁰. Luttant contre les rois, Rome lutte contre les tyrans, et luttant contre les tyrans, elle lutte contre les vellétés révolutionnaires de la plèbe, sur

⁴⁰⁴ T. L. XXXIV, 31, 17-18. Trad. Flobert, Garnier-Flammarion, 1997 : *Nolite ad uestras leges atque instituta exigere ea quae Lacedaemone fiunt. (...) Vos a censu equitem, a censu peditem legitis et paucos excellere opibus, plebem subiectam esse illis uultis : noster legum lator non in paucorum manu rem publicam esse uoluit, quem uos senatum appellatis, nec excellere unum aut alterum ordinem in ciuitate, sed per aequationem fortunae ac dignitatis fore credidit ut multi essent qui arma pro patria ferrent.*

⁴⁰⁵ T. L. XXXIV, 32, 9. *Seruorum ad libertatem uocatorum et egentibus hominibus agri diuisi crimina tibi obici dicebas, non quidem nec ipsa mediocria.* Trad. Flobert, Garnier-Flammarion, 1997.

⁴⁰⁶ T. L. XXXIV, 35.

⁴⁰⁷ Crotona (T. L. XXIV, 2, 8) ; Capoue (en partie : XXIII, 2, 1-3) ; Nole (XXIII, 39, 7 et XXIV, 13, 8) ; Syracuse (XXIV, 32, 2-3), même si cette règle connaît, comme toutes, quelques exceptions : Locres (T. L. XXIII, 30, 8), Tarente (XXIV, 13, 1-3), Arpi (XXIV, 47, 6).

⁴⁰⁸ T. L. XXXV, 34, 3. *Inter omnes constabat in ciuitatibus principes et optimum quemque Romanae societatis esse et praesenti statu gaudere, multitudinem et quorum res non ex sententia ipsorum essent omnia nouare uelle.* Trad. Flobert, Garnier-Flammarion, 1997.

⁴⁰⁹ T. L. XXXVII, 9, 4.

⁴¹⁰ Engel (Jean-Marie). *Commentaire du Livre 37 de Tite-Live*, CUF, 1983, Note 4 sous T. L. XXXVII, 9, 4.

lesquelles ces derniers ont si souvent fondé leur pouvoir. Glissements hasardeux et abusifs ? Voire ! La boucle se referme quand on voit, en 171, le petit peuple grec (improprement appelé « plèbe » par Tite-Live) prendre partout fait et cause en faveur du roi Persée :

« la plèbe, dans les peuples et nations indépendantes, éprouvait partout comme d'habitude, dans sa quasi-totalité, de la sympathie pour la plus mauvaise cause et penchait vers le roi et les Macédoniens ». ⁴¹¹

La promotion de l'égalité sociale est donc clairement incompatible avec la liberté rendue aux Grecs par les Romains, qui implique le respect de l'ordre établi. Lorsque le philosophe Sôsos imagine une constitution présentant pour le proconsul Fabius un risque de dérapage vers le non-respect des contrats, l'abolition des dettes, ou pire, le partage des terres, il se voit accuser par ce dernier d'agir contrairement à la liberté rendue aux Grecs par les Romains et d'aspirer à la tyrannie. ⁴¹²

II. 1. 3. 3. A la recherche de la *iusta causa*

La guerre est, au II^e siècle fréquemment déclarée sur les conseils d'envoyés du Sénat sur le terrain, qui se livrent à de véritables enquêtes (*inquirere*) portant tant sur les agissements des Etats et souverains étrangers qui pourraient justifier des réclamations ⁴¹³, que sur la situation militaire et l'état des forces ⁴¹⁴ ou encore la fidélité des alliés ⁴¹⁵, c'est-à-dire sur des considérations de droit et d'opportunité. Ce sont ensuite des *legati* sénatoriaux qui vont *res repetere*. Placés auprès des généraux, des

⁴¹¹ T. L. XLII, 30, 1. *In liberis gentibus populisque plebs ubique omnis ferme, ut solet, deterioris erat, ad regem Macedonasque inclinata*. Trad. P. Jal, CUF, 1971.

⁴¹² Ferrary (Jean-Louis). *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique* Rome, EFR, 1992, p. 197-198.

⁴¹³ T. L. XLII, 6, 3.

⁴¹⁴ T. L. XLIV, 20.

⁴¹⁵ T. L. XXXI, 11, 10.

représentants du Sénat ont enfin pour mission de veiller au déroulement régulier des opérations, et c'est sur dénonciation de deux de ceux qui l'accompagnaient en Galatie que Vulso est attaqué devant l'assemblée, pour n'avoir pas respecté la procédure légale de déclaration de guerre⁴¹⁶.

On se trouve donc ici en présence d'une très vaste organisation de recherche des *causae* pouvant autoriser Rome à entamer vis-à-vis des autres peuples un *bellum iustum*, de même que des irrégularités pouvant avoir été commises par ses propres généraux. L'enjeu était sans doute essentiel, puisqu'il s'agissait de se donner les moyens juridiques de mener des guerres victorieuses, et d'éviter que par la défaite ne vienne sanctionner la faute individuelle de certains.

II. 2. LES DIEUX DU DROIT FETIAL

Puisqu'il s'agit de religion, il est question de dieux. A la différence de la magie, qui prétend les lier mécaniquement, leur déniait tout rôle propre, il s'agit maintenant d'obtenir quelque chose de leur bienveillance. On a ainsi vu que le *pater patratus* entend obtenir de Jupiter qu'il constate, et sanctionne, l'injustice dont Rome a été la victime de la part d'un autre, et de fait le dieu suprême joue un rôle essentiel comme garant du *bellum iustum*. Mais ce dieu n'est, semble-t-il, pas le seul à intervenir dans le droit fétial. Il est tout d'abord associé à Janus Quirinus.

II. 2. 1. Dieux d'En-Haut

L'invocation fétiale s'adresse à Jupiter, Janus Quirinus, et aux « dieux du Ciel ». Nous allons nous arrêter sur les dieux d'En-Haut expressément nommés par le *pater*

⁴¹⁶ T. L. XXXVIII, 44, 10 à 47, 15.

patratus : Jupiter et Quirinus, et Janus – que nous avons pris le parti d'étudier séparément du précédent.

II. 2. 1. 1. Jupiter, garant du droit et du destin de Rome

Nous avons eu l'occasion de rencontrer Jupiter dans la précédente partie, consacrée aux rapports entre *bellum iustum* et magie. Le dieu suprême était alors comme enchaîné par l'homme, qui le faisait exister par ses incantations et sa *fides*, et l'obligeait à intervenir. Ce qui va maintenant mobiliser notre attention, c'est Jupiter en tant qu'il dispose d'une potentielle autonomie, d'une capacité de jugement et de libre action.

Le rite de déclaration de guerre lui attribue plusieurs rôles actifs. Il est d'abord témoin de la bonne foi de Rome, et le « père *patrat* » s'adresse à lui comme un plaidant à un juge. Dans ce premier rôle, il est associé au *Fas* (« Ecoute Jupiter, [...] et que le *Fas* m'écoute aussi »). Il est ensuite celui qui punit, le fétial d'abord s'il a menti (et ici c'est lui seul qui est interpellé), le peuple ennemi ensuite, s'il a mal agi envers Rome (et le dieu suprême est alors associé à d'autres dieux : Janus Quirinus, les dieux du ciel, ceux de la terre, et ceux des enfers).

Jupiter garant du droit

Le premier rôle que le rite fétial attribue à Jupiter est donc celui de gardien du droit. Le dieu est en effet, de manière constante à Rome, en premier lieu le « surveillant du droit et plus généralement de l'exactitude dans les engagements entre mortels »⁴¹⁷ ; il

⁴¹⁷ Dumézil (Georges). *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, NRF-Gallimard, 1980, p. 155.

joue « le rôle de témoin, de garant, de vengeur des serments et des pactes, dans la vie privée comme dans la vie publique, dans le commerce entre citoyens ou avec les étrangers »⁴¹⁸. En tant que *Jupiter Feretrius*, ou *Jupiter Lapis*, il est notamment garant du serment par les pierres⁴¹⁹, « le *Jupiter Lapis*, d'après la pierre que le fétial lance après une formule exécutoire, ne parai(ssant) pas séparable du très ancien *Jupiter Feretrius*, dont le temple, sur le Capitole, servait de conservatoire à cette pierre »⁴²⁰.

Le dieu suprême se « démembré » en plusieurs avatars qui ont aussi trait au droit fétial. Auprès de lui prospère quelques temps un primitif *Dius Fidius*⁴²¹, peut-être – la question reste controversée⁴²² – « un aspect, un nom spécial de Jupiter qui aurait acquis quelque autonomie »⁴²³, « une hypostase du dieu suprême »⁴²⁴ en tant que dieu du serment et de la foi jurée, dont on a vu l'importance dans le droit fétial⁴²⁵. C'est sans doute à ce titre que le plus ancien *foedus* connu fut conservé dans son temple⁴²⁶. *Dius Fidius* conserve bien des caractères anciens : il lance aussi l'éclair, son temple a une ouverture vers le ciel et on ne jure par lui qu'à découvert. La *fides* archaïque est avant tout la fidélité à la forme, à la procédure, au rituel, et le verbe qui lui est associé, *credo*, *-ere*, signifie « attribuer une confiance telle qu'elle prend une valeur magique ». Elle est confiance aveugle dans l'efficacité du rite⁴²⁷, et Jupiter ne sanctionne rien d'autre quand il foudroie Tullus Hostilius parce qu'il n'a pas respecté les rites prescrits pour un sacrifice⁴²⁸.

⁴¹⁸ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 190.

⁴¹⁹ Magdelain, *Essai sur les origines...*, *Op. Cit.*, p. 15.

⁴²⁰ Dumézil *Ibid.*, p. 190.

⁴²¹ Freyburger (Gérard). *Fides*, étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 287-288.

⁴²² Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 214 : « Ce diptyque (Mitra-Varuna) exprime une conception double de la première fonction (...). La distinction de l'action souveraine créatrice et volontiers violente, même pour le bien, même pour la défense du juste, et de l'action souveraine s'astreignant aux limites de l'ordre et des contrats, engage peut-être à penser que Jupiter et *Dius Fidius* ont d'abord été distincts ».

⁴²³ *Ibid.* p. 190.

⁴²⁴ Freyburger, *Fides...*, *Op. Cit.*, p. 323.

⁴²⁵ Dumézil, *Les dieux souverains...*, *Op. Cit.*, p. 156 et Freyburger (Gérard). *Fides...*, *Op. Cit.*, p. 287.

⁴²⁶ *Ibid.* p. 305.

⁴²⁷ Grimal (Pierre). *Le siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*. Paris, Aubier, 1975, p. 225 : « A Rome, c'est l'efficacité du rite et non une croyance abstraite qui fonde la vérité religieuse ».

⁴²⁸ T. L. I, 31, 8.

Plutarque en donne une limpide illustration dans l'attitude du roi Numa :

« Quant à Numa, il fondait, paraît-il, des espoirs si solides dans la divinité qu'un jour, comme les ennemis approchaient, il sourit et répondit : "Moi, je sacrifie." Il fut le premier, dit-on, à bâtir un sanctuaire à *Fides* et au dieu Terme. »⁴²⁹

Numa est unanimement considéré comme l'introducteur du culte de *Fides*⁴³⁰, voire l'édificateur d'un temple consacré à cette divinité⁴³¹, mais l'intérêt de la juxtaposition par Plutarque de ces deux informations (le sacrifice de Numa et l'érection du temple) est d'associer le culte de *Fides* à la confiance absolue en l'efficacité du rite, dont l'un des critères de perfection est qu'il ne doit jamais être interrompu. *Fides* n'est pas, dans cette acception, la « bonne foi » toute morale que l'on connaît habituellement, mais un concept religieux qui apparaît nettement dans la notion de *iusiurandum*. Ce dernier consiste, rappelons-le, à s'engager irrévocablement en répétant une formule (*iusiurandum*, « la formule à formuler »), que prononce auparavant un initiateur, qui doit *praeire verbis*, « énoncer le texte ». Or cette formule est rendue efficace par un serment, *sacramentum*, qui place l'engagement sous le regard des dieux, en particulier celui de Jupiter, garant des serments⁴³². Le *sacramentum* est, on s'en souvient, le fait de se consacrer aux dieux, d'appeler sur soi leur vengeance si on transgresse sa parole. On ne saurait dès lors parler de simple Bonne Foi, « notion manifestement subjective et de morale évoluée », mais bien de Foi Jurée, notion « religieuse, objective et de caractère archaïque »⁴³³. C'est cette conception qui est à l'œuvre dans le *foedus*. Tous

⁴²⁹ Plut. *Num.* XV, 12 et XVI, 1. αὐτὸν δὲ τὸν Νομᾶν οὕτω φασὶν εἰς τὸ θεῖον ἀνηρτῆσθαι ταῖς ἐλπίσιν, ὥστε καὶ προσαγγελίας αὐτῷ ποτε γενομένης ὡς ἐπέρχονται πολέμιοι, μειδιᾶσαι καὶ εἰπεῖν· "Ἐγὼ δὲ θύω." Πρῶτον δὲ φασὶ καὶ Πίστεως καὶ Τέρμονος ἱερὸν ἰδρύσασθαι. Trad. A.-M. Ozanam, Gallimard, 2001.

⁴³⁰ T. L. I, 21, 4.

⁴³¹ D. H. II, 75, 3.

⁴³² Boyancé (Pierre). « *Fides* » et le serment, Hommages à Albert Grenier, Bruxelles, 1962, I, p. 329-341 et Etudes sur la religion romaine, Rome, EFR, 1972, p. 340 et 102 : « Par le serment, l'homme prend référence à ce qui dans l'univers est le plus clairvoyant et le plus fort, il se garantit ainsi contre ses propres erreurs et ses propres défaillances et donne aussi à son partenaire de quoi avoir confiance en lui ».

⁴³³ *Ibid.* p. 331.

les textes s'accordent pour dire que le serment du traité est placé sous la garantie de Jupiter, dieu lumineux qui voit tout du haut de la voûte céleste et foudroie le parjure, même si les archives fétiales sont conservées dans le temple de *Fides*, placé près de celui de Jupiter. Et ce dernier, bien plus que *Fides*, est le dieu des fétiaux, qui l'invoquent dans chacun de leurs grands rituels. La conception archaïque de la *fides* est un des aspects de la personnalité jovienne, elle n'en est pas dissociable.

Un autre avatar de Jupiter vient compléter son rôle de garant du droit, dans le domaine international. Jupiter est en effet étroitement lié à *Terminus*. Ce dieu des bornes a sa chapelle, avec *Iuventas*, dans le temple de Jupiter Capitolin. La légende veut que, quand on « exaugura » ce dernier, seuls ces deux dieux refusèrent de partir⁴³⁴. « Cet entêtement parut de bon augure : il garantissait à Rome, disait-on, une éternelle jeunesse sur son site – en attendant que, plus tard, le présage de *Terminus*, audacieusement retourné, promît à Rome, capitale du monde, un empire sans borne »⁴³⁵. De son côté Numa, qui voue une dévotion particulière à *Fides*, est aussi le roi qui réalise le bornage complet de *l'ager Romanus* :

« Il fut le premier, dit-on, à bâtir un sanctuaire à *Fides* et au dieu Terme. Il enseigna aux Romains que le plus grand des serments, c'est de jurer par *Fides* ; ils s'en servent encore de nos jours. Quant à *Terminus*, c'est en quelque sorte le dieu des bornes ; ils lui offrent des sacrifices publics et privés aux limites des champs. [...] Le roi fit aussi, semble-t-il, un bornage complet du pays. »⁴³⁶

⁴³⁴ D. H. III, 69, 5-6. T. L. I, 55, 3 ne parle pour sa part que de *Terminus* et y voit « un signe de la solidité et de la stabilité de tout l'Etat », que vient compléter la découverte de la tête humaine, « prodige annonçant la grandeur de l'empire ».

⁴³⁵ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 210.

⁴³⁶ Plut. *Num.* XVI, 1-3. Πρώτον δέ φασι καὶ Πίσταως καὶ Τέρμωνος ἱερὸν ἰδρύσασθαι. καὶ τὴν μὲν Πίστιν ὄρκον ἀποδειξάι Ῥωμαίους μέγιστον, ᾧ χρώμενοι μέχρι νῦν διατελοῦσιν· ὁ δὲ Τέρμων ὄρος ἂν τις εἴη, καὶ θύουσιν αὐτῷ δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ κατὰ τοὺς τῶν ἀγρῶν περιορισμούς, δοκεῖ δὲ καὶ ὅλως οὗτος ὀρίσαι τὴν χώραν ὁ βασιλεὺς. Trad. A.-M. Ozanam, Gallimard, 2001.

Jupiter, et ses avatars, apparaissent ainsi au cœur du droit férial, et ce de multiples manières : dieu des serments, dieu qui punit les parjures, dieu de la foi dans l'efficacité du rite, dieu qui foudroie ceux qui ne respectent pas lesdits rites, dieu qui garantit les frontières.

A la notion primitive de *fides*-foi jurée, confiance aveugle dans l'efficacité du respect des formes, certitude d'une fulmination en cas de manquement à la parole engagée par le *sacramentum*, l'apparition de la déesse *Fides*, vient apporter une sensible évolution. Cette déesse présente un aspect beaucoup plus « moderne », même si elle a une origine immémoriale, comme le laisse à penser la venue annuelle à son sanctuaire des trois flamines majeurs, prêtres de la triade précapitoline, la main droite voilée⁴³⁷. Il semble que son culte se soit développé au III^e siècle⁴³⁸, c'est-à-dire à une époque où la démocratisation du droit et l'accession de la plèbe à l'égalité politique et juridique étaient largement acquises, mais aussi où Rome, sortie d'Italie, ressent le besoin d'affirmer sa différence face aux cultures punique (la déloyauté des Carthaginois – *fides punica* - est, à Rome, légendaire), africaine et grecque (Polybe note que les Grecs, « même s'il y a dix contrôleurs qui apposent dix cachets différents et deux fois autant de témoins pour les surveiller, ne peuvent rester intègres »⁴³⁹)⁴⁴⁰. Aux foudres d'un Jupiter patricien, ou à celles de son avatar *Dius Fidius*, la déesse – née elle aussi de Jupiter⁴⁴¹ - préfère l'intimité du for intérieur (elle est déesse du secret⁴⁴²). Elle n'est certainement, en tout cas à l'origine, pas totalement laïcisée, son statut de déesse le prouve, et ses rapports avec le serment restent étroits⁴⁴³. Mais elle agit de l'intérieur de l'homme et non plus de l'extérieur :

⁴³⁷ Ce serait un rite « préromain », cf. Boyancé, *Les Romains peuple...*, *Op. Cit.*, p. 425 et 141.

⁴³⁸ C'est ce que pensait G. Wissowa, cité par Freyburger, *Op. Cit.*, *Fides...*, p. 282.

⁴³⁹ Pol. VI, 56, 13.

⁴⁴⁰ Boyancé (Pierre). *Fides romana et la vie internationale*, Institut de France. Séance publique des cinq Académies, Paris, 1962, 16 pages, et *Etudes sur la religion romaine*, Rome, EFR, 1972, p. 109 et p. 112 : un sanctuaire à la déesse *Fides* aurait été érigé au cours de la première guerre punique.

⁴⁴¹ Freyburger, *Fides...*, *Op. Cit.*, p. 287.

⁴⁴² *Ibid.* p. 232-235 et Grimal, *Le siècle des Scipions...*, *Op. Cit.*, p. 141-155.

⁴⁴³ Boyancé (Pierre). *Les Romains, peuple...*, *Op. Cit.*, 1972, p. 419 et 135 : « aux origines, ce qui fait sa force, c'est qu'elle est issue du serment ».

« Obsédés sans cesse par la pensée des dieux, et voyant intervenir dans les choses de la terre la volonté du ciel, tous les cœurs étaient remplis de piété, si bien que le respect du serment remplaça la crainte extrême d'un châtement légal comme principe de gouvernement ». ⁴⁴⁴

La *fides* n'est qu'un sentiment, même si c'est « le sentiment le plus profond et le plus sacré ». ⁴⁴⁵

Plus « jeune » que *Dius Fidius*, *Fides* est une divinité « de compétences plus larges et moins formelles », dont on a pu noter le « manque de personnalité, de consistance » ⁴⁴⁶ (ainsi ne comporte-t-elle pas de sanction extérieure, sinon le discrédit et le déshonneur, « l'exemple le plus remarquable en [étant] la prière, sans doute archaïque de la *devotio*, où le général demande à l'ensemble des dieux de sauvegarder son "crédit" (Macrobe Sat. 3, 9, 10) » ⁴⁴⁷). Si l'on a pu noter qu'elle reste au cœur du *foedus* (l'étymologie des deux termes est commune), et de l'activité des fétiaux, préposés à la *fides publica* entre les peuples (Varron fait, à tort, découler *fetialis* de *fides* ⁴⁴⁸), elle s'étend, dans le domaine des relations internationales, au respect des règles de la loyauté envers l'ennemi : ainsi la *fides* est-elle mise en avant par Camille qui se refuse à tirer parti de la trahison du maître d'école de Faléries ⁴⁴⁹, par Fabricius refusant l'offre d'un transfuge d'empoisonner Pyrrhus ⁴⁵⁰, et Polybe souligne-t-il que les Romains ont conservé les antiques vertus guerrières, eux qui déclarent les guerres, refusent les embuscades et recherchent dans le combat le corps à corps. Mais si la déesse *Fides* ne punit pas, le respect de la *fides* comporte néanmoins pour Rome

⁴⁴⁴ T. L. I, 21, 1. *Et deorum assidua insidens cura cum interesse rebus humanis caeleste numen uideretur, ea pietate omnium pectora imbuerat, ut fides ac ius iurandum pro obnoxio legum ac poenarum metu ciuitatem regerent.*

⁴⁴⁵ D. H. II, 75, 3.

⁴⁴⁶ Freyburger, *Op. Cit.*, *Fides...*, p. 286.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ Varron *Ling.* V, 86.

⁴⁴⁹ T. L. V, 28, 1.

⁴⁵⁰ T. L. *Per.* XIII.

une sanction positive : il est, comme la *pietas*, la *virtus* et la *libertas*, le secret de la « fortune de Rome », ce que récompensent en elle les dieux⁴⁵¹. Le sentiment religieux de la *fides* finit par « se modifier sans disparaître » chez les philosophes d'inspiration platonicienne qui, comme Cicéron, voient dans l'âme humaine « un dieu véritable, image et émanation du Dieu suprême »⁴⁵² :

« Quand l'homme de bien aura à exprimer sa sentence (comme juge), après avoir prêté serment, qu'il se souvienne qu'il recourt à la divinité comme témoin, c'est-à-dire à son esprit, présent le plus divin que Dieu même ait fait à l'homme »⁴⁵³.

L'affaire des Fourches Caudines illustre bien cette évolution : aux Romains qui feignent de s'en tenir à une conception archaïque et formaliste de la *fides*, n'hésitant à mettre en scène la bouffonne agression par un consul d'un soi disant fétial, les Samnites, plus modernes en cela, opposent la notion de bonne foi. Sans doute est-il encore trop tôt, c'est en tout cas l'opinion de Tite-Live.⁴⁵⁴

Jupiter, le maître du *Fas*

L'invocation du *fas* suit immédiatement, dans l'invocation fétiale, celle de Jupiter. Cela est très fréquemment le cas :

⁴⁵¹ Boyancé, *Les Romains, peuple...*, *Op. Cit.*, p. 419 et 135.

⁴⁵² *Ibid.* p. 435.

⁴⁵³ Cic. *Off.* III, 44. *Cum uero iurato sententia dicendast, meminerit deum se adhibere testem, id est, ut ego arbitror, mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse diuinius.*

⁴⁵⁴ T. L. IX, 11, 11.

« *Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium cuius ego caput teneo regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclassaris inter eos fines quos feci* »⁴⁵⁵.

« *Audi, Iuppiter, audite, fines, audiat Fas* »⁴⁵⁶.

« *Audi, Iuppiter, haec scelera, audite, Ius Fasque* »⁴⁵⁷.

Jupiter est en effet le maître du *Fas*. Il tient tellement à cette prérogative qu'il ne l'a laissée à aucun autre dieu. Le *Fas* reste l'affaire personnelle du roi des dieux, il ne la délègue pas. Cette omniprésence de Jupiter au cœur du *Fas* est riche d'enseignements. Elle montre en premier lieu le caractère éminemment « politique » de ce « droit divin », puisque Jupiter, unique dieu romain de la première fonction indo-européenne⁴⁵⁸, est un dieu « politique » par excellence. Dans la chapelle de *Jupiter Feretrius*, consacrée par Romulus sur le Capitole, est conservé le signe de la royauté : le sceptre, mais aussi des objets qui montrent la vocation guerrière et la fatalité victorieuse de celle-ci (le chevalet sur lequel sont suspendues les dépouilles opimes, le silex par lequel le fétial conclut les traités – la présence des *spolia opima* montre bien que les traités ne peuvent que suivre des victoires)⁴⁵⁹. Plus tard, dans le temple de Jupiter Capitolin, voué par Tarquin l'Ancien, construit par Tarquin le Superbe et inauguré au début de la République, Rome garde les archives des anciens traités et aussi les Livres Sibyllins qui lui permettent d'interpréter et de procurer les prodiges⁴⁶⁰, intéressant raccourci entre le salut de la Ville et son activité diplomatique. Dans ce temple, aussi, les consuls viendront ouvrir leur année de magistrature, le Sénat décider des levées de troupes, des guerres, des trêves et des

⁴⁵⁵ T. L. I, 18, 9. « Jupiter, notre père, si les dieux veulent bien que Numa Pompilius dont je tiens la tête règne sur Rome, donne-nous, je t'en prie, des signes précis dans les limites que j'ai tracées. »

⁴⁵⁶ T. L. I, 32, 6. « Ecoute, Jupiter, écoutez, frontières, que le *fas* écoute ! ».

⁴⁵⁷ T. L. VIII, 5, 8. « Ecoute ces crimes, Jupiter, écoutez-les, *ius* et *fas* ! ».

⁴⁵⁸ Dumézil, *Les dieux souverains...*, *Op. Cit.*, p. 155.

⁴⁵⁹ Radke (Gerhard). *Iuppiter Optimus Maximus* : dieu libre de toute servitude, *RHDFE*, 1986, p. 9.

⁴⁶⁰ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 293.

traités⁴⁶¹. Enfin, sous la République, le Jupiter guerrier et juriste des débuts évoluera vers une incarnation globale de celle-ci, à travers le concept de Jupiter *Optimus Maximus*, « dieu libre de toute servitude », non spécialisé, totalement souverain⁴⁶². L'association de Jupiter au *fas* fait de ce dernier un droit aussi « politique » que religieux, droit qui a partie liée avec la victoire et la souveraineté.

Dieu politique, Jupiter joue en second lieu dans les guerres de Rome un rôle très ambigu. On a pu remarquer que Jupiter était un dieu « commun à tous », son culte n'était pas propre à l'*Vrbs*, mais avait une « origine indo-européenne commune »⁴⁶³, une « origine très ancienne, commune aux Latins et même aux Italiques »⁴⁶⁴. Bien plus, il avait dans la « sphère juridico-religieuse » italique chère à Pierangelo Catalano une vocation « virtuellement universelle »⁴⁶⁵, il en constituait « le centre », et « il est très probable qu'il avait déjà pris une configuration unitaire pour les peuples de la fédération des sources de Ferentina, par laquelle il devait être appelé déjà *Jupiter Latiaris* »⁴⁶⁶.

Pourtant, Jupiter semble à la fois juge et partie. Dieu politique, il apparaît comme ayant, dès les origines, partie liée avec Rome⁴⁶⁷. Par l'« auspication primordiale », il a manifesté à Romulus sa bénédiction tant de la ville que du pouvoir du premier *rex*, et, par la suite, chaque nouveau titulaire de l'*imperium* est monté au Capitole « nover ce contrat conclu entre Jupiter et Rome »⁴⁶⁸. *Rex* lui-même, Jupiter est « garant de l'existence de la Ville fondée en vertu de ses signes primordiaux »⁴⁶⁹. Il doit « collaborer au bien public et approuver toute mesure juste et légitime »⁴⁷⁰. Ce dieu

⁴⁶¹ *Ibid.* p. 295.

⁴⁶² Radke, *Op. Cit.*, p. 12-13.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁶⁴ Catalano, *Op. Cit.*, p. 170.

⁴⁶⁵ *Ibid.* p. 289.

⁴⁶⁶ *Ibid.* p. 170.

⁴⁶⁷ Ranouil (Pierre-Charles). *Recherches sur le « patriciat »*, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 11.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ Dumézil, *Les dieux souverains...*, *Op. Cit.*, p. 154.

⁴⁷⁰ Scheid, *Le prêtre*, *Op. Cit.*, p. 95.

commun, qui est donc à même de trancher *objectivement* les litiges entre des parties qui l'invoquent toutes deux, et dont la sentence est, en principe, l'ordalie de la victoire donnée à l'une contre l'autre, a pourtant subjectivement partie liée avec l'une d'entre elles.

« A la puissance (des Romains) je ne fixe aucune borne, aucune durée : c'est un empire sans limite que je leur ai donné »⁴⁷¹ ;

« Aux autres nations une terre a été donnée avec des limites fixes ; l'espace de la ville romaine, c'est l'espace du monde »⁴⁷².

C'est, dans Virgile, Jupiter qui s'exprime ainsi, avouant par là même qu'il a partie liée avec Rome, qu'il a « un plan » pour Rome, comme disent de nos jours les Chrétiens évangéliques. Ce plan, il ne contribue pas tant à le réaliser par des actes de grande envergure, mais plutôt par une succession de petits « coups de pouce », généralement donnés sur le champ de bataille, et dont la multiplication permet à Rome d'accomplir son destin. Georges Dumézil a ainsi pu parler de « prestidigitation souveraine qui fait d'une armée presque vaincue une troupe d'élite et démoralise l'armée presque victorieuse »⁴⁷³. Ses « coups de pouce » répétés ont-ils fini de persuader Latins et Italiques que le dieu commun voulait l'accroissement de Rome ? Toujours est-il qu'à la fin de la République « les peuples du monde entier ont reconnu la domination romaine à travers le culte commun de *Iuppiter Optimus Maximus*, symbole de Rome elle-même »⁴⁷⁴. Ne peut-on dès lors affirmer que, pour les Romains, le *fas* veut que toute guerre menée par Rome soit *a priori* « juste », à moins que la Ville n'ait commis quelques fautes particulièrement lourdes, et ce par le seul fait

⁴⁷¹ Virg. *Aen.* 1, 278-279. *His ego nec metas rerum nec tempora pono : imperium sine fine dedi.*

⁴⁷² Ovid. *Fast.* II, 682-684. *Gentibus est aliis tellus data limine certo : spatium est Urbis et orbis idem.*

⁴⁷³ Dumézil, *Les dieux souverains...*, *Op. Cit.*, p. 167.

⁴⁷⁴ Radke, *Op. Cit.*, p. 10.

que Jupiter, dieu garant du droit, dieu commun aux deux parties, penche en fait en sa faveur ?

II. 2. 1. 2. Quirinus, dieu de la paix armée

Le deuxième dieu invoqué par le *pater patratus* dans la procédure de déclaration de guerre est Quirinus. Qu'est-ce que ce dieu peut donc ajouter à Jupiter ? On peut tout d'abord noter que, selon une tradition romaine, Quirinus serait Romulus divinisé : *Qui tenet hoc nomen, Romulus ante fuit*⁴⁷⁵. C'est donc le fondateur même de Rome que le « père patrat » invoque, juste après son dieu protecteur. Mais Quirinus n'est pas que cela : il est aussi un dieu « indubitablement guerrier »⁴⁷⁶, dont le nom pourrait découler de *curis* (lance), et qui était souvent représenté avec cette arme (*arma Quirini*). André Magdelain voit en lui le dieu « de la paix armée, autrement dit de la guerre quand elle sommeille »⁴⁷⁷. Dans l'invocation fétiale, Quirinus est associé à Janus : c'est sans doute parce que ce dernier est « dieu des passages »⁴⁷⁸, et que le rite va précisément faire passer Rome de la paix à la guerre⁴⁷⁹.

Un autre élément d'explication de la présence de Quirinus dans la procédure de déclaration d'une guerre juste se trouve peut-être dans la ressemblance entre la celle-ci et celles du droit civil. La démarche fétiale de la *rerum repetitio* – ou *clarigatio*⁴⁸⁰ –

⁴⁷⁵ Ovid., *Fast.*, II, 476. Porte (Danielle). Quirinus, Auguste, apothéose, *Vita Latina*, Montpellier, 132, 1993, p. 18-26.

⁴⁷⁶ Porte, *Quirinus...*, *Op. Cit.*, p. 20.

⁴⁷⁷ Magdelain, *Quirinus...*, *Op. Cit.*, p. 197.

⁴⁷⁸ *Ibid.* p. 203.

⁴⁷⁹ *Ibid.* p. 213.

⁴⁸⁰ Magdelain, *Essai sur les origines...*, *Op. Cit.*, p. 174 sq. ; Magdelain, *Quirinus...*, *Op. Cit.*, p. 216 ; Pline *N. H.* XXII, 5.

présente en effet des analogies troublantes avec la procédure du *sacramentum in rem*⁴⁸¹. Dans les deux cas, deux parties sont en litige à propos d'une chose (*res*). Notons en premier lieu que le *sacramentum in rem* est une procédure du *ius Quiritium* – droit des Quirites, des *cum-viri*, des hommes de la cité, des citoyens - , droit placé sous le patronage de Quirinus, dieu du corps social. Dans la procédure fétiale, Quirinus est pris à témoin par le « père patrat », juste après Jupiter, de ce que l'autre peuple, l'autre partie, a agi contre le droit. En droit civil celui qui revendique – *vindicere* - une chose pose sur elle une baguette – la *festuca* – et prononce ces paroles rituelles : « *secundum suam causam sicut dixi ecce tibi vindictam imposui* »⁴⁸². Chacune des deux parties a sa baguette : on a coutume d'y voir, depuis Ihering, un simulacre de combat entre deux porteurs de lances. Mais « le magistrat s'interpose avant que la lutte ne commence. Les parties prêtent serment. La justice passe alors de Quirinus à Jupiter. Mars a été mis hors jeu »⁴⁸³. La *festuca* du plaideur n'est pas sans rappeler la lance du fétial et celle de Quirinus⁴⁸⁴. Revendication d'une chose, invocation de Quirinus, *festuca*/lance, les points de contact entre *rerum repetitio* et *sacramentum in rem* sont troublants.

Comme Jupiter, Quirinus présente la caractéristique d'être à la fois impliqué dans le règlement d'un conflit juridique – en tant qu'il est le dieu qui préside aux procès, et dieu de la tranquillité publique – et partie prenante dans celui-ci, puisqu'il a partie liée avec Rome, en tant que Romulus divinisé. Ce dernier n'aurait-il pas, selon la tradition, prononcé ces ultimes paroles : « Va, et annonce aux Romains que la volonté du ciel est de faire de ma Rome la capitale du monde »⁴⁸⁵ ? La guerre juste, selon Quirinus-Romulus, serait alors celle qui conduirait à cette suprématie mondiale. L'intervention de ce dieu traduit une évolution chronologique, puisque, au moins

⁴⁸¹ Girard 1929 rééd. 2003, p. 360-363 : action de la loi visant à trancher, au moyen du serment, quant à la propriété d'une chose.

⁴⁸² Noailles, *Jus...*, *Op. Cit.*, p. 46.

⁴⁸³ Magdelain, *Quirinus...*, *Op. Cit.*, p. 235.

⁴⁸⁴ Magdelain, *Jus...*, *Op. Cit.*, p. 285.

⁴⁸⁵ T. L. I, 16, 7. Trad. Bayet (Jean) et Baillet (Gaston), CUF, 1967 : *Abi, nuntia Romanis caelestes ita uelle ut mea Roma caput orbis terrarum sit.*

dans les *foedera*, « il ne fait son apparition qu'après les temps archaïques »⁴⁸⁶, Polybe plaçant le premier traité romano-carthaginois (509) sous la garantie du seul Jupiter⁴⁸⁷, alors que Quirinus (Enyalos) intervient dans le troisième (279).

II. 2. 1. 3. Janus, dieu des passages

Le troisième dieu invoqué par le *pater patratus* dans la formule de déclaration de guerre est Janus, dieu appartenant « à une couche religieuse très ancienne »⁴⁸⁸ (il est invoqué par les saliens comme « dieu des dieux » et « dieu créateur »)⁴⁸⁹ : « La primauté de Janus sur tous les dieux est incontestée. Elle se résume dans la formule de Varron, rapportée par saint Augustin : *pene Janum primo, pene Jovem summa*, qui attribue à Janus la primauté, à Jupiter la suprématie. » Le mois qui lui est consacré est, logiquement, le premier de l'année, et son nom figure souvent au début des invocations⁴⁹⁰.

Les explications que l'on peut trouver à la mention de Janus dans le rituel fétil sont multiples. Il est tout d'abord, lui aussi, un dieu ami de Rome, très ancien et « autochtone », « très important à l'origine, au point d'apparaître parfois comme le dieu principal de Rome, le grand dieu par excellence, et un dieu essentiellement bienfaisant »⁴⁹¹. Il n'est dès lors pas étonnant que le prêtre veuille le prendre à témoin

⁴⁸⁶ Magdelain, *Quirinus...*, *Op. Cit.*, p. 211.

⁴⁸⁷ Pol. III, 25, 6.

⁴⁸⁸ Grimal, *Le dieu Janus...*, *Op. Cit.*, p. 17.

⁴⁸⁹ *Ibid.* p. 18.

⁴⁹⁰ Ainsi dans le cas du rituel de *deuotio* (T. L. VIII, 9, 4-13 : « Janus, Jupiter, Mars Père, Quirinus, Bellone, Lares, divinités nouvelles, dieux indigètes, divinités dont la puissance s'étend sur nous et les ennemis, Dieux Mânes... »).

⁴⁹¹ Grimal, *Ibid.* p. 20.

des injustices subies par la ville. « Exclusivement », un dieu « d'en haut », « sans communication avec le monde souterrain »⁴⁹², ses deux visages symbolisent le Ciel⁴⁹³, d'où il peut tout voir, et c'est en cela qu'il est aussi, comme Quirinus (auquel la formule fétiale citée par Tite-Live l'associe étroitement⁴⁹⁴), le dieu de la vigilance, associée à la force militaire⁴⁹⁵. Car il préside aux guerres : tant que les armées sont en campagne, les portes de son sanctuaire sont ouvertes.

Janus est enfin le dieu des passages : étymologiquement, « **Ianus,-us* signifierait donc, rigoureusement, l'action d'aller »⁴⁹⁶. Le Janicule, la colline sur laquelle il règne, est une marche entre Rome et le monde étrusque. Dans un passé plus ancien, le premier Janicule fut le Capitole⁴⁹⁷. Les deux Janicules, dont le nom signifie « passage », étaient « les clefs qui ouvraient et fermaient les issues de la Ville », « une zone frontière, présentant certains tabous caractéristiques des marches, de ces *no man's land* magiques »⁴⁹⁸. Ainsi, le Janicule capitolin « nous offre des traces de pratiques beaucoup plus anciennes, dont la signification est indéniable. C'est en effet sur le Capitole que, dès l'époque royale, se rendait le *Pater Patratus*, pour cueillir les *sagmina*, les plantes magiques qui conféraient au plénipotentiaire le pouvoir d'entrer en rapport efficace avec les peuples étrangers »⁴⁹⁹.

II. 2. 1. 4. Dieux d'En-Haut et **augus*

Une notion essentielle permet de mieux comprendre la conception romaine de l'usage de la force divine pour s'accroître : celle d'**augus*. Il est en effet une ancienne

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ *Ibid.* p. 89 : un côté où le soleil se lève, un autre où il se couche.

⁴⁹⁴ Sur les rapports entre Janus et Quirinus, cf. Dumézil, *La religion romaine...*, Op. Cit., p. 275-276.

⁴⁹⁵ *Ibid.* p. 106.

⁴⁹⁶ *Ibid.* p. 32. Dumézil, *La religion romaine...*, Op. Cit., p. 224.

⁴⁹⁷ Virg. *Aen.* 8, 357-358.

⁴⁹⁸ Grimal, *Ibid.* p. 34.

⁴⁹⁹ *Ibid.* p. 35.

racine védique *ojas* que Dumézil rend par « réserve de force, condition générale et préalable des manifestations particulières de la force, plein de force fait en vue de l'action, mais encore en deçà de l'action où il se dépensera »⁵⁰⁰. Elle évolue, en indo-iranien, vers **auj-as*, racine dont le sens est « plus précis et limité » [...] : « le plein de ce qui conditionne l'acte du champion ou du combattant, le plein de force musculaire »⁵⁰¹.

La langue latine l'a pour sa part utilisée selon les « caractères propres au champ idéologique de Rome [...]. Le Romain archaïque souhaitait fournir l'**augus*, " le plein ", à tous les mécanismes naturels ou sociaux qui l'intéressaient, et des techniques sacrées étaient sûrement affectées à ce service ; seulement, en même temps, il savait que cet **augus* ne dépendait surtout pas de lui, mais de la volonté, des intentions préalables, des plans particuliers ou généraux des dieux, et, en conséquence, d'autres techniques sacrées, ou les mêmes autrement orientées ou interprétées devaient servir à découvrir si les dieux avaient mis ou consentaient à mettre " le plein ", condition du succès, là où les hommes le souhaitaient. [...] Dans son ensemble, l'art augural est une technique de consultation, non d'influence. Cette évolution a décalé le sens du latin **augus* par rapport à l'*ojas* védique, par exemple : les *augura* sont le signe du "plein de force" au lieu qu'*ojas* est ce plein lui-même »⁵⁰². Il n'empêche que l'*augus* des temps les plus archaïques, d'avant cette dérive sémantique, a certainement dû être ce plein de force, y compris physique, qu'il fallait acquérir avant de s'assurer de sa présence. Du mot *augus*, nous glissons à son « doublet » **augur* ⁵⁰³. « *Augur* serait un ancien neutre qui aurait désigné d'abord la promotion accordée par les dieux à une entreprise et manifestée par un présage, ce

⁵⁰⁰ Dumézil, *Idées romaines, Op. Cit.*, p. 79 sq.

⁵⁰¹ *ibid.*

⁵⁰² *ibid.*

⁵⁰³ Benvéniste, *Op. Cit.*, t. 2, p. 148

qui confirme que l'action de *augere* est d'origine divine »⁵⁰⁴. On peut se demander ce qui, dans la force bestiale du guerrier en proie au *furor*, pouvait lui venir de l'**augur*.

D'*augus/augur* découlent *augeo* « augmenter », *auctor* « celui qui accroît » (mais, aussi, celui qui « promeut, fait sortir »), l'*auctoritas*, « l'acte de production, le pouvoir d'initiative », et l'adjectif *augustus* « doté de cette capacité d'accroissement divin »⁵⁰⁵. Le cœur de chacune de ces notions, et notamment de l'*auctoritas*, reste bien sûr le plein de force divine, qui rend possible cette fécondité : « des valeurs obscures et puissantes demeurent dans cette notion d'*auctoritas*, ce don de faire surgir quelque chose et – à la lettre – de produire à l'existence »⁵⁰⁶. Cette force débordante permet l'accroissement, mieux : elle le rend nécessaire, comme celle de la végétation au printemps. Le rite (mal connu) de l'*augurium canarium* semble ainsi avoir eu pour but de favoriser la croissance des grains de blé⁵⁰⁷. Celui (encore plus mal connu) de l'*augurium salutis* « a certainement rapport à la guerre »⁵⁰⁸, peut-être est-il en lien avec la victoire, donc avec l'expansion.

Les Romains, « peuple de ruraux », ont, dès que s'est développé chez eux une « conscience historique proprement dite », eu recours à des images « d'inspiration vitaliste » pour expliquer et décrire la croissance de l'Empire⁵⁰⁹. Placer l'*augus* au centre de son dispositif politico-religieux condamnait en quelque sorte Rome à croître⁵¹⁰. L'expansion devenait fatalité, comme si « l'accroissement de l'Empire

⁵⁰⁴ *ibid.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 585 et *Idées romaines*, *Op. Cit.*, p. 98.

⁵⁰⁸ Dumézil, *Idées romaines*, *Op. Cit.*, p. 97-98.

⁵⁰⁹ Ruch (Michel). Le thème de la croissance organique dans la pensée historique des Romains, *ANRW*, I, 2, 1972, p. 829.

⁵¹⁰ Moatti (Claudia). *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*. Paris, Seuil, 1997, p. 268 : «Alors que, selon l'idéal des cités grecques, il était bon qu'une cité persévère dans un état proche de l'origine - ni trop grande, ni trop peuplée, et surtout autarcique, comme le voulait Aristote - les Romains plaçaient au contraire toute leur histoire sous le signe de l'agrandissement, auquel seul Auguste suggéra de mettre fin. A la différence des tenants de l'autochtonie, qui se cherchaient des racines, Rome se cherchait de l'espace : "les Romains ont acquis la plupart de leur territoire par la conquête et ils ont l'espoir d'occuper le reste du monde habitable", dit sans plaisanter Tiberius Gracchus chez Appien. Rome tendait ainsi vers un

(résultait de) l'impulsion d'une poussée immanente »⁵¹¹. Il est ainsi intéressant de constater que les trois exemples choisis par Félix Gaffiot pour illustrer, dans son Dictionnaire, le terme *auctus* sont : la croissance de la plante, la crue du fleuve, et l'accroissement de l'empire ! La croissance romaine doit tout à la nature, rien à un plan volontaire, et quand Virgile écrit :

« Quant à toi, Romain, souviens-toi de gouverner les peuples en les soumettant à ton *imperium*. Telle sera ta manière d'agir. Impose-leur la pratique de la paix, épargne ceux qui te seront soumis, et dompte les orgueilleux »⁵¹²,

il faut bien comprendre là que la « manière d'agir » (*artes*) de Rome résulte plus du *mos maiorum* que d'un but à atteindre⁵¹³. En mettant en parallèle, dans ses vers, « guerre juste » et « épis mûrs et blés moissonnés », Charles Péguy a fait preuve d'une remarquable intuition.

Tite-Live fait, notamment dans le livre I, un large usage des termes de la famille d'**augus* pour rendre compte de la croissance de Rome : accroissement de la population⁵¹⁴, de la puissance romaine⁵¹⁵, de la force militaire de Rome⁵¹⁶... Toute la mécanique institutionnelle romaine était animée par ce même moteur, l'**augus*, qui convertissait un mouvement vertical (descendant : effusion de la force divine sur les magistrats de la Ville et leurs entreprises ; mais aussi ascendant : réalisation de tous

accroissement spatial infini qui compensait en quelque sorte sa jeunesse. » Cf. aussi Cic. *Rep.* 3, 14, 22 : « La sagesse nous enjoint d'augmenter notre patrimoine, d'agrandir notre territoire. Comment en effet pourrait-on expliquer l'éloge gravé sur les monuments des grands généraux : "il a fait reculer les frontières de l'empire" ? ».

⁵¹¹ Ruch, *Op. Cit.*, p. 834.

⁵¹² Virg. *Aen.*, 6, 853-856 : « *Tu regere imperio populus, Romane, memento
Haec tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
Parcere subiectis et debellare superbos* ».

⁵¹³ Seston, *Op. Cit.*, p. 53 sq.

⁵¹⁴ T. L. I, 33, 1 : « *Ancus, secutus morem regum priorum, qui rem Romanam auxerant hostibus in civitatem accipiendis, multitudinem omnem Romam traduxit* ».

⁵¹⁵ T. L. I, 33, 8 : « *Ingenti incremento rebus auctis, cum in tanta multitudine hominum, dicrimine recte an perperam facti confuso...* ».

⁵¹⁶ T. L. I, 30, 6.

les rites garantissant cette effusion) en une expansion horizontale poussée jusqu'à son extrême limite puisque « après un début fort modeste l'Etat romain s'est accru au point de plier aujourd'hui sous sa propre grandeur »⁵¹⁷.

Le mouvement de croissance horizontal de l'*Vrbs* est, lui, à double sens, puisque, s'il comporte une dynamique centrifuge (l'expansion territoriale de Rome la conduit à repousser toujours plus loin le *limes*), il est également centripète, le *populus Romanus* grossissant avec le temps par l'octroi généreux de la citoyenneté romaine aux peuples conquis. C'est la notion de « coalescence » : « Rome a, dans sa poussée de croissance, procédé par assimilation des forces d'abord étrangères, ramené la diversité à l'unité »⁵¹⁸.

L'**augus* est une force venue des dieux d'En-Haut, et notamment de Jupiter. Le prêtre compétent pour interpréter les signes du Ciel est l'augure, qui porte justement le nom de la force jovienne dont il est chargé de discerner l'existence. « Dieu proche du ciel, Jupiter y fait paraître les *auspicia*, les signes que, dieu souverain, il donne aux chefs de Rome par les oiseaux et que les augures – *interpretes Jovis O. M.*, dira Cicéron⁵¹⁹ – observent dans une portion de ciel imaginativement découpée »⁵²⁰.

II. 2. 1. 5. Dieux d'En-Haut et *Fas*

Les dieux d'En-Haut manifestent leur volonté (*fas*) par certains signes, dont la victoire fait bien sûr partie.

⁵¹⁷ T. L. *Praef.* 4. *Et quae ab exiguis profecta initiis eo creuerit ut iam magnitudine laboret sua*. Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

⁵¹⁸ Ruch, *Op. Cit.*, p. 830. Par opposition à la Grèce, « qui disposait pourtant d'un capital ethnique plus homogène », mais « est restée un puzzle, une mosaïque, une juxtaposition ».

⁵¹⁹ Cic. *Leg.* 2, 20.

⁵²⁰ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 189.

Les différents types de signes

Comment le *fas* se manifeste-t-il ? Jupiter s'exprime tout d'abord quand on l'interroge. C'est le rôle de l'augure, par l'auspication : « prendre les augures, [...] c'est reconnaître avec humilité qu'il y a du sens dans le monde ; [...] avant les hommes en ville, il y a des vols de vautours »⁵²¹. Tout acte important de la vie publique ou privée était précédé d'une prise d'auspices⁵²², qui déterminait si Jupiter agréait telle élection, telle action, c'est-à-dire si elles étaient conformes au *fas*. L'officiant demandait à Jupiter de signifier son accord par un signe prédéterminé – « Jupiter est le maître des signes et les augures sont ses interprètes⁵²³ » - qui devait apparaître dans un espace prédéfini. Le lien que nous avons précédemment établi entre auspice et *augus* (force, puissance divine) nous permet d'affirmer que ce qui est *fas* est rempli de force jovienne, donc promis au succès, ce qui est *nefas* est au contraire vidé de sa force, donc voué à la paralysie, à la torpeur, à la débandade, à l'échec.

Le dieu suprême ne reste cependant pas toujours passif. Il peut choisir de parler de son propre chef, par des signes de divers ordres : les *oblative* (auspices non sollicités, qui s'opposent aux *impetrative*, sollicités). Cette capacité d'initiative est logique, dès lors que le *fas* est un « donné », que « les anciens n'ont jamais séparé de *fari*, *for "parler" »⁵²⁴. Rappelons que pour Emile Benvéniste, le *fas* est ce qui est dit de façon impersonnelle par la voix divine. Le linguiste distingue plusieurs types d'*oblative*⁵²⁵, dont les plus fréquemment rencontrés dans les textes sont l'*omen*, le *prodigium* et le

⁵²¹ Serres, *Rome, ...*, *Op. Cit.*, p. 25.

⁵²² « Chez nos ancêtres, on n'entreprenait aucune affaire, ni en public, ni en privé, avant d'avoir pris les auspices ». Val. Max. II, 1, 1.

⁵²³ Dumézil *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 586.

⁵²⁴ Benvéniste, *Op. Cit.*, t. 2, p. 135.

⁵²⁵ *Ibid.* chapitre 6 : « Le vocabulaire latin des signes et présages ». p. 255-265.

monstrum, mais l'on rencontre aussi des *portenta*, des *ostenta*, des *miracula*... L'*omen* (littéralement « déclaration de vérité ») est « une parole fortuite, prononcée dans une circonstance décisive, acceptée comme présage vrai, comme signe du destin⁵²⁶ ». On est donc très proche de sa conception du *fas*. Ainsi la parole de ce centurion, ignorant les débats passionnés qui se déroulaient à Rome, où Camille tentait, à grand renfort de rhétorique, de persuader la plèbe de ne pas abandonner la Ville pour Véies :

« Et justement un détachement qui rentrait à Rome traversait en rangs le Forum, quand sur le Comitium le centurion cria : “Porte-enseigne, plante ton enseigne, restons ici : c’est le mieux.” A ces mots le Sénat sortit de la curie et s’écria d’une seule voix “ qu’il acceptait le présage ” ; la plèbe qui l’entourait l’approuva. On rejeta alors la loi et à qui mieux mieux on se mit à rebâtir Rome »⁵²⁷.

Ou bien encore cette ambassade d’Utique venue présenter la *deditio* de sa ville, et dont les paroles sont considérées par les Romains, à la veille de donner l’assaut final à Carthage, comme un *omen*⁵²⁸.

Le *prodigium* est lui aussi étymologiquement lié à la parole, puisqu’il est littéralement l’émission (*prod-*) d’une voix divine (*-agium*)⁵²⁹. Ainsi l’élévation brutale et insolite du niveau du lac d’Albe ne peut-elle être qualifiée de « prodige » par Tite-Live que parce qu’une voix prophétique a annoncé que

« Tant que n’aura coulé l’eau du lac albain,
Jamais dedans Véies n’entrera le Romain »⁵³⁰.

⁵²⁶ *Ibid.* p. 256.

⁵²⁷ T. L. V, 55, 1-2. *Cohortesque ex praesidiis reuertentes forte agmine forum transirent, centurio in comitio exclamavit : « Signifer, statue signum ; hic manebimus optime ». Qua uoce audita, et senatus accipere se omen ex curia egressus conclamavit et plebs circumfusa adprobavit.*

⁵²⁸ T. L. *Per.* II, 5.

⁵²⁹ Benvéniste, *Op. Cit.*, t. 2, p. 263.

⁵³⁰ T. L. V, 15, 4. *Priusquam ex lacu Albano aqua emissa foret nunquam potiturum Veis Romanum.*

De même l'ouverture d'une faille dans le forum est-elle un « prodige » dès lors qu' « un avertissement (*monitus*) des dieux engagea à rechercher "ce qui faisait la force principale du peuple romain" »⁵³¹. Et c'est alors que Marcus Curtius, vaillant jeune guerrier, décide de s'y jeter pour le conjurer.

Cette faille aurait aussi bien pu être qualifiée de *monstrum*, la voix divine ayant exprimé un avertissement (*monitus*). Car le *monstrum* est, à la lettre, « un conseil, un avertissement donné par les dieux » ; le terme est aussi lié, à travers *moneo*, à *monstrare* : les dieux donnent leur conseil par un signe bien visible, « une chose qui sort de l'ordinaire », « parfois quelque chose de hideux, qui viole de manière repoussante l'ordre naturel des choses⁵³² ». *Omen*, *prodigium*, *monstrum*, trois des principales formes d'avertissement divin ont trait à cette voix venue de l'au-delà, chère à Benvéniste.

Les insatisfactions divines ainsi exprimés doivent faire l'objet de réparations. Les prêtres chargés d'interpréter les prodiges (les pontifes pour les cas les plus banaux, les *decemviri sacris faciundis* pour les plus complexes, ou encore les haruspices) déterminent d'une part qui est le dieu mécontent, d'autre part la cause de son mécontentement et le moyen de se le réconcilier (neuvaines, sacrifices, dons, lectisternes, supplications, jeux, *ver sacrum*, etc... l'arsenal est impressionnant). Le *fas*, s'il est l'affaire personnelle de Jupiter, donne toutefois à d'autres dieux la possibilité de se manifester, ainsi, au lendemain du désastre de La Trébie : Junon, Fortuna et Hercule⁵³³, Junon, Minerve et Feronia⁵³⁴. Mais Jupiter conserve la primauté : il reçoit une foudre d'or de cinquante livres, quand Junon et Minerve doivent se contenter de dons d'argent⁵³⁵.

⁵³¹ T. L. VII, 6, 2.

⁵³² Benvéniste, *Ibid.*, p. 257.

⁵³³ T. L. XXI, 62.

⁵³⁴ T. L. XXII, 1.

⁵³⁵ T. L. XXII, 1, 17-19.

La défaite est parfois en elle-même considérée comme un avertissement divin, donc comme une sorte de prodige. Ainsi celle du lac Trasimène, dans laquelle le dictateur Quintus Fabius Maximus et le Sénat discernent une manifestation de la colère divine :

« Quintus Fabius Maximus obtint qu'on chargeât les décemvirs de consulter les Livres sibyllins, ce qui ne se fait généralement qu'à l'annonce des prodiges les plus inquiétants. Ils vinrent au Sénat exposer le résultat de leur consultation : le vœu qu'on avait fait à Mars en raison de la guerre n'avait pas été régulier et il fallait le recommencer entièrement avec plus de solennité ; il fallait s'engager à célébrer en l'honneur de Jupiter les Grands Jeux, dédier un temple à Vénus Erycine et un temple à la raison, organiser des prières publiques et un lectisterne, promettre un printemps sacré. »⁵³⁶

Tite-Live attache une importance toute particulière aux présages et les mentionne scrupuleusement dans son œuvre. Il s'en explique dans le livre XLIII :

« Je n'ignore pas qu'en vertu de la même indifférence qui fait communément douter aujourd'hui que les dieux nous envoient aucuns signes, on n'annonce plus jamais officiellement les prodiges, et on ne les mentionne plus dans les annales. Mais moi, outre qu'en écrivant l'histoire des temps anciens, je me suis fait, je ne sais comment, une âme antique, un certain scrupule m'étreint à l'idée de considérer comme indignes d'être rapportés dans mes annales des

⁵³⁶ T. L. XXII, 9. (*Quintus Fabius*) *peruicit ut (...) decemviri libros Sibyllinos adire iuberentur. Qui inspectis fatalibus libris rettulerunt patribus, quod eius belli causa uotum Marti foret, id non rite factum de integro atque amplius faciundum esse, et Ioui ludos magnos et aedes Veneri Erycinae ac Menti uouendas esse, et supplicationem lectisterniumque habendum, et uer sacrum uouendum.*

faits que les hommes pleins de sagesse de ce temps-là ont jugés dignes d'être l'objet de consultations officielles ». ⁵³⁷

Ce souci « révèle la conviction profonde de l'auteur, pour qui, et cela dès l'origine, les dieux guident le *populus Romanus* »⁵³⁸ ; ces signes « ont manifesté la présence des dieux nationaux, voire même leur intervention dans les affaires de l'*Vrbs* (et) l'on sait que cette présence continuelle du divin est, pour Tite-Live, la justification de l'hégémonie de Rome »⁵³⁹. Cette dernière affirmation doit cependant, pour prendre toute sa force, être précisée pour tenir compte de certains de nos constats antérieurs : « les dieux » qui se manifestent à travers les présages sont surtout « un dieu » qui, plus que « national », est de fait « international ». Envisagée sous cet angle, son effective intervention dans les affaires de Rome prend un poids tout particulier.

La victoire comme *signum*

Les signes annonciateurs de la volonté divine ont pour caractère commun qu'ils ont trait au destin de Rome : Véies va-t-elle vaincre ? ⁵⁴⁰ Faut-il, une fois Véies vaincue, s'y installer ou bien reconstruire Rome ?⁵⁴¹ Que signifie la défaite de Trasimène ?⁵⁴² Plusieurs fois, dans l'Histoire de Rome, un miracle, imputable à Jupiter, vient miraculeusement rétablir une situation militaire compromise, la victoire apparaissant alors comme un signe de la volonté divine. Du temps du roi Romulus, les Sabins avaient traîtreusement attaqué Rome, avec l'aide d'une vestale

⁵³⁷ T. L. XLIII, 13, 1-2. *Non sum nescius ab eadem neclegentia, quia nihil deos portendere uulgo nunc credant, neque nuntiari admodum ulla prodigia in publicum neque in annales referri. Ceterum et mihi uetustas res scribenti nescio quo pacto anticus fit animus, et quaedam religio tenet, quae illi prudentissimi uiri publice suscipienda censuerint, ea pro indignis habere, quae in meos annales referam.*

⁵³⁸ Jal (Paul). *Commentaire des Livres XLIII-XLIV de Tite-Live*. Paris, CUF, 1976, p. 74-75.

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ T. L. V, 15, 4.

⁵⁴¹ T. L. V, 55, 1-2.

⁵⁴² T. L. XXII, 9.

qu'ils avaient soudoyée⁵⁴³. Cette trahison semble mettre Rome dans son droit, pourtant elle fait suite à une autre, romaine celle-là : l'enlèvement des Sabines à leurs pères et à leurs maris, alors qu'ils étaient les hôtes de l'*Vrbs*. D'où le sentiment des Sabins d'être, eux-aussi, dans leur droit. L'affaire commence mal pour Rome (« Nous les avons vaincus, ces hôtes perfides, ces lâches ennemis ! » s'écrie Mettius Curtius, chef sabin). La citadelle est prise par les Sabins, un chef romain est tué, l'armée « plie et s'enfuit en désordre », Romulus lui-même est entraîné jusqu'aux portes de la Ville par la foule paniquée des fuyards⁵⁴⁴.

« Alors Romulus élève ses armes vers le ciel et dit : "Jupiter, c'est sur la foi de tes auspices que j'ai jeté ici sur le Palatin les premiers fondements de Rome. Déjà la citadelle, achetée par la trahison, est aux mains des Sabins. De là, leurs troupes, franchissant la vallée qui les sépare d'ici, s'avancent vers nous. O toi, père des dieux et des hommes, écarte au moins d'ici les ennemis. Ote leur frayeur aux Romains et arrête leur fuite honteuse. En ce lieu, je promets de t'élever un temple, ô Jupiter Stator, pour rappeler à la postérité que ton aide tutélaire a sauvé Rome". Après avoir fait cette prière, et comme s'il avait le sentiment qu'elle était exaucée : "Maintenant, Romains", dit-il, "le très bienveillant et très grand Jupiter vous ordonne de vous arrêter et de recommencer le combat". Les Romains s'arrêtèrent, comme sur un ordre venu du ciel. »⁵⁴⁵

⁵⁴³ T. L. I, 11, 6-7. *Consilio etiam additus dolum. Sp. Tarpeius Romanae praeerat arci. Huius filiam uirginem auro corrumpit Tatius ut armatos in acem accipiat.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

⁵⁴⁴ T. L. I, 12, 3.

⁵⁴⁵ T. L. 1,12,4. *Romulus et ipse turba fugientium actus arma ad caelum tollens "Iuppiter, tuis" inquit "iussus auibus hic in Palatio prima urbi fundamenta ieci. Arcem iam scelere emptam Sabini habent; inde huc armati superata media ualle tendunt; (1,12,5) at tu, pater deum hominumque, hinc saltem arce hostes, deme terrorem Romanis fugamque foedam siste. (1,12,6) Hic ego tibi templum Statori Ioui, quod monumentum sit posteris tua praesenti ope seruatam urbem esse, uoueo. (1,12,7) Haec precatus, uelut si sensisset auditas preces, "Hinc" inquit, "Romani, Iuppiter optimus maximus resistere atque iterare pugnam iubet". Restitere Romani tamquam caelesti uoce iussi.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

Il s'agit d'un « véritable miracle », par lequel Jupiter « par une mutation soudaine et inexplicable des cœurs transforme les fuyards en héros et, gratuitement, leur donne l'avantage qu'ils ne méritaient plus »⁵⁴⁶. Un temple à *Jupiter Stator* (celui qui arrête les fuyards) sera voué en 294 avant J.-C., après que le dieu ait opéré un miracle similaire. Comme, face à l'armée samnite, les Romains étaient en déroute,

« Le consul, levant les mains au ciel, s'écria d'une voix forte afin de se faire entendre, qu'il promettait un temple à Jupiter Stator si l'armée romaine cessait de fuir et si, reprenant les combats, elle massacrait et battait les légions samnites. [...] L'intérêt que portaient les dieux à la grandeur de Rome se manifesta alors, tant il fut facile de retourner la situation »⁵⁴⁷.

Nouveau miracle, donc, dont la paternité est attribuée aux dieux en général et à Jupiter en particulier. La victoire apparaît donc bien souvent comme un signe miraculeux de la volonté des dieux d'En-Haut, soucieux de favoriser l'expansion de Rome.

I. 2. 2. Dieux d'En-Bas

Si Jupiter, Quirinus, Janus, apparaissent clairement comme les dieux d'En-Haut, ceux qui, dans le ciel, voient tout et apportent à Rome leur garantie, on peut être étonné de découvrir dans le rite fécial l'invocation de dieux d'En-Bas, dieux de la terre et des enfers (« vous, dieux de la terre, et vous dieux des enfers, écoutez ! »). Les premiers ne suffisaient-ils pas ? Rome, on l'a vu, est stable sur un axe dont l'une des extrémités est accrochée au Ciel (les auspices, *aves spicatum*), l'autre enfoncée dans la terre (le

⁵⁴⁶ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 197-198.

⁵⁴⁷ T. L. X, 36. *Consul manus ad caelum attollens uoce clara, ita ut exauditur, templum Ioui Statori uouet, si constitisset a fuga Romana acies redintegratoque proelio cecidisset uicissetque legiones Samnitium (...). Numen etiam deorum respexisse nomen Romanum uisum ; adeo facile inclinata res.*

mundus). C'est de ce deuxième ancrage que ressortissent les dieux d'En-Bas. Deux rites voisins de celui de l'*indictio belli* nous mettent sur leur piste.

II. 2. 3. 1. Les dieux d'En-Bas dans des rites connexes à la guerre juste

Deux autres rites attestent de l'importance des dieux sous-terrains dans certains moments décisifs des relations internationales de Rome : la *deuotio* aux dieux de la Terre permet de changer brusquement le sort d'une bataille compromise, et le *foedus*.

Le rite de *deuotio*

Le premier rite permettant à Rome de capter à son profit les forces issues des dieux de la Terre est celui de la *deuotio*. Il est en relation avec la rivalité, qui commence dès le début de la République, entre le patriciat, qui entend se réserver les magistratures, et la plèbe en lutte pour l'égalité des droits politiques. En 367, la troisième des *leges Liciniae Sextiae* autorise l'accès des plébéiens au consulat⁵⁴⁸ : le premier consul plébéien est désigné cinq ans plus tard⁵⁴⁹, en 362. La nomination du premier dictateur plébéien a lieu en 357⁵⁵⁰, celle du premier censeur en 351. Et en 342, un plébiscite autorise que désormais les deux consuls soient plébéiens.

Cette évolution se heurte à une difficulté notable, le désaveu divin : la cinglante défaite et la mort, en 362, du premier consul plébéien, Lucius Genucius, face aux Herniques, témoignent de la désapprobation de Jupiter, pour qui on ne pouvait impunément donner un commandement à un homme dépourvu des auspices⁵⁵¹. La

⁵⁴⁸ T. L. VI, 35, 5.

⁵⁴⁹ T. L. VII, 6, 8.

⁵⁵⁰ T. L. VII, 17, 6.

⁵⁵¹ T. L. VII, 6, 10. « Dieu de la tradition, Jupiter n'est pas favorable aux progrès de la plèbe, les retarde, marque son mécontentement ; (mais), dieu de l'Etat, il ne s'engage pas à fond dans le conflit, il reste le dieu souverain

guerre, pourtant, apparaissait comme juste, puisque Rome avait respecté les rites fétiaux⁵⁵² : il faut donc, si la victoire est la sanction de la justice/justesse de la guerre, qu'un commandement patricien ait alors été l'une des conditions d'un *bellum iustum*, encore exclusivement placé sous les auspices de Jupiter, leur protecteur. Pourtant, la situation va, comme par miracle, se rétablir, et la fortune de Rome lui sourire à nouveau⁵⁵³. Tite-Live feint la perplexité face à un si brutal retournement (*neque res facile dictu est*), mais la réponse est claire, puisque juste avant cette bataille un très grave prodige (*prodigium*) venait d'être « procuré »⁵⁵⁴, comme on peut en juger par cet épisode :

« La même année, un tremblement de terre ou quelque autre violent phénomène fit, dit-on, se creuser à peu près au milieu du forum un vaste gouffre d'une immense profondeur. Et on avait beau y jeter de la terre, chacun en apportant pour son compte, cet abîme ne pouvait se combler : jusqu'à ce qu'un avertissement des dieux engageât à rechercher "ce qui faisait la principale force du peuple romain" ; c'était là en effet ce qui devait être consacré à ce lieu même, disaient les devins, si on voulait la perpétuité de l'Etat romain. Alors Marcus Curtius, jeune homme signalé dans la pratique de la guerre, blâma, raconte-t-on, ceux qui se demandaient s'il n'y avait pas quelque avantage acquis à Rome qui fût supérieur à celui des armes et à la vertu militaire ; le silence établi, les yeux fixés sur les temples des dieux immortels qui dominant le forum et sur le Capitole, et tendant les mains tantôt vers le ciel tantôt vers l'ouverture béante de la terre et vers les dieux Mânes, il se dévoua solennellement. Puis, sur le cheval le plus magnifiquement paré, il

des deux parties et, comme les patriciens, cède au "mouvement de l'histoire" » (Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 202).

⁵⁵² T. L. VII, 6, 7.

⁵⁵³ T. L. VII, 8, 4.

⁵⁵⁴ T. L. VII, 6, 7.

se précipita tout armé dans le gouffre, et une foule d'hommes et de femmes vint répandre sur lui offrandes et fruits de la terre ».⁵⁵⁵

C'est probablement cette *devotio* de Marcus Curtius, un plébéien qui se jette tout armé, avec sa monture, dans le gouffre apparu après le tremblement de terre par lequel Jupiter a exprimé (*monitus*) son mécontentement - à moins que ce ne soit Cérès, déesse chtonienne de la fertilité mais aussi des tremblements de terre⁵⁵⁶, qui ait voulu se manifester en faveur de la plèbe dont elle est la traditionnelle protectrice – qui a sauvé la situation. On a ainsi fait un premier pas décisif vers l'« abrogation » de cette condition de la guerre juste : que le chef de l'armée fût patricien. Un second sera fait, vingt ans plus tard.

La *devotio* de Publius Decius Mus en 340 est un autre événement qui a marqué les esprits des Romains⁵⁵⁷. Rappelons les faits tels que les raconte Tite-Live : Rome a engagé contre la Ligue Latine un *bellum* dont nous pensons avoir montré qu'il était, eu égard aux critères traditionnels, totalement *iniustum*. Jupiter ne s'y trompe pas et la bataille de Veseris commence très mal pour les Romains. C'est alors que l'un des deux consuls, le plébéien Decius, décide de se « dévouer » pour rétablir la situation. Le rituel tel que nous le présente Tite-Live⁵⁵⁸ commence par l'invocation de Janus, se poursuit par celle des trois dieux de la triade précapitoline (Jupiter, Mars et Quirinus) qui sont appelés au secours de la victoire romaine, puis le général voue sa

⁵⁵⁵ T. L. VII, 6, 1-5. *Eodem anno, seu motu terrae seu qua ui alia, forum medium ferme specu uasto conlapsum in immensam altitudinem dicitur; neque eam uoraginem coniectu terrae, cum pro se quisque gereret, expleri potuisse, priusquam deum monitu quaeri coeptum quo plurimum populus Romanus posset; id enim illi loco dicandum uates canebant, si rem publicam Romanam perpetuam esse uellent. Tum M- Curtium, iuuenem bello egregium, castigasse ferunt dubitantes an ullum magis Romanum bonum quam arma uirtusque esset, et silentio facto templa deorum immortalium, quae foro imminent, Capitoliumque intuentem et manus nunc in caelum, nunc in patentes terrae hiatus ad deos manes porrigentem, se deuouisse; equo deinde quam poterat maxime exornato insidentem, armatum se in specum immisisse; donaque ac fruges super eum a multitudine uirorum ac mulierum congestas.* Trad. J. Bayet et R. Bloch, CUF, 1968.

⁵⁵⁶ Boyancé (Pierre). Le culte de Cérès à Rome. *REA*, 1959, p. 113.

⁵⁵⁷ Guittard (Christian). Naissance et développement d'une légende : les « Decii » in *Hommages à Henri le Bonniec. REL* 1988, p. 256-266.

⁵⁵⁸ T. L. VIII, 9, 5-8.

personne et les légions ennemies aux Dieux Mânes et à la Terre, c'est-à-dire aux divinités d'En-Bas.

« "Nous avons besoin du secours des dieux, Marcus Valérius ; allons, pontife public du peuple romain, dicte-moi les paroles par lesquelles je puisse me dévouer pour les légions". Le pontife lui fit prendre la toge prétexte et, la tête voilée, les mains passant sous la toge jusqu'au menton, debout, les pieds sur un javelot étendu à terre, parler ainsi : "Janus, Jupiter, Mars Père, Quirinus, Bellone, Lares, divinités nouvelles, dieux indigètes, divinités dont la puissance s'étend sur nous et les ennemis, Dieux Mânes, je vous prie, vous supplie et vous demande en grâce qu'à l'égard du peuple romain des Quirites, vous les frappiez de terreur, d'épouvante et de mort. Comme je l'ai solennellement déclaré, pour la république du peuple romain des Quirites, pour l'armée, les auxiliaires du peuple romain des Quirites, je voue avec moi les légions et les auxiliaires des ennemis aux Dieux Mânes et à la terre. Après cette prière, il commande aux licteurs d'aller auprès de T. Manlius et d'annoncer au plus vite à son collègue qu'il s'est dévoué pour le salut de l'armée ; lui-même, ayant la toge ceinte à la manière de Gabies, sauta tout armé à cheval et se lança au milieu de l'autre armée ; il apparut d'une majesté plus qu'humaine, comme envoyé du ciel pour expier toute la colère divine, détourner des siens le fléau et le rejeter sur l'ennemi. Ainsi toute la terreur et l'effroi emportés par lui jetèrent d'abord le trouble parmi les enseignes des Latins, puis pénétrèrent profondément dans l'armée tout entière. Et il parut avec toute évidence que, partout où le cheval l'emporta, l'épouvante s'emparait des soldats comme s'ils eussent été frappés par un astre destructeur ; mais quand il s'écroula accablé de traits, les cohortes latines, cédant dès lors à une panique certaine, prirent la fuite et laissèrent tout alentour le terrain vide. En même temps, les Romains,

l'esprit délivré de crainte religieuse, se dressant comme si le signal du combat venait seulement d'être donné, livrèrent une nouvelle bataille ».⁵⁵⁹

Le résultat obtenu est foudroyant. Comment l'expliquer ? Tout semble s'être passé comme si l'intervention des dieux de la Terre avait compensé la carence, légitime puisque le *bellum* était en l'espèce *iniustum*, de ceux du Ciel. Il n'est en fait plus besoin, pour vaincre, qu'une guerre soit juste. Par son sacrifice, Decius semble avoir rétabli Rome sur l'*Axis Mundi*, permis qu'elle soit traversée par deux courants de force verticaux qui se rejoignent en son cœur, l'un descendu des dieux du Ciel, particulièrement de Jupiter, l'autre jailli des entrailles de la Terre par le concours des divinités chtoniennes. Tout se passe donc comme si Rome, dont le destin – fixé par le Ciel – était conditionné par le strict respect des règles imposées par les dieux d'En-Haut, pouvait compter, en cas de manquement de sa part, sur le secours des dieux d'En-Bas. Le propre fils de Publius Decius Mus réitérera le sacrifice de son père en 295 avant J.-C., « se voua(nt) aux divinités infernales », « emportant avec lui la terreur et la fuite, la mort et le sang, le courroux des divinités infernales », et retournant ainsi, par miracle, une situation d'abord compromise face aux Gaulois et à leurs alliés Samnites⁵⁶⁰. Il ne semble pas qu'ici le *bellum* ait été *iniustum*, mais en revanche la

⁵⁵⁹ T. L. VIII, 9, 4-13. *'deorum' inquit, 'ope, M- Valeri, opus est; agedum, pontifex publicus populi Romani, praei uerba quibus me pro legionibus deuoueam.'* pontifex eum togam praetextam sumere iussit et uelato capite, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere: *'Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Diui Nouensiles, Di Indigetes, Diui, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, uos precor ueneror, ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. sicut uerbis nuncupauit, ita pro re publica {populi Romani} Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique deuoueo.'* haec ita precatus lictores ire ad T- Manlium iubet matureque collegae se deuotum pro exercitu nuntiare; ipse incinctus cinctu Gabino, armatus in equum insiluit ac se in medios hostes immisit, conspectus ab utraque acie, aliquanto augustior humano uisu, sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae qui pestem ab suis auersam in hostes ferret. ita omnis terror pauorque cum illo latus signa primo Latinorum turbauit, deinde in totam penitus aciem peruasit. euidetissimum id fuit quod, quacumque equo inuectus est, ibi haud secus quam pestifero sidere icti pauebant; ubi uero corruit obrutus telis, inde iam haud dubie consternatae cohortes Latinorum fugam ac uastitatem late fecerunt. simul et Romani exsolutis religionis animis, uelut tum primum signo dato coorti pugnam integram ediderunt. Trad. R. Bloch et Ch. Guittard, CUF, 1987.

⁵⁶⁰ T. L. X, 29, 1 sq. *Vix humanae inde opis uideri pugna potuit. Romani duce amisso, quae res terrori alias esse solet, sistere fugam ac nouam de integro uelle instaurare pugnam ; Galli [...] uelut alienata mente [...] ; torpere quidam et nec pugnae meminisse nec fugae. At ex parte altera pontifex Liuius, [...], uociferari uicisse Romanos defunctos consulis fato; Gallos Samnitesque Telluris Matris ac Deorum Manium esse ; rapere ad se ac uocare*

bataille avait été précédée d'une forte tension entre patriciens et plébéiens, portant sur les attributions respectives des deux consuls, qui appartenaient chacun à l'un des ordres 561.

La date de la *deuotio* de Publius Decius Mus, à la bataille de Véséris est, répétons-le, tout à fait significative : elle s'inscrit en effet au cœur même de la conquête par la plèbe de l'égalité juridique et politique avec le patriciat. Elle est strictement encadrée par deux grandes avancées dans cette direction : le plébiscite de 342 qui autorise que désormais les deux consuls puissent être plébéiens, et la loi de 339 qui décide que l'*auctoritas patrum* sera accordée à l'avance aux décisions des comices tributes. Cette *deuotio* se présente donc comme une réponse rassurante aux inquiétudes de ceux qui craignaient que l'accès des plébéiens aux magistratures suprêmes ne vienne tarir l'effusion de force divine sur les actes publics de Rome ; la plèbe prouve qu'elle est à même de mobiliser des forces autres que celles du patriciat, mais tout aussi efficaces, voire bien plus car, en permettant de triompher contre toute attente dans un *bellum iniustum*, ces forces libèrent l'*Vrbs* du carcan formaliste que lui imposait l'ancien *augus*. Il n'est dès lors pas anodin que la plèbe, qui a ainsi su prouver que Rome pouvait désormais compter sur son charisme propre, se voie dès l'année d'après affranchie de la tutelle sénatoriale sur les décisions qu'elle vote. L'aventure des Fourches Caudines – qui ajoutera la nécessité du *iussum populi* aux conditions du *bellum iustum* - viendra à point nommé affirmer avec clarté ce qui n'était que suggéré au Véséris : Rome a besoin, pour achever la conquête de l'Italie, du concours des deux parts de son *populus*, c'est-à-dire de la *concordia ordinum*.

Le rite de conclusion d'un foedus

Decium deuotam secum aciem furiarumque ac formidinis plena omnia ad hostes esse. [...] Ita ut magna pars integris corporibus attoniti conciderent. Haec in sinistro cornu Romanorum fortuna uariauerat.

⁵⁶¹ T. L. X, 24.

Le rite de conclusion d'un traité de paix, que nous avons déjà eu l'occasion d'aborder dans notre sous-partie consacrée à la magie, comporte, dans la version livienne (qui, on l'a vu, diffère sensiblement de celle de Polybe), un élément qui le relie aux dieux de la Terre : le sacrifice d'un porc.⁵⁶²

Pourquoi le fétial sacrifie-t-il ainsi un porc ? S'agissant du sacrifice d'un animal, en général, tout d'abord, l'interprétation possible est double : avant-goût de la punition qui attend le parjure éventuel, ou bien « sacrifice de communion » avec les dieux⁵⁶³. Quant au porc en particulier, on note le rôle traditionnel du sacrifice de cet animal, généralement pratiqué à Rome à des fins propiatoires et purificatrices : le sacrifice de la *porca praesentanea* est accompli au moment des funérailles et en présence du mort, pour purifier la famille de cette souillure ; celui de la *porca praecidanea*, au début des récoltes, est censé laver les moissonneurs de toute faute qui, ayant offensé quelque divinité, mettrait en péril le produit de leur travail⁵⁶⁴. D'une manière générale, le sacrifice d'un porc permet, à Rome, d'expié tout manquement involontaire à une obligation religieuse, qui risquerait de souiller la cité⁵⁶⁵. On peut donc se demander si le sacrifice du porc par le fétial, à l'occasion de la conclusion d'un traité, n'a pas pour but de détourner par avance de Rome la colère de Jupiter en cas de manquement à sa *fides*. Cet animal – généralement situé assez bas dans la hiérarchie des animaux

⁵⁶² T. L. I, 24, 7-9 : « Le père patrat est chargé de "perpétrer le serment", qui constitue la conclusion du traité. Il récite à cet effet un texte compliqué, une longue formule liturgique qu'il est inutile de reproduire. Il donne ensuite lecture des clauses du traité et ajoute : "Ecoute, Jupiter ; écoute, père patrat d'Albe ; écoute aussi, peuple albain. Ces clauses, telles qu'elles ont été lues à haute voix, d'un bout à l'autre, d'après ces tablettes de cire, sans mauvaise foi, et telles qu'en ce lieu et en ce jour elles ont été clairement comprises, le peuple romain ne sera jamais le premier à s'en écarter. S'il s'en écarte par une décision officielle et par mauvaise foi, alors, ce jour-là, toi, Jupiter, frappe le peuple romain comme moi je vais frapper ce porc en ce lieu et en ce jour, et que le coup soit d'autant plus violent que tu as de force et de puissance." A ces mots, il assomma un porc d'un coup de silex. » *Pater patratus ad ius iurandum patrandum id est sanciendum fit foedus; multisque id uerbis, quae longo effata carmine non operae est referre, peragit. Legibus deinde recitatis, "Audi" inquit, "Iuppiter; audi, pater patratus populi Albani; audi tu populus Albanus. Vt illa palam prima postrema ex illis tabulis ceraue recitata sunt sine dolo malo, utique ea hic hodie rectissime intellecta sunt, illis legibus populus Romanus prior non deficiet. Si prior defexit publico consilio dolo malo, tum tu illo die, Iuppiter, populum Romanum sic ferito ut ego hunc porcum hic hodie feriam; tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque". Id ubi dixit, porcum saxo silice percussit.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

⁵⁶³ Davy (Georges). *La foi jurée. Etude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel.* Paris, Alcan, 1922, p. 59-60.

⁵⁶⁴ Noailles, Jus..., *Op. Cit.*, p. 14. Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 250.

⁵⁶⁵ Porte, *Les donateurs de sacré*, *Op. Cit.*, p. 122.

sacrifiés⁵⁶⁶ - est, traditionnellement, voué aux forces chtoniennes⁵⁶⁷. On pourra alors faire un parallèle entre sa mise à mort de cet animal et le rituel de la *devotio* par lequel le général, après s'être voué aux dieux chtoniens et infernaux (Jupiter n'intervenant que comme témoin et garant) sacrifie sa vie en échange de la victoire et des biens ennemis⁵⁶⁸.

On notera en outre avec intérêt que le porc, en tant que symbole de fécondité⁵⁶⁹, n'est pas sans rappeler cette fatalité de la croissance à laquelle Rome se soumet dans sa quête obsessionnelle de l'*augus*. Cette dualité du porc (expiation/fécondité)⁵⁷⁰ pourrait bien être une clef d'explication : Rome se purifie par avance d'un éventuel manquement et retourne en sa faveur les forces chtoniennes ainsi déchaînées.

La transgression des règles garanties par les dieux du Ciel impose, pour échapper au châtement par ces derniers, de sacrifier, ou de se sacrifier, aux dieux de la Terre. Ce châtement étant généralement la défaite, il s'agit d'arracher malgré tout la victoire, et donc de transformer une guerre injuste *de iure* en guerre juste *de facto*, qu'on ait violé la parole donnée à l'occasion d'un traité, négligé les rites fétiaux, ou nommé à la tête de l'armée un général plébéien, donc dépourvu des auspices.

2. 3. 2. 2. Une déesse d'En-Bas : la Fortune de Rome

Tite-Live fait, au sujet du combat contre les Herniques, où la *devotio* de Marcus Curtius avait brutalement, et miraculeusement, retourné en faveur de Rome une situation initialement compromise, ce constat lapidaire : *Haec in sinistro cornu*

⁵⁶⁶ Oguibénine (Boris). Le sacrifice du porc chez les indo-iraniens, *Etudes indo-européennes*, 1987, p. 43-53.

⁵⁶⁷ Dumézil, *Ibid.*

⁵⁶⁸ Bloch (Raymond) et Guittard (Ch.). *Commentaire du Livre VIII de Tite-Live*. Paris, CUF, 1987, p. 78.

⁵⁶⁹ Dumézil, *Ibid.* p. 379 : « identité de champ sémantique » entre les racines indo-européennes **ker* – (Cérès) et **su-* (*sus*).

⁵⁷⁰ Bayet (Jean). *Les origines de l'Hercule romain*, Paris, De Boccard, 1926, p. 429-431 : « le porc sacrificiel ».

Romanorum fortuna variauerat. La fortune des Romains avait ainsi inversé le cours de la bataille. Cet exemple est loin d'être isolé.

On peut aussi, à l'occasion de la défaite romaine de l'Allia face aux Gaulois, noter l'allusion récurrente de l'auteur à la fortune, ou bien, déifiée, à *Fortuna*⁵⁷¹. Si le brusque ensauvagement des uns, ou la paralysie des autres, fait brutalement (de manière imprévue, sinon imprévisible) basculer le sort de la bataille, il faut bien dès lors parler de revirement de la fortune. Le lien fureur/peur panique d'une part, et *fortuna* d'autre part est également net dans la guerre contre Philippe, où les multiples mentions de l'intervention de la fortune en faveur des armes romaines⁵⁷² font écho à celles de la terreur inexplicable des Macédoniens. Il est encore plus visible dans le récit de la guerre contre Persée, où « il apparaît dans toute son ampleur »⁵⁷³.

Contrairement à la conception grecque de la fortune, celle des Romains n'a rien d'aléatoire ni de changeant : elle doit tout à la *virtus* du *populus Romanus*, et à son amour de la *libertas*, qui permet à l'action de l'*Vrbs* de se nourrir d'une irrésistible force chthonienne. La *fortuna* romaine est à sens unique, elle contribue, comme le patricien **augus* jovien, à réaliser le dessein de Dieu sur terre, c'est-à-dire la construction de l'empire romain, dès lors que celui-ci reste fidèle à sa vocation de *virtus* et de *libertas*. Il n'est donc pas illogique qu'elle apparaisse fréquemment comme un auxiliaire de *furor*, *torpor*, *pauor* et autres agents de Jupiter récompensant sur le champ de bataille la *fides* des Romains.

Tite-Live, dans sa présentation des guerres contre les royaumes hellénistiques – qui doivent beaucoup à Polybe – se laisse cependant, à partir de la cinquième Décade, largement influencer par la grecque *Tychè*, « divinité capricieuse qui se joue des humains et qui prend plaisir à élever puis à rabaisser les individus et les nations [...],

⁵⁷¹ T. L. V, 37, 1 et 38, 5.

⁵⁷² T. L. XXXIII, 7, 8 ; 18, 1 ; 19, 2 ; 19, 5.

⁵⁷³ Jal 1976, p. 136.

force invisible à laquelle sont attribués tous les événements que l'esprit humain ne peut prévoir et qu'on distingue parfois difficilement du simple hasard »⁵⁷⁴.

La conception romaine de la fortune

Nous ne prétendons évidemment rien ajouter ici à l'impressionnante étude que Jacqueline Champeaux a consacrée à *Fortuna*, mais seulement en tirer quelques éclairages intéressants pour notre étude et complémentaires avec ce que nous avons pu mettre par ailleurs en évidence. A Rome – et plus généralement dans tout le Latium – la fortune, divinisée sous le nom de *Fortuna*, faisait l'objet d'un culte très ancien, multiple mais d'une remarquable cohérence. Très ancien, ce culte paraît remonter à la plus haute origine, car « bien des données [...] incitent à déceler en *Fortuna* l'une des multiples héritières de la Grande Déesse, la divinité majeure et primitive des religions méditerranéennes et orientales, que vénéraient les populations indigènes de l'Italie préhistorique ⁵⁷⁵». Nul doute, dès lors, qu'elle ait fortement imprégné les esprits romains primitifs. Multiple, elle faisait l'objet d'un culte à Préneste (*Fortuna Primigenia*)⁵⁷⁶ et à Antium⁵⁷⁷, cités dont elle était la divinité poliade, ainsi que de nombreux cultes à Rome même : *Fors Fortuna*, *Fortuna* du *Forum Boarium*, *Fortuna Muliebris*, *Fortuna Virilis*...

Latin ou romain, le culte primitif de *Fortuna* comporte un certain nombre de traits communs que nous allons tâcher de résumer. « Il y a (tout d'abord) un abîme entre la divinité du hasard capricieux, dont les vicissitudes causent indifféremment le

⁵⁷⁴ Roussel (Denis). Introduction et notes à l'Histoire de Polybe, Paris, Gallimard, 2003, Note sous Pol. I, 4, 1.

⁵⁷⁵ Champeaux (Jacqueline). *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*. T. 1. Rome, Ecole française de Rome, 1982, p. 472.

⁵⁷⁶ *Ibid.* p. 30 sq.

⁵⁷⁷ *Ibid.* p. 169 sq.

bonheur et le malheur des hommes, qui est celle de l'époque classique et de l'antiquité tardive, et les premiers cultes de la *Fortuna* connus à Rome et dans le Latium, qui s'adressaient à une divinité maternelle de la fécondité et à une déesse oraculaire »⁵⁷⁸. Elle est donc totalement distincte de la *tychè* changeante des Grecs, telle que la présente Polybe par la bouche d'un Scipion Emilien méditant devant les ruines fumantes de Carthage : « être capable, à l'heure du plus grand triomphe, quand l'ennemi est au fond du malheur, de réfléchir à sa propre situation et à la possibilité d'un renversement du sort, de ne pas oublier, dans le succès, que la Fortune est changeante⁵⁷⁹ ». La fortune archaïque des Latins et des Romains n'est ni capricieuse, ni changeante, elle travaille toujours dans le bon sens.

Elle est déesse des origines – *primigenia* – à Préneste, « l'originaire intégral », « ce qui fait naître », « le principe générateur », « le commencement absolu qui est à l'origine des activités fondamentales de l'humanité, agriculture, élevage, langage, et de l'humanité elle-même »⁵⁸⁰. Elle est donc inscrite dans un temps linéaire qui part d'un début pour aller vers une fin à travers une progression, elle est déesse-mère⁵⁸¹, liée, à Rome, à *Mater-Matuta*⁵⁸². Elle est aussi, à Antium, celle qui protège les naissances, la santé, veille à la conservation de la vie⁵⁸³, tirant sa force « des profondeurs de la terre », du « monde souterrain », des forces chthoniennes⁵⁸⁴ ; la *Fors Fortuna* romaine règne sur le solstice d'été⁵⁸⁵, les eaux purifiantes et fécondantes, « principe de vigueur et de fertilité »⁵⁸⁶, et l'on ne peut alors manquer de songer à cet **augus*, force divine si précieusement cultivée par le système politico-religieux romain, qui relie les institutions de l'*Vrbs* aux mêmes principes vitaux qui font croître les plantes, mûrir

⁵⁷⁸ *Ibid.* préface p. VIII.

⁵⁷⁹ Pol. XXXVIII, 21, 2-3.

⁵⁸⁰ Champeaux, *Fortuna, Op. Cit.*, p. 30-31.

⁵⁸¹ *Ibid.* p. 57.

⁵⁸² *Ibid.* p. 263.

⁵⁸³ *Ibid.* p. 169.

⁵⁸⁴ *Ibid.* p. 181-182.

⁵⁸⁵ *Ibid.* p. 210.

⁵⁸⁶ *Ibid.* p. 218

les fruits, grossir les fleuves, vaincre les armées et grandir les empires. C'est pourquoi *Fortuna* est aussi « donneuse de souveraineté ou de résistance à la force armée »⁵⁸⁷.

Fortuna est en outre, deuxième axe de réflexion, « déesse oraculaire »⁵⁸⁸, « déesse des sorts »⁵⁸⁹, à Antium celle qui tire des profondeurs de la terre – « matrice universelle - la connaissance du destin ; répondant à la « stupeur » de l'homme antique « devant le phénomène biologique de la gestation, de l'éveil mystérieux de la vie et l'abîme insondable de la destinée », la fortune permet de découvrir « la volonté cachée des dieux »⁵⁹⁰. Elle « incarne les réponses diverses apportées par chaque cité, en fonction de sa psychologie propre, à un seul et même problème, celui du destin et du devenir humains, acceptés, par les uns, tels qu'ils émanent, sans appel, du vouloir divin, maîtrisés par les autres, au moyen de rites régulateurs, en qui il n'est pas interdit de voir une tentative, même si elle reste inconsciente, pour apprivoiser le destin »⁵⁹¹. On voit bien dès lors ce qui caractérise la fortune latino-romaine, par rapport à la *tychè* grecque : mouvement linéaire inexorable, sorti des entrailles mêmes de la terre, elle pousse chacun vers l'accomplissement de son destin, tel l'enfant qui naît, la plante qui croît, le soleil qui monte vers son zénith, et elle annonce ce destin.

Le thème de la fortune vient donc compléter celui de l'**augus*, et ce d'autant mieux que, si son résultat est identique – la croissance organique de Rome - elle ne procède pas du même monde. L'**augus*, nous l'avons vu, dépendait des divinités d'En-Haut (Jupiter). Nous aurons, dans la sous-partie que nous consacrerons aux rapports entre guerre juste et politique, l'occasion de constater que cette force divine était supposée ne jaillir depuis le Ciel que sur une caste – le patriciat – supposée le faire fructifier en

⁵⁸⁷ *ibid.* p. 424.

⁵⁸⁸ *Ibid.* préface. p. XIII et p. 169.

⁵⁸⁹ *Ibid.* p. 57.

⁵⁹⁰ *Ibid.* p. 434.

⁵⁹¹ *Ibid.* p. 428.

tant que seule détentrice des auspices. La fortune, pour sa part, sourd des profondeurs de la terre et se trouve très liée à la plèbe. « Des liens complexes unissent Servius Tullius et *Fortuna* »⁵⁹² ; c'est elle qui, « d'esclave qu'il était par sa naissance, l'a appelé au trône »⁵⁹³ : la fête de *Fors Fortuna* est à Rome « une joyeuse fête populaire, particulièrement célébrée par les plébéiens et les esclaves qui y commémoraient le souvenir de Servius »⁵⁹⁴. *Fors Fortuna* était donc « une des grandes divinités de la plèbe romaine, comme Cérès ou Mercure »⁵⁹⁵, « la patronne des gloires plébéiennes »⁵⁹⁶, « la protectrice de la plèbe »⁵⁹⁷.

La fortune de Rome

Polybe lui-même, pourtant imprégné de la conception grecque de la fortune, et écrivant à une époque où elle avait déjà gagné le monde romain⁵⁹⁸, est bien obligé de constater dans la préface de son Histoire que « la Fortune a dirigé pour ainsi dire tous les événements dans une direction unique et elle a contraint toutes les affaires humaines à s'orienter vers un seul et même but »⁵⁹⁹. On est loin des caprices de la *Tychè* ! Intéressante notion que cette fortune qui, venue des profondeurs de la terre, paraît promouvoir inconditionnellement le destin de ceux qui lui vouent un culte, et tout particulièrement Rome, dont elle n'est certes pas la divinité poliade – comme à Préneste et Antium - mais où elle dispose de très nombreux temples⁶⁰⁰ : *Fortuna Virilis*, *Fortuna Muliebris*, *Fortuna* du *Forum Boarium*, *Fors Fortuna*, etc... Pourtant, pas

⁵⁹² *Ibid.* p. 195.

⁵⁹³ *Ibid.* p. 324.

⁵⁹⁴ *Ibid.* p. 207.

⁵⁹⁵ *Ibid.* p. 234.

⁵⁹⁶ *Ibid.* p. 242.

⁵⁹⁷ *Ibid.* p. 244.

⁵⁹⁸ Arnaud-Lindet (Marie-Pierre). *Histoire et politique à Rome*. Paris, Bréal, 2001, p. 74.

⁵⁹⁹ Pol. I, 4, 1. ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἐκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἠνάγκασε πρὸς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπὸν. Trad. Roussel, Gallimard, 2003.

⁶⁰⁰ Champeaux, *Fortuna*, *Op. Cit.*, préface p. VIII : « A Rome cette diversité culturelle atteint son comble et se traduit par une prolifération, apparemment anarchique, de Fortunes multiples aux dénominations variées ».

plus que celle de l'*augus*, la force dispensée à Rome par *Fortuna* n'est inconditionnelle. On a vu que l'*augus* ne jaillissait du Ciel que sur des hommes détenteurs des auspices et sur leurs actes régulièrement décidés et auspiciés. De même la fortune ne sourit aux Romains qu'à certaines conditions bien précises : la *uirtus*, la *libertas* et la *concordia*.

Fortuna et uirtus

La fortune se manifeste tout d'abord lorsque les Romains font montre de ce qui est, heureusement, une de leurs premières qualités : la *uirtus*, « sans qu'on puisse (d'ailleurs) savoir si c'est la Fortune qui permet à la *uirtus* de s'exercer, ou bien si c'est l'exercice de la *uirtus* qui attire à l'homme les faveurs de la Fortune »⁶⁰¹. Le thème de la fortune apparaît à Rome – d'après la tradition dont Tite-Live se fait écho – sous Servius Tullius, roi dont la guerre contre Véïès manifesta « *et uirtus et fortuna* »⁶⁰² : c'est une fortune guerrière, fondée sur le courage. Les deux sont très souvent cités de concert :

« *Fortes fortunam iuvare* »⁶⁰³

« *Fortuna, ut saepe alias, uirtutem est secuta* »⁶⁰⁴

« *Nos aut Fortuna populi Romani aut nostra uirtus expediet* »⁶⁰⁵

« *Praeter arma et animos armorum memores nihil uobis Fortuna reliqui fecerit* »⁶⁰⁶

« *Si quae uestra nunc est fortuna deum benignitate et uirtute uestra...* »⁶⁰⁷

⁶⁰¹ Arnaud-Lindet, *Histoire et politique...*, *Op. Cit.*, p. 74.

⁶⁰² T. L. I, 42, 3.

⁶⁰³ T. L. VIII, 29, 5.

⁶⁰⁴ T. L. IV, 37, 6.

⁶⁰⁵ T. L. VII, 34, 6.

⁶⁰⁶ T. L. VII, 35, 8.

« *Ita publica cum fortuna tum uirtus desperare de summa rerum prohibet* »⁶⁰⁸

Fortune militaire fondée sur la *uirtus*, la fortune de Rome n'oublie pas ses liens avec la plèbe, et c'est souvent le courage des simples soldats qui vient pallier la défaillance des généraux :

« C'étaient les généraux qui, ici comme là, avaient compromis la situation par leur témérité et leur incompétence ; ce qui survécut de la Fortune du peuple romain fut sauvé par le courage des soldats, qui, même sans chef pour le diriger, resta inébranlable. »⁶⁰⁹

« La Fortune voulut même que le consul plébéen obtînt le plus d'éclat. »⁶¹⁰

Mais si le courage est le fait du soldat plébéen, la fortune s'attache à sa Ville, les deux sont donc en fait dissociables, si l'on en croit Camille tentant de dissuader les Romains d'abandonner les ruines de Rome au profit de Vésiès :

« Quelles raisons avez-vous [...] de tenter une expérience nouvelle, puisque, si votre courage peut vous suivre partout, la Fortune de ce lieu, elle, ne le peut pas. »⁶¹¹

⁶⁰⁷ T. L. XLV, 23, 1.

⁶⁰⁸ T. L. XXVI, 41, 9.

⁶⁰⁹ T. L. VI, 30, 6. *Ab ducibus utrobique proditae temeritate atque inscitia res ; quidquid superfuit Fortunae populi Romani, id militum etiam sine rectore stabilis uirtus tutata est.*

⁶¹⁰ T. L. VII, 23, 2. *Fortuna quoque inlustriorem plebeium consulem fecit.*

⁶¹¹ T. L. V, 54, 6. *Quae ratio est expertos illa alia experiri, cum iam, ut uirtus uestra transire alio possit, Fortuna certe loci huius transferri non possit ?*

La fortune est donc aussi liée à l'emplacement même de Rome, aux auspices sous lesquels elle a été fondée⁶¹².

Dans la période postérieure à celle dont traite la partie conservée de l'œuvre livienne, toutefois, les deux concepts se distingueront nettement, jusqu'à devenir parfaitement antagonistes. « C'est le thème [...] très largement répandu dans la littérature latine, de l'opposition [...] entre la *uirtus* et la *fortuna*, c'est-à-dire entre la valeur propre d'un individu et la pression qu'exercent sur son destin les éléments qui lui sont extérieurs⁶¹³ ». « L'opinion générale » devient alors que « c'est la *fortuna* qui l'emporte sur la *uirtus*⁶¹⁴ », même si « l'homme peut, par l'exercice de ses capacités personnelles (*uirtus*), vaincre les caprices de la *fortuna* et que celle-ci vient seulement renforcer et appuyer l'action de la *uirtus*⁶¹⁵ ». Une telle évolution résulte d'une part du sentiment d'un déclin de la vertu chez les dirigeants romains, d'autre part de la généralisation de la conception grecque de la fortune, « *tychè* aveugle (qui soumet), chaque jour, chaque action humaine à sa *fortuna* », ce dont témoigne la dédicace par Catulus, vainqueur des Cimbres en 101, d'un temple à *Fortuna Hiuisce Diei*⁶¹⁶.

Fortuna et fides

Nous avons eu l'occasion de noter l'importance que les Romains attachaient à la *fides*, particulièrement dans la vie internationale⁶¹⁷. Leur Histoire nationale est pleine d'*exempla* édifiants mettant en valeur ce trait de leur mentalité : l'épisode du maître

⁶¹² T. L. III, 61, 5.

⁶¹³ Hellegouarc'h (Joseph). Le *prooemium* du *Bellum Iugurthium* : actualité et signification politique. *Kentron* 3, 1, 1987, p. 9.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ *Ibid.* p. 10.

⁶¹⁶ Hinard (François). Sur une autre forme de l'opposition entre *uirtus* et *fortuna*. *Kentron* 3, 1, 1987, p. 17-18.

⁶¹⁷ Boyancé, *Fides Romana...*, Op. Cit.

d'école de Faléries, dans lequel Camille refuse de profiter d'une trahison⁶¹⁸, Fabricius refusant la proposition de faire empoisonner Pyrrhus⁶¹⁹, ou encore Régulus retournant librement à Carthage se livrer aux pires supplices par respect pour la parole donnée⁶²⁰... L'un des aspects de la *fides* était le respect du droit des ambassadeurs : interdiction de toucher à leur personne, mais interdiction, en contrepartie, de ce qu'ils se livrent à des violences dans le cadre de leur mission. C'est pourtant ce qu'ont fait les trois frères Fabius⁶²¹. Rome aurait pu propier la colère divine en livrant les coupables (*deditio*), mais elle s'y refuse. Cette double atteinte déclenche immédiatement contre Rome le déchaînement d'une Fortune contraire⁶²², que les Gaulois eux-mêmes considèrent comme un *miraculum*⁶²³. Tite-Live établit ainsi un lien entre *fides* et *fortuna*.

Fortuna et libertas

La fortune de Rome est, tout autant qu'au courage, liée à la liberté. Un épisode des premiers temps de la République vient illustrer ce constat. En 451, le pouvoir était passé aux décemvirs, désignés pour donner à l'*Vrbs* des lois, en s'inspirant du modèle athénien⁶²⁴. Ceux-ci ne tardent pas à instaurer une véritable tyrannie qui les rend odieux aux Romains⁶²⁵. Bien plus,

⁶¹⁸ T. L. V, 28, 1.

⁶¹⁹ T. L. *Per.* XIII.

⁶²⁰ Val. Max. I, 1, 14.

⁶²¹ T. L. V, 37, 5-8.

⁶²² T. L. V, 37, 1 ; V, 38, 4.

⁶²³ T. L. V, 38, 1 ; 2.

⁶²⁴ T. L. III, 33, 1-2.

⁶²⁵ T. L. III, 38, 1.

« au découragement des Romains eux-mêmes s'ajoutait le mépris que concevaient pour eux leurs voisins : ils n'admettaient pas qu'on eût l'hégémonie sans avoir la liberté »⁶²⁶.

Rome fait alors l'objet d'une attaque générale des Eques et des Sabins. Les institutions, fortement mises à mal par ce « coup d'état », ne fonctionnent plus : le Sénat renâcle à se réunir, puis refuse de décider l'enrôlement. Quand il finit par s'y décider, c'est le peuple qui traîne les pieds pour obéir. Enfin, les troupes se laissent « battre et déshonorer ». Il n'est vraiment plus possible de compter sur la *fortuna* de Rome, « étant donné l'état d'esprit (*animus*) où les campagnes malheureuses des décemvirs ont mis les Romains et les ennemis⁶²⁷ ». A la suite, d'une part du meurtre du plébéien Lucius Siccius, qui rêvait à une restauration du tribunat de la plèbe et à une nouvelle sécession de celle-ci, d'autre part de la mort de la plébéienne Virginie, que son père a tuée de sa main pour la faire échapper à la concupiscence d'Appius Claudius, l'un des décemvirs, la plèbe se soulève contre la tyrannie. Elle quitte la Ville. Les décemvirs sont renversés. Alors seulement Rome retrouve sa fortune : face aux Eques et aux Sabins, après avoir exposé les douze tables de la loi à la vue de tous,

« le consul rappelle aux Romains que c'est le premier jour où, redevenus libres, ils combattent pour Rome libre. C'est pour eux-mêmes qu'ils vont vaincre et non pour devenir, vainqueurs, la proie des décemvirs. [...] Pourquoi ne pas livrer bataille et laisser la Fortune décider une bonne fois ? »⁶²⁸

⁶²⁶ T. L. III, 38, 2. *Nec ipsi solum desponderant animos, sed contemni coepti erant a finitimis populis, imperiumque ibi esse ubi non esset libertas indignabantur.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1954.

⁶²⁷ T. L. III, 60, 2.

⁶²⁸ T. L. III, 61, 1-14. *Consul Romanos meminisse iubebat illo die primum liberos pro libera urbe Romana pugnare : sibimet ipsis uicturos, non ut decemvirosum uictores praemium essent. (...) Quin illi congregarentur acie inclinandamque semel Fortunae rem darent ?* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1954.

La victoire est, bien sûre, totale.⁶²⁹

Fortuna et concordia

De ce qui précède, on peut aisément déduire que la *concordia ordinum* est une condition indispensable à la fortune de Rome. Bernard Minéo a développé l'idée d'une conception « organiciste » de Tite-Live (il compare Rome à un organisme), et a ainsi pu constater que, « à travers l'image d'une cité-organisme, (celui-ci) a plus particulièrement voulu illustrer l'absolue nécessité de préserver l'unité civique, condition *sine qua non* de la survie de la ville ».

Les événements de 450 avant J.-C. laissent percevoir plusieurs traits importants de la fortune de Rome. Il faut tout d'abord que les relations entre dirigeants et dirigés soient bonnes (ce qui n'était pas le cas avec les décemvirs)⁶³⁰. L'irruption de la *fortuna* implique en outre le jeu régulier des institutions, et en cela elle ressemble bien à l'*augus*, force jovienne jaillie du ciel – de haut en bas – quand les décisions sont prises dans le respect des règles juridico-religieuses qui font des *patres* les seuls dépositaires des auspices. Elle s'en distingue toutefois par son lien avec la plèbe : la *fortuna* est une force venue de la terre – de bas en haut – quand les institutions républicaines de Rome fonctionnent normalement, et notamment quand les droits de la plèbe y sont respectés. La fortune est en second lieu largement dépendante du « mental » tant des légionnaires romains que de leurs adversaires : face aux Eques et aux Sabins que la servitude de Rome a en quelque sorte galvanisés, la plèbe se laisse volontairement écraser, et c'est à un *animus* défaillant que Tite-Live attribue les défaites subies sous

⁶²⁹ Minéo, *Tite-Live...*, *Op. Cit.*, p. 22.

⁶³⁰ *Ibid.* p. 67.

la tyrannie des décemvirs, de même que c'est un regain d'*animus* qui permet la victoire finale⁶³¹. On ne peut manquer de faire le lien avec le *furor* et le *torpor*, ces deux états psycho-somatiques liés, le premier à la conscience de mener un *bellum iustum*, c'est-à-dire une guerre déclarée dans le respect des mécanismes institutionnels et des formes juridiques, le second au sentiment du contraire⁶³².

L'annonce de la fortune de Rome

Fortuna, avons nous montré, est déesse oraculaire⁶³³, elle est aussi déesse du destin⁶³⁴, celle qui connaît et révèle la volonté cachée des dieux⁶³⁵. Il faut la voir à l'œuvre dans les très nombreux *omina* qui dévoilent progressivement à Rome sa vocation impériale. Certes, l'apparition céleste de Romulus annonçant à Proculus Julius :

« va et annonce aux Romains que la volonté du ciel est de faire de ma Rome la capitale du monde, qu'ils pratiquent l'art militaire, sachent et apprennent à leurs enfants que nulle puissance ne peut résister aux armes romaines »⁶³⁶.

évoque mal le caractère chtonien de l'oracle de Fortuna. En revanche, l'« affaire » de la génisse sabine nous rapproche de notre déesse. Des devins prédirent que celui qui immolerait à Diane cette génisse, d'une taille et d'une beauté exceptionnelles,

⁶³¹ T. L. III, 60, 11 : « *deinde cum animos collegissent restituitur pugna* ». Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1954.

⁶³² Le lien entre *fortuna* et *torpor* est particulièrement clair dans T. L. V, 37, 1 : « tel est l'aveuglement de ceux que la Fortune veut empêcher de briser la force de ses coups que Rome (...) n'eut recours à aucun moyen de salut exceptionnels ».

⁶³³ Champeaux, *Fortuna, Op. Cit.*, p. 55, 169.

⁶³⁴ *Ibid.* p. 181-182, 428.

⁶³⁵ *Ibid.* p. 434.

⁶³⁶ T. L. I, 16, 7. « *Abi, nuntia* », inquit, « *Romanis, caelestes ita uelle ut mea Roma caput orbis terrarum sit ; proinde rem militarem coolant sciantque et ita posteris tradant nullas opes humanas armis resistere posse.* » Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

donnerait à sa cité la suprématie (*imperium*). L'ayant appris, le grand prêtre du temple de Diane, un Romain, s'empare de la bête par ruse et la sacrifie⁶³⁷. La génisse nous rattache aux principes de fécondité, de gestation qui caractérisent Fortuna, ainsi qu'aux liens de la déesse avec Cérès, « déesse agraire par excellence »⁶³⁸. Son sacrifice sur l'autel de Diane, déesse des esclaves (la tradition attribue à Servius le transfert de son temple sur l'Aventin)⁶³⁹ et de la plèbe (elle est à ce titre rivale de Cérès)⁶⁴⁰ porte aussi la marque de la fortune. Plus significatif encore de la persévérance de Fortuna à annoncer aux Romains leur destin impérial, la découverte d'une tête humaine enfouie sous la terre, à l'emplacement même des fondations du futur temple de Jupiter :

« cette découverte annonçait, à n'en pas douter, que ce lieu serait au sommet de l'empire et à la tête du monde, ainsi prophétisèrent les devins, tant ceux de la ville que ceux qu'on fit venir d'Etrurie pour étudier la question »⁶⁴¹,

hommage de la souterraine protectrice de la plèbe romaine au dieu du ciel, qui nourrit le patriciat de sa force. C'est la concorde des ordres, l'allégeance des dieux d'En Bas à ceux d'En Haut, la rencontre du ciel et de la terre, au service du Destin de Rome. Si la concorde du peuple romain est une condition nécessaire pour que les dieux lui donnent la victoire, donc pour que le *bellum* soit *iustum*, alors la guerre civile est forcément injuste.

⁶³⁷ T. L. I, 45, 4-7.

⁶³⁸ Champeaux, *Fortuna...*, *Op. Cit.*, p. 231.

⁶³⁹ T. L. I, 45, 2.

⁶⁴⁰ Schilling (Robert). Une victime des vicissitudes politiques : la Diane latine. *Hommages à Jean Bayet*. Bruxelles, Latomus, 1964, p. 661.

⁶⁴¹ T. L. I, 55, 6. *Quae uisa species haud per ambages arcem eam imperii caputque rerum fore portendebat ; idque ita cecinere uates quique in urbe erant quosque ad eam rem consultandam ex Etruria acciuerant*. Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

II. 3. LA GUERRE CIVILE, *BELLUM* TOUJOURS *INIUSTUM* ?

Avec l'égalisation des droits entre plébéiens et patriciens, un nouveau critère de la guerre juste s'est fait jour : la concorde entre citoyens. C'est un critère religieux, car il conditionne l'intervention favorable de la déesse *Fortuna* sur le champ de bataille, qui peut même parfois renverser miraculeusement le cours d'une guerre *iniusta*. Il s'ensuit mécaniquement qu'une guerre civile ne saurait que susciter la colère divine, aucun des deux camps ne pouvant prétendre bénéficier de la fortune : la guerre civile n'est jamais un *bellum iustum*. Cela ressort clairement des quatre catégories de guerres que distingue Isidore de Séville dans ses « Etymologies »⁶⁴² : guerres « justes », « injustes », « civiles » et « plus que civiles ». Nous étudierons tout d'abord pourquoi les guerres civiles ne sauraient être justes. Mais les Romains, qui l'ont beaucoup pratiqué, au I^{er} siècle avant J.-C., ont pourtant avec pragmatisme tenté de trouver une façon d'intégrer le *bellum ciuile* dans le schéma classique du *bellum iustum* : l'un des deux camps sera ainsi disqualifié, exclu de la Cité, considéré comme un ennemi extérieur, ce que nous verrons dans un second temps.

II. 3. 1. Le *bellum ciuile*, un toujours *bellum iniustum*...

Le *bellum ciuile*, avertit Lucain dès les premiers vers de *La Pharsale*, est un *bellum nefas*⁶⁴³ – c'est-à-dire contraire au *fas*, à la volonté divine⁶⁴⁴. Il l'est d'abord en tant qu'il contrevient à l'ordre cosmique (*fas*) en opposant les membres d'un même peuple

⁶⁴² Isid. *Etym.* XVIII, 1, 2.

⁶⁴³ Luc. *Phar.* I, 21. Di Martino (Sara). *Il bellum civile come nefas, Mythos*, 1991, p. 50 : l'a. cite de nombreuses références du terme *nefas* dans la *Pharsale* : I, 37, 38 ; I, 173-174 ; II, 147 ; II, 178-179 ; II, 507 ; II, 537-538 ; III, 436-437 ; IV, 172 ; IV, 228-229 ; IV, 259-262 ; IV, 548-549 ; IV, 555-556 ; V, 272 ; V, 312-313 ; V, 468-471 ; VI, 79 ; VI, 147-148 ; VII, 122-123 ; VII, 240-242 ; VII, 306 ; VII, 314-315 ; VII, 518-519 ; VII, 698-699 ; VII, 866-868 ; X, 149-150.

⁶⁴⁴ Di Martino, *Op. Cit.*, p. 51-53.

(*bellum ciuile*), d'une même famille (*bellum plus quam ciuile*). Il l'est ensuite en tant qu'il contrarie le plan de Dieu pour Rome : l'*imperium* comme conséquence de la *concordia*, de la *libertas* (la guerre civile conduit à la tyrannie), de la *uirtus* et de la *fides* (César et ses partisans sont présentés par Lucain comme des monstres sacrilèges)⁶⁴⁵. C'est pourquoi le *bellum ciuile* ne saurait comporter de triomphe⁶⁴⁶, qui est une cérémonie religieuse. Florus considère pour sa part que les guerres civiles sont « des luttes criminelles entre citoyens, guerres infâmes et impies »⁶⁴⁷.

Pour Cicéron n'importe quelle paix, même la plus injuste, est préférable à une guerre civile⁶⁴⁸. On a pu noter que celui-ci a négligé d'évoquer la guerre civile dans les traités philosophiques où il a présenté les conditions d'un *bellum iustum*⁶⁴⁹. Non que la guerre civile n'existe pas à ses yeux – il aurait du mal à le nier, lui qui y fut pleinement impliqué, et y laissa sa vie : il évoque ainsi, dans le *De Republica*, les guerres « civiles » et « plus que civiles »⁶⁵⁰, ces dernières opposant non seulement des concitoyens, mais des parents proches, telle celle entre César et son gendre Pompée⁶⁵¹. Mais il n'en développe aucune conception théorique particulière, comme si la guerre civile ne devait pas exister. Si Cicéron n'en dit rien, Lucain en revanche explique pourquoi, à ses yeux, une guerre civile ne saurait être qu'injuste : elle détourne Rome des guerres extérieures qui, elles, sont justes, soit qu'il s'agisse de venger une défaite – en l'espèce celle de Carrhes et la mort de Crassus⁶⁵², soit qu'il s'agisse, plus largement, de sa mission de conquérir l'univers⁶⁵³. Une guerre, pour Lucain, est juste si elle s'inscrit

⁶⁴⁵ *Ibid.* p. 54-60.

⁶⁴⁶ *Ibid.* I, 11. A mettre en parallèle avec les *sones triumphos* (triumphes criminels) évoqués par Claudien dans un panégyrique (Claud., *Panég.* VI, 407).

⁶⁴⁷ Flor. *Epitom.* II, 19, 6 : *illa ciuium scelera, turpesque et impias pugnas.*

⁶⁴⁸ Cic. *Ad Att.* VII, 14, 3 : « Pour ma part, je ne cesse de pousser à la paix : même injuste, elle est plus avantageuse que la plus juste des guerres contre des concitoyens. (*Equidem ad pacem hortari non desino : quae uel iniusta utilior est quam iustissimum bellum cum ciuibus*).

⁶⁴⁹ Grangé (Ninon). Cicéron contre Antoine : la désignation de l'ennemi dans la guerre civile, *Mots. Les langages du politique* (en ligne), 73, 2003, p. 1.

⁶⁵⁰ Cic. *Rep.* 3, 26, 37 frg. 2.

⁶⁵¹ Luc. *Phar.* I, 1. Casamiento (Alfredo). Guerra giusta e guerra ingiusta nella Pharsalia di Lucano, *Hormos*, 2008-2009, n. s. 1, p. 179-188.

⁶⁵² Luc. *Phar.* I, 11 (*umbraque erraret Crassus inulta*).

⁶⁵³ *Ibid.* I, 21-24.

dans une mission civilisatrice, un projet⁶⁵⁴ : nous retrouverons plus loin cette conception du *bellum* toujours *iustum* s'il est mené contre un peuple barbare pour l'intégrer, de force et dans son intérêt même, dans l'ordre romain, civilisé.

II. 3. 2. ... à moins que l'ennemi soit comme un étranger

Pour que le *bellum ciuile* ait quelque chance de devenir *iustum*, c'est-à-dire couronné de succès par la victoire, il faudrait pouvoir démontrer aux hommes et aux dieux que l'autre camp est de fait étranger à Rome, que son chef n'est pas simplement *inimicus* (ennemi privé) mais *hostis* (ennemi public)⁶⁵⁵. C'est ce à quoi s'emploie l'abondante littérature latine qui évoque les guerres civiles et leurs fauteurs. Catilina est, pour Cicéron, un ennemi déclaré de la République dont il méditait la ruine avec une fureur sacrilège, un être *nefas*, dès lors un *hostis* passible d'un *bellum iustum*⁶⁵⁶. C'est encore le même genre de rhétorique que l'orateur utilise contre Marc-Antoine : c'est un monstre qui s'est, de lui-même, exclu de la communauté des citoyens⁶⁵⁷. Il se comporte comme un ennemi étranger, assiégeant un consul romain, et dès lors la guerre contre lui devient juste (*iusta arma*)⁶⁵⁸. Par un curieux retournement, alors que la guerre civile est injuste par nature, Cicéron loue même « ceux qui se sont laissé

⁶⁵⁴ Casamiento, *Op. Cit.*, p. 187.

⁶⁵⁵ Grangé, *Op. Cit.*, p. 1-2.

⁶⁵⁶ Cic. *Catil.* II, 1 : *Tandem aliquando, Quirites, L- Catilinam furentem audacia, scelus anhelantem, pestem patriae nefarie molientem, uobis atque huic urbi ferro flammaque minitantem ex urbe uel eiecimus uel emisimus uel ipsum egredientem uerbis prosecuti sumus. Abiit, excessit, euasit, erupit. Nulla iam pernicies a monstro illo atque prodigio moenibus ipsis intra moenia comparabitur. Atque hunc quidem unum huius belli domestici ducem sine controuersia uicimus. Non enim iam inter latera nostra sica illa uersabitur, non in campo, non in foro, non in curia, non denique intra domesticos parietes pertimescemus. Loco ille motus est, cum est ex urbe depulsus. Palam iam cum hoste nullo inpediente bellum iustum geremus.*

⁶⁵⁷ Grangé, *Op. Cit.*

⁶⁵⁸ Cic. *Phil.* XI, 37 : *Comites uero Antoni, qui postquam beneficia Caesaris comederunt, consulem designatum obsident, huic urbi ferro ignique minitantur, Saxae se et Cafoni tradiderunt ad facinus praedamque natis, num quis est qui tuendos putet ? Ergo aut boni sunt, quos etiam ornare, aut quieti, quos conseruare debemus, aut impii, quorum contra furorem bellum et iusta arma cepimus.*

persuader de poursuivre par la plus juste des guerres le plus infâme ennemi » (*quibus persuasum sit foedissimum hostem iustissimo bello persequi*)⁶⁵⁹.

Tout au long de *La Guerre civile*, César s'emploie à démontrer qu'il est le seul « romain » alors que Pompée est un chef « étranger ». La campagne de ce dernier est financée par l'Orient et ses rois (double extranéité, géographique et institutionnelle)⁶⁶⁰, son armée est composée d'une multitude de nationalités, dont César égrène à loisir la litanie (Thessaliens, Béotiens, Achéens, Epirotes, Galates, Macédoniens, Thraces, Lacédémoniens, Crétois, Gaulois, Germains...)⁶⁶¹, son blé provient de Thessalie, d'Égypte, de Crète, de Cyrénaïque...⁶⁶², ses bateaux d'Égypte, d'Asie, de Syrie, de Rhodes...⁶⁶³, il passe l'hiver en Grèce⁶⁶⁴. Cher César, en revanche, tout est latin, à la rigueur italien. Même tonalité dans *La Pharsale* de Lucain, qui présente l'armée pompéienne, à travers un discours de César, comme « des barbares, foule composite d'éléments disparates »⁶⁶⁵, ce qui fait que « peu de bras feront la guerre civile : ces peuples, une bonne partie du combat en soulagera l'univers, et elle écrasera un ennemi de Rome »⁶⁶⁶. Le résultat est là, dans un cadre on ne plus « canonique » : « l'une des armées subit la guerre civile, l'autre la fait »⁶⁶⁷. La bataille voit en effet les Pompéiens paralysés face aux Césariens remplis de fureur⁶⁶⁸, opportunément secondés par la Fortune⁶⁶⁹ (notons que le thème de la *fortuna*, l'un des critères du *bellum iustum*, est omniprésent dans le *De bello ciuile* de César⁶⁷⁰, comme si

⁶⁵⁹ Cic. *Phil.* XIII, 35.

⁶⁶⁰ César, *Bel. Ciu.* III, 3, 2.

⁶⁶¹ *Ibid.* III, 4, 2-6. Paul Jal a bien montré que les guerres civiles furent l'occasion, pour chaque camp, d'enrôler sous ses bannières des guerriers barbares, esclaves ou peuples jusqu'à présent alliés, désormais placés, pour la circonstance, sur un pied d'égalité avec les Romains, cf. Jal (Paul). *La guerre civile à Rome. Etude littéraire et morale*. Paris, PUF, 1963, p. 310-318.

⁶⁶² *Ibid.* III, 5, 1.

⁶⁶³ *Ibid.* III, 5, 3.

⁶⁶⁴ *Ibid.* III, 5, 2.

⁶⁶⁵ Luc. *Phar.* VII, 272-273 : *mixtae dissona turbae barbaries*.

⁶⁶⁶ *Ibid.* VII, 274-275 : *ciuilia bella manus facient, pugnae pars magna leuabit his orbem populis Romanumque obteret hostem*.

⁶⁶⁷ *Ibid.* VII, 502-503 : *ciuilia bella una acies patitur, gerit altera*.

⁶⁶⁸ *Ibid.* VII, 493-498.

⁶⁶⁹ *Ibid.* VII, 504-505.

⁶⁷⁰ César, *Bel. Ciu.* III, 10, 3 ; 6 ; 7 ; 26, 4 ; 58, 1...

le dictateur voulait ainsi d'une part propier l'atteinte portée à la *concordia*, d'autre part montrer que sa propre fortune, celle du chef, suppléait désormais à celle du *populus*⁶⁷¹). Ils visent mal⁶⁷², avant de fuir sans honte, « montrant que l'on a tort de confier des guerres civiles à des troupes barbares »⁶⁷³.

Tout donc, dans le cadre d'une guerre civile, est fait pour que « l'autre camp » apparaisse comme étranger à Rome, dans ses ressources, son origine, ses objectifs, ses méthodes, jusqu'à justifier une déclaration de guerre selon le rite fétil, comme le fit Octave vis-à-vis d'Antoine⁶⁷⁴. Et comme ce sont les vainqueurs qui écrivent l'Histoire, ils ont en leur faveur une présomption de guerre juste, la victoire étant le critère irréfutable de celle-ci.

CONCLUSION SUR LE CARACTERE RELIGIEUX DE LA GUERRE JUSTE

Le *bellum iustum*, outre les aspects magiques que nous avons précédemment présentés, comporte une dimension religieuse essentielle. La guerre y est conçue comme un moyen pour Rome de réparer, sous le regard de dieux du Ciel – Jupiter, Quirinus et Janus - des torts qui lui ont été faits par l'autre partie. La victoire apparaît dès lors comme le signe de la reconnaissance divine de la « juste cause » de la Ville. Mais les dieux ne sanctionnent pas seulement le fond, ils s'attachent aussi, et peut-être surtout, à la forme de la procédure de déclaration de guerre.

⁶⁷¹ Nous auons l'occasion de développer l'idée de la *fortuna ducis* dans la quatrième sous-partie de ce travail.

⁶⁷² Luc. *Phar.* VII, 515.

⁶⁷³ *Ibid.* VII, 525-526 : *ciuilia bella non bene barbaricis umquam commissa catueris.*

⁶⁷⁴ D. C. L, 4, 5.

Les dieux d'En-Haut ne font cependant pas tout. Solidement arrimée à un axe vertical qui reliant le Ciel et la Terre, traverse son *mundus*, Rome voit, lorsque les conditions du *bellum iustum*, et donc de la victoire, ne sont pas réunies, intervenir à son secours les dieux d'En-Bas. Cette situation est de plus en plus fréquente à mesure que la plèbe progresse dans sa conquête de l'égalité de droit avec le patriciat : les dieux de la Terre apparaissent comme ses protecteurs, tandis que ceux du Ciel étaient revendiqués par les patriciens comme les leurs. Il apparaît dès lors que la concorde des deux ordres devient une condition de la victoire, et donc de la guerre juste, puisque seule elle permet à la Ville de mettre tous les dieux de son côté. Dans ces conditions la guerre civile apparaît comme toujours injuste, sauf à exclure l'un des deux camps de la qualité de Romain.

Dans ce cadre en apparence équilibré, la préférence divine, qu'il s'agisse du « plan » de Jupiter pour Rome, des oracles de la Fortune, ou encore de la fatalité de la croissance à laquelle l'**augus* condamne Rome, ne laisse pas d'introduire une ambiguïté fondamentale quant à la notion de guerre juste : si les juges de cette justice/justesse sont aussi parties, et si la victoire est la marque de leur faveur, on risque de voir justifier toute guerre, dès lors qu'elle est victorieuse. L'intervention divine nous a en outre renvoyés à des critères désormais plus moraux de la guerre juste : juste cause, vertu, liberté, concorde. La victoire, sanction du *bellum iustum*, apparaît désormais comme la récompense donnée au « meilleur » - moralement - par une justice surnaturelle. Ce « meilleur » doit vaincre, donc le vainqueur était forcément le « meilleur », et il se trouve dès lors non seulement en mesure, mais aussi en droit, et même en devoir, d'imposer au vaincu ses conceptions.

III. *BELLUM IUSTUM* ET INSTITUTIONS

Tite-Live présente ainsi le rite de déclaration de guerre⁶⁷⁵. Le « père patrat » affirme être le représentant officiel du peuple romain (*publicus nuntius populi Romani*), qui a été lésé par l'autre peuple, et être envoyé par lui (*legatus*). Après l'échec de sa mission, il rentre à Rome délibérer avec les « anciens » (*in patria maiores natu consulemus*), en qui l'on doit voir le Sénat (de *senes*, « ancien »). Le roi consulte les sénateurs (*patres*), ou au moins, parmi eux, les patriciens, il leur demande leur avis (*quid censes ?*), et se range à celui de la majorité. C'est le Sénat qui décide la guerre. Pourtant le *pater patratus* présente la décision comme étant celle du peuple (*quod populus Romanus Quiritium bellum cum Priscis Latinis iussit esse*), conjointement avec le Sénat (*senatusque populi Romani Quiritium censuit, consensit, consciuit, ut bellum cum Priscis Latinis fieret*). Enfin le « père patrat » déclare la guerre au nom du peuple romain (*ego populusque Romanus bellum indico facioque*).

On a donc trois acteurs politiques autour du *pater patratus*, qui n'est qu'un exécutant passif. Le Sénat, tout d'abord, débat de l'opportunité de déclarer la guerre, chacun des sénateurs donnant alors son avis, puis il vote la déclaration de guerre. Il semble que seuls les sénateurs patriciens participent au débat. Le peuple ensuite, envoie le « père patrat » en mission, afin de *res repetere*, puis à son retour il décide la guerre, et c'est en son nom que le fétial retourne la déclarer à l'autre peuple. Le *rex*, enfin, a un rôle très passif, se contentant de consulter les pères (bien que Tite-Live écrive à la fin de l'époque républicaine, le rite qu'il décrit est censé avoir été en vigueur dès l'époque royale).

Cette architecture complexe est le fruit d'une sédimentation progressive, dont nous allons essayer de définir les étapes. La procédure de déclaration de guerre ne paraît

⁶⁷⁵ T. L. I, 32, 5-14.

en effet pas, au début de la République, complètement fixée. Un texte de Tite-Live est à cet égard particulièrement éclairant :

« On envoya les fétiaux (aux Vétiens), mais ils eurent beau faire leur serment et leurs réclamations dans les formes, on n'en écouta pas un mot. Sur quoi il y eut discussion : la guerre serait-elle déclarée par décret du peuple, ou suffirait-il d'un *senatus-consulte* ? Les tribuns l'emportèrent : en menaçant de s'opposer au recrutement, ils obtinrent que le consul Quinctius présentât au peuple le projet de guerre. Toutes les centuries l'adoptèrent. »⁶⁷⁶

Ce texte nous donne plusieurs éléments. Tout d'abord, la règle, l'habitude, semblent être, à l'époque où se situe ce récit (325 avant J.-C.), qu'une décision sénatoriale suffit encore (*satis esse*) pour déclarer la guerre. Ceci illustre la prétention du Sénat de se substituer, seul, au roi. On peut conjecturer que c'est aussi cette assemblée (« on ») qui a dépêché les fétiaux à Véies pour y réclamer. Il est possible de se demander si, à cette époque, ce sont encore les seuls *patres* qui, au sein du Sénat, ont la capacité de délibérer et de conférer leur *auctoritas patrum* à la déclaration de guerre. Tite-Live évoque un *senatus-consulte* : il semble donc montrer que l'évolution vers la nouvelle conception de l'*auctoritas* sénatoriale est effective au IV^e siècle. On constate ensuite que non seulement la plèbe, par l'intermédiaire de ses tribuns, conteste le monopole du Sénat sur une telle décision, mais encore qu'elle le fait avec succès, par la menace d'une opposition au recrutement. La décision centuriate est ici présentée comme une alternative à une décision du Sénat : il n'y a pas encore cumul entre une décision populaire et une *auctoritas* sénatoriale qui la remplit de force divine. Dans ce cas, la

⁶⁷⁶ T. L. IV, 30, 15. *Missi tamen fetiales ; nec eorum, cum more patrum iurati repeteret res, uerba sunt audita. Controversia inde fuit utrum populi iussu indiceretur bellum an satis esset senatus consultum. Peruicere tribuni, denuntiando impedituros se dilectum, ut Quinctius consul de bello ad populum ferret. Omnes centuriae iussisse.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1954.

déclaration de guerre prétend pouvoir se passer d'**augus*⁶⁷⁷. Est-ce pour cela que la guerre tourne aussitôt en défaite honteuse pour Rome ?⁶⁷⁸ Nous le supposons : la victoire-ordalie, qui sanctionne le *bellum iustum*, paraît bien encore, au IV^e siècle, devoir se nourrir du seul **augus* patricien, tel est en tout cas le message que délivre Tite-Live.

III. 1. LE ROLE DU REX DANS LA DECLARATION DE GUERRE : POLITIQUE OU RELIGIEUX ?

On ne saurait être étonné de voir le roi intervenir dans un rite de déclaration de guerre, *a priori* politique. Pourtant l'étude de la fonction royale, à l'époque reculée où est censé se dérouler le rituel décrit par Tite-Live, le montre tout autant investi d'un rôle religieux, ce qui ne nous surprendra pas non plus, compte tenu du caractère éminemment religieux de la procédure fétiale.

Le roi ancien est en effet aussi – et peut-être d'abord – un prêtre. « Le "prêtre" n'a pas de nom générique en indo-européen »⁶⁷⁹ et, dans les temps royaux, le roi est le prêtre suprême⁶⁸⁰, à tel point que la disparition de la fonction politique de la monarchie en 509 imposera le maintien de sa fonction religieuse dans le *rex sacrorum*⁶⁸¹. L'étymologie même du terme *rex* (apparenté à *rectus* – droit – et *regula* – règle) révèle que « le *rex* indo-européen est beaucoup plus religieux que politique [...], en sorte

⁶⁷⁷ Cohérence de cette intervention plébéienne avec sa demande concomitante de suppression du consulat (T. L. IV, 30, 16), avec sa prétention d'accorder le triomphe « sans l'avis du Sénat » (T. L. III, 63, 11).

⁶⁷⁸ T. L. IV, 31, 4 : ce désastre « consterna la cité, peu habituée à la défaite ».

⁶⁷⁹ Floberth (Pierre). La relation de *sacrificare* et de *sacerdos*. In *Hommages à Henri Le Bonniec*. Bruxelles, Latomus, 1988, p. 171.

⁶⁸⁰ « Le *rex* est regardé comme le plus grand des prêtres » Festus, cité par Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 155. V. aussi Seguin 1988, p. 410 : « le roi est le chef incontesté de la religion, augure suprême, pontife suprême ».

⁶⁸¹ Bayet, *Histoire politique...*, *Op. Cit.*, p. 99 et Martin, *L'idée de royauté...*, *Op. Cit.*, p. 71.

qu'il s'apparente bien plus à un prêtre qu'à un souverain⁶⁸² ». Ce constat est d'une importance particulière dans le rite de déclaration de guerre.

III. 1. 1. *Rex-fetialis*

Le *rex* a pu, tout d'abord, être le premier *pater patratus*. Avant même l'apparition des fétiaux, la légende rapportée par Virgile - raccourcis poétiques, intuition, ou encore accès à des sources particulièrement anciennes ? – montre le roi déclarer seul la guerre en lançant le javelot contre l'ennemi⁶⁸³, et conclure seul la paix, par le sacrifice solennel d'une truie, garant de son serment⁶⁸⁴, à la manière du *pater patratus*. Jean Gagé a pu parler de « roi-fétial primitif, ou plutôt magicien-guerrier préfétial, rythmant le *furor* militaire selon une technique de gestes et de cris »⁶⁸⁵. Quant à A. Magdelain, il voit dans le *pater patratus*, fétial investi du pouvoir de conclure (*patrare*) les traités et de déclarer la guerre, une survivance du roi primitif, qui prononçait, son sceptre à la main, les *carmina* des rites de déclaration de guerre et de conclusion des traités⁶⁸⁶. Le roi était peut-être, dans « la Rome d'avant Rome » (Grandazzi), *pater patratus*, c'est-à-dire chef des chefs de village, et prêtre⁶⁸⁷.

⁶⁸² Benvéniste, *Op. Cit.*, t. 2. p. 15 : « il a donc fallu une longue évolution et une transformation radicale pour aboutir à la royauté de type classique, fondée exclusivement sur le pouvoir et pour que l'autorité politique devienne peu à peu indépendante du pouvoir religieux qui restait dévolu aux prêtres ».

⁶⁸³ Virg. *Aen.* 7, 616 sq. et 9, 52 sq.

⁶⁸⁴ *Ibid.* 8, 641 ; 11, 161, sq.

⁶⁸⁵ Gagé, *Coup de dé...*, *Op. Cit.*, p. 242.

⁶⁸⁶ Magdelain (André). *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*. Rome, L'Erma di Bretschneider, 1995, p. 36, faisant référence à Serv. *Aen.* 12, 206.

⁶⁸⁷ *Ibid.* p. 35 : « le *pater patratus* conserve comme prêtre une compétence qui ne s'explique que parce qu'il l'exerça d'abord comme chef politique ».

III. 1. 2. *Rex augur*

La conception romaine de la religion mêlait si étroitement Religieux et Politique que prêtres et magistrats oeuvraient en fait pour la même et unique cause : le salut de Rome. Il s'agissait pour tous de favoriser l'effusion sur la Ville de l'**augus*. Roi-sorcier de l'époque préhistorique, sa vitalité propre agit sur la nature⁶⁸⁸ qu'il féconde, contribuant ainsi à la prospérité de la cité. *Rex-augur*, le roi pouvait ainsi procéder seul, par le plein de force qui l'habitait, « à des opérations qui, à l'ère républicaine, exigeront l'action conjointe des augures et des magistrats »⁶⁸⁹. Il était notamment seul capable de lire les signes de la faveur que les dieux accordaient à sa personne et à ses actes. Il inaugurait seul les temples : ceux de Jupiter *Feretrius* et Jupiter *Stator* par Romulus⁶⁹⁰ ; de Jupiter *Elicius* et *Terminus* (parfois appelé Jupiter *Terminalis*) par Numa⁶⁹¹ ; de Diane⁶⁹², *Fortuna* et *Mater Matuta* par Servius Tullius ; de Jupiter Capitolin par les Tarquins. Il dictait à son peuple le calendrier, comprenant les *dies fasti et nefasti*⁶⁹³.

Il faudra attendre l'ère républicaine pour que les deux fonctions soient distinguées, le *rex sacrorum* (puis le *pontifex maximus*) héritant de la part religieuse du pouvoir royal. Sous la royauté, le roi reste donc prêtre suprême et chef de la religion, mais cela ne l'empêche pas d'être entouré de collègues de prêtres, dont la tradition attribue la création à Numa.

Ce plein de force, le roi le recevait dès sa désignation, à l'occasion de son *inauguratio*, terme dérivé de *augur* ⁶⁹⁴. Il n'est pas besoin pour cela de l'intervention d'un prêtre

⁶⁸⁸ Bayet, *Histoire politique...*, *Op. Cit.*, p. 43 et Martin, *L'idée de royauté...*, *Op. Cit.*, p. 75.

⁶⁸⁹ *Ibid.* p. 85.

⁶⁹⁰ T. L. I, 10, 6 sq. et D. H. II, 34 ; T. L. I, 12, 6 et D. H. 2, 50, 3.

⁶⁹¹ T. L. I, 20, 7 ; D.H. II, 74 et Plut. *Numa*, XVI.

⁶⁹² T. L. I, 45, 2 et D.H. IV, 26.

⁶⁹³ Martin, *L'idée de royauté...*, *Op. Cit.*, p. 79 et Heurgon (Jacques). *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques*. Paris, PUF-Nouvelles Clio, 1969, p. 204.

⁶⁹⁴ T. L. I, 6, 4 : « c'était aux dieux protecteurs de ce lieu de désigner par des augures celui qui donnerait son nom à la ville nouvelle ».

(cf. l'inauguration de Romulus dans Tite-Live, mais aussi dans Denys d'Halicarnasse⁶⁹⁵, le roi indiquant lui-même les signes qui manifesteront qu'il a la faveur des dieux⁶⁹⁶). On conteste donc, depuis Mommsen, le texte livien de l'inauguration de Numa, en ce qu'il mentionne, auprès du roi, la présence active d'un augure : pour les savants modernes, « le roi romain, du fait même de son statut dans la cité primitive, jouissait personnellement de l'*auspicium* et demandait à Jupiter, sans l'aide d'un tiers, l'approbation sacrale de son pouvoir »⁶⁹⁷. Distinct de l'*inauguratio*, et forcément postérieur, le rite de l'*auspicatio* consiste à s'assurer dans le ciel (par l'*avespicatum*, l'« observation des oiseaux », mais bien d'autres techniques verront ensuite le jour⁶⁹⁸) de la présence de cette force⁶⁹⁹. Les deux notions d'*inauguratio* et d'*auspicatio* ont été très tôt confondues⁷⁰⁰. En réalité, la première constitue la fin dont la seconde est le moyen : on (le roi, puis le prêtre) vérifiait la présence de la force divine (*augus*) en regardant le vol des oiseaux (*auspicatio*), et les deux notions ont fini par se confondre⁷⁰¹.

Le roi-prêtre représente donc la pointe supérieure de l'édifice politico-religieux, en sa personne se confondent les deux sphères. Et l'on ne peut que s'émouvoir devant cet appel angoissé à la vigilance royale, lancé par la vestale, dans la nuit : « Veilles-tu, Rex ? Veille »⁷⁰². Si le roi s'endort, c'est le feu qui meurt, et avec lui la Ville.

On peut légitimement se demander quelle institution, après la disparition de l'institution royale, est devenue dépositaire de cet **augus* indispensable à la

⁶⁹⁵ D.H. II, 6, 1 sq.

⁶⁹⁶ Martin, *L'idée de royauté...*, *Op. Cit.*, p. 47.

⁶⁹⁷ Blaive (Frédéric). De la *designatio* à l'*inauguratio*. Observations sur le processus de choix du *rex Romanorum*. *RIDA*, 1998, p. 63-87.

⁶⁹⁸ Dumézil, *La religion romaine...*, *Op. Cit.*, p. 588. « Festus en distingue cinq classes, d'âges bien divers : *ex caelo* (c'est-à-dire le tonnerre et la foudre), *ex auibus*, *ex tripudiis* (c'est-à-dire le comportement des poulets sacrés), *ex quadrupedibus* (chien, cheval, loup, renard), *ex diris* (c'est-à-dire les présages menaçants). Ceux qui, au cours des derniers siècles de la République, supplantèrent dans la vie publique les vieux signes d'oiseaux sont les signes *ex caelo* et *ex tripudiis* ».

⁶⁹⁹ Blaive, De la *designatio...*, *Op. Cit.*, p. 63-87.

⁷⁰⁰ *ibid.*

⁷⁰¹ Dumézil *Ibid.*, p. 584 sq.

⁷⁰² Servius. *Aen.* 10, 228 ; Porte, *Les donneurs de sacré...*, *Op. Cit.*, p. 91 et Ranouil, *Op. Cit.*, p. 39.

croissance de Rome, c'est-à-dire à la victoire, rendue possible et nécessaire par le rigoureux respect de la procédure fétiale. Le *pater patratus*, s'il est une survivance du *rex*, est dépourvu de tout pouvoir politique, de même que le *rex sacrorum*, successeur du roi dans le seul domaine religieux (mais aucune source ne montre qu'il intervenait dans la déclaration de guerre). C'est plutôt du côté du Sénat qu'il nous faut chercher.

III. 2. LE ROLE DU SENAT DANS LA DECLARATION DU *BELLUM IUSTUM*

Le rôle traditionnel incontournable du Sénat dans les procédures de déclaration de guerre, comme d'ailleurs de conclusion de la paix, s'inscrit dans le cadre de sa compétence diplomatique globale, mais aussi dans celui des pouvoirs que son *auctoritas* lui confère dans l'adoption des *leges*, dont ces deux procédures ne sont que des modalités. De même les opérations matérielles liées à la guerre, « continuation de la diplomatie par d'autres moyens », relèvent du Sénat, celui-ci désignant les généraux, organisant la levée des troupes, attribuant les fronts...⁷⁰³. Mais est-il possible d'aller plus loin que ces explications institutionnelles sur le rôle du Sénat, et de comprendre notamment comment celui-ci s'inscrit dans le schéma global de l'effusion de la force divine, que nous avons esquissé ?

La déclaration de guerre, comme toute décision publique, a en effet besoin de faire le plein d'**augus*. Cela signifie que d'une part elle doit être précédée par une prise d'auspices⁷⁰⁴ (ce dont atteste le fait que le fétial cueille l'*herba pura* sur l'*arx*, très probablement sur l'*auraculum*), d'autre part elle doit être prise par une « autorité » elle-même investie de l'**augus*. L'effusion de l'**augus* sur le *bellum*, pour qu'il soit *iustum*, a dépendu de conditions de plus en plus complexes à mesure que le système

⁷⁰³ Bonnefond-Coudry (Marianne). *Le Sénat de la République romaine de la Guerre d'Hannibal à Auguste*, Rome, EFR, 1989, p. 262-268.

⁷⁰⁴ Guillaume-Coirier, *Arbres et herbes...*, *Op. Cit.*, p. 367 et Albanese *Op. cit.*, p. 18.

institutionnel romain s'est lui-même compliqué. Aux temps archaïques, nous l'avons vu, le *rex-augur* était seul détenteur de l'*auctoritas* : roi-prêtre, il était aussi fétial. Il réunissait donc dans sa seule intervention l'ensemble des conditions nécessaires à l'irruption de « la force ». Avec l'apparition des fétiaux en tant que collège de prêtres, on a franchi un degré de complexité, puisqu'ils devront être formellement missionnés par le *rex*. Cela ne signifie aucunement que cet impératif nouveau se soit substitué à ceux, primitifs, de respect strict et confiant du rituel : il y ajoute seulement une « couche » supplémentaire. Désormais, pour qu'un *bellum* soit *iustum*, il faut non seulement que le « père patrat » respecte à la lettre le texte du *carmen* et celui du *sacramentum*, et accomplisse les gestes prescrits, mais encore qu'il ait été missionné par l'autorité compétente, en l'occurrence le roi, seul à même de remplir sa mission de force divine.

Les débuts de la République voient l'émergence du Sénat – dans un premier temps des seuls *patres* - comme institution détentrice de l'*auctoritas*. C'est donc, logiquement, cette institution qui mandate désormais les fétiaux. Mais nous allons voir que la nature de l'*auctoritas* sénatoriale a évolué dans le temps, ce qui ne sera pas sans conséquence sur la procédure de déclaration de guerre.

III. 2. 1. Les *patres*, successeurs du *rex-augur*

III. 2. 1. 1. *Auspicia ad patres redeunt*

Les patriciens, telle est la thèse d'André Magdelain développée par Jean-Claude Richard⁷⁰⁵, ont tenté, dès le début de la République, d'accaparer l'**augus*, en forgeant la thèse selon laquelle « les auspices » (en fait, par glissement sémantique, l'**augus*)⁷⁰⁶ leur appartiendraient de droit, et de manière exclusive, du fait que leurs ancêtres auraient exercé les magistratures suprêmes (interrègne et consulat) dont ils constituent l'apanage (*auspicia ad patres redeunt*). Ils ont ainsi justifié un monopole, de fait et de droit, de leur « caste » sur la République, en prétendant conserver l'exclusivité des magistratures, et fait du Sénat la forteresse de leur pouvoir. Les *patres* prétendaient en effet d'une part conserver à vie l'**augus* reçu lors de leur prise de magistrature, et d'autre part le transmettre à leurs descendants, arrogeant à leurs familles le monopole de l'*auctoritas*. Enfreindre cette règle, c'était, pour eux, encourir la colère des dieux.

A l'époque républicaine, l'*auctoritas* n'est donc plus le monopole d'un roi qui unifie en sa personne l'autorité politique et religieuse. C'est le Sénat qui en devient, dit-on couramment, le dépositaire⁷⁰⁷. Cette affirmation paraît porteuse d'une double incohérence : d'une part les successeurs du *rex* semblent être les magistrats (deux consuls en temps normal, un dictateur assisté d'un maître de la cavalerie quand des circonstances extraordinaires l'exigent), dont on peut supposer que ce sont eux, désormais, les détenteurs de « la force » ; d'autre part on a du mal à comprendre pourquoi un charisme auparavant conféré *intuitu personnae* à la personne royale, par la procédure d'*inauguratio*, passerait subitement à toute une assemblée. Il nous semble plus aisé de résoudre ces deux problèmes en commençant par le second.

⁷⁰⁵ Richard (Jean-Claude). Réflexions sur le tribunat consulaire. *MEFRA* 1990, p. 751-784.

⁷⁰⁶ Les « auspices » (de *aves spicere*, observer les oiseaux) étaient en effet l'un des moyens pour l'augure de connaître la volonté divine.

⁷⁰⁷ Ellul (Jacques). *Histoire des institutions, Tome 1 : l'Antiquité*. Paris, Quadriges-PUF, 1999, p. 316.

Il revient, nous l'avons dit, à A. Magdelain⁷⁰⁸ d'avoir posé une hypothèse très cohérente sur le transfert de l'*auctoritas* du *rex* aux *patres*. Dès les débuts de la République, les anciens titulaires des auspices les plus élevés (consuls, dictateurs, maîtres de la cavalerie, tribuns militaires à pouvoirs consulaires), se seraient considérés comme une élite au sein de l'aristocratie sénatoriale. Les premiers magistrats suprêmes⁷⁰⁹ de la nouvelle République se sont rapidement constitués en caste, arguant que la bénédiction, le charisme déposés en eux par Jupiter lors de leur *inauguratio*, loin de s'éteindre lors de leur cessation de fonction, aurait perduré en leur personne, et, plus lourd de conséquences, en celle de leurs descendants (*patricii*). Cette nouvelle élite, en revendiquant, du fait d'une « prédestination » résultant de la rémanence en elle de la « force », le monopole des charges conférant celle-ci, se ferme dès le V^e siècle en prétendant interdire l'accès d'autres familles à ces charges⁷¹⁰. Les autres *gentes* patriciennes, les *conscripti*, n'ayant pas encore accédé aux magistratures à forts auspices, ou y ayant accédé trop occasionnellement⁷¹¹ se trouvent donc désormais reléguées, malgré leur appartenance à l'aristocratique ordre équestre, dans les rangs de la plèbe, « dont elles représentent désormais l'élite vulgaire »⁷¹². C'est ainsi que la plèbe a dû se constituer au V^e siècle, par la prétention unilatérale des anciens magistrats suprêmes à confisquer pour eux et leur descendance les magistratures qu'ils avaient eu l'occasion d'exercer⁷¹³. Tite-Live s'est à de nombreuses reprises fait écho de ces prétentions et des oppositions qu'elles ne manquèrent pas de susciter⁷¹⁴.

⁷⁰⁸ Magdelain (André). *Auspicia ad patres redeunt. Hommages à Jean Bayet*, 1964, p. 427-473, et 1986. p. 265-365. L'hypothèse d'A. Magdelain a été reprise par P.-C. Ranouil : cf. Ranouil, *Op. Cit.*, ch. 1 : « le critère de formation du patriciat ». p. 11 à 43.

⁷⁰⁹ *Patres*, « au sens potestatif qui est le propre du mot *pater* », Magdelain, *Auspicia...*, *Op. Cit.*, p. 467.

⁷¹⁰ Ranouil, *Ibid.*, ch. 2 : « la clôture du patriciat ». p. 45-60.

⁷¹¹ Certaines familles n'apparaissent dans les fastes que dans les premières décennies républicaines : *Casii*, *Cominii*, *Marcii*, *Volumnii*, *Minucii*, *Aebutii*. Magdelain, *Auspicia...*, *Op. Cit.*, p. 460.

⁷¹² Magdelain, *Auspicia...*, *Op. Cit.*, p. 464.

⁷¹³ Richard (Jean-Claude). *Les origines de la plèbe romaine*. Rome, BEFAR, 1978, p. 482-484.

⁷¹⁴ T. L. IV, 6, 2 ; VI, 41, 4-9 ; VII, 6, 11 ; X, 8, 9.

Ces mêmes familles ont pu, dès l'époque royale, prendre conscience de leur prédestination à se constituer en aristocratie héréditaire par la permanence, en elles, d'un charisme d'origine divine, à travers la procédure de l'interrègne. Le roi romain était en effet proposé à l'approbation du peuple par un *interrex*, tiré au sort parmi les sénateurs, qui exerçait le pouvoir royal pendant cinq jours⁷¹⁵. Ce roi « intérimaire » récupérait les auspices (donc « la force ») pendant le temps de son court « règne », et ce sont les familles descendantes des inter-rois qui, les premières, ont pu prétendre à la pérennité des auspices en leur sein. Les familles consulaires – probablement, dans une large mesure, les mêmes – n'ont plus eu qu'à faire de même, « les auspices consulaires découlant directement des auspices royaux »⁷¹⁶.

La « force » divine, jupitérienne, qu'est l'**augus*, restera tout au long de la République le privilège, au sein du Sénat, de la seule caste des *patres* ; elle leur réserve de fait le monopole d'une part de l'interrègne (procédure qui survit à la disparition de la royauté), d'autre part de l'octroi de l'*auctoritas* aux votes du peuple (c'est à dire du plein de force destiné à les rendre valides).

III. 2. 1. 2. *Imperium* et *auctoritas*

Si les successeurs du *rex* sont des magistrats, et si l'*auctoritas*, comme on vient de le voir, est en réalité passée, au sein du Sénat, à l'aristocratie des anciens magistrats suprêmes, il faut bien admettre que ce sont désormais ces derniers qui détiennent « la force ». Or le pouvoir des dictateurs et des consuls (sans oublier, en leur temps, les tribuns à pouvoir consulaire⁷¹⁷), est l'*imperium*, pas l'*auctoritas*. Si la signification

⁷¹⁵ Blaive, Observations..., *Op. Cit.*, p. 71.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁷¹⁷ Même s'il ne s'agit que d'une « magistrature de remplacement », d'un « expédient de droit public » destiné à permettre à la couche supérieure de la plèbe d'accéder à l'*imperium* sans dépouiller le patriciat du monopole du consulat. Cf. Richard, Réflexions..., *Op. Cit.*, p. 786.

primitive du terme a pu sembler « obscure » à la fin du XIXe siècle⁷¹⁸, les progrès de la connaissance des langues indo-européennes au siècle suivant ont permis de mieux en éclairer le sens, pour notre plus grand profit. « *Impero* est composé de *in* + *paro* et signifie proprement “ prendre des mesures, faire des préparatifs pour que quelque chose se fasse ” »⁷¹⁹. C’est dire le caractère tout d’exécution de l’acte d’*imperare*, dont on a pu comparer l’évolution sémantique à celle d’ « ordonner » en français, de « mettre en ordre » à « commander »⁷²⁰. L’*imperium*, en tant que capacité du chef à efficacement organiser l’action ne saurait exister sans que le chef ait, préalablement à cette action, fait le plein d’une force capable de la remplir. Le titulaire de l’*imperium* l’est, en fait, de l’*auctoritas*, qui seule le met à même d’*imperare* avec succès. C’est pourquoi il faut d’une part que le magistrat ait été inauguré et « auspicé », d’autre part que l’acte qu’il met en œuvre soit décidé par les sénateurs détenteurs des auspices, et lui-même auspicé. Il est aussi préférable – voire longtemps nécessaire – que le magistrat soit lui-même imprégné d’**augus*, donc patricien.

Tite-Live⁷²¹ en donne un exemple vivant et tragique. En 358 avant J.-C. est élu consul L. Genucius, l’un des premiers plébéiens à accéder à cette fonction. On a vu la prétention des patriciens à justifier leur monopole sur les magistratures par leur capacité exclusive à posséder les auspices, donc l’**augus*, la « force » qui permet de mener à bien l’action. Il semble que les faits leur donnent raison lorsque le malheureux consul, sous le regard de toute la cité, « dans l’attente, toute prête selon l’issue des événements à tenir la mise en commun des magistratures pour une mesure bonne ou fâcheuse », tombe *forte* dans une embuscade et se fait massacrer tandis que ses troupes « épouvantées » se débandent. Malchance, imprévision, terreur (*pavor*) des troupes (on voit se dessiner le lien entre cette force jupitérienne qui, selon les cas, abonde ou fait défaut, et l’état de fureur ou au contraire de terreur,

⁷¹⁸ Art. *Imperium*. In *Dictionnaire des Antiquités grecques et latines*. Daremberg et Saglio.

⁷¹⁹ Ernout et Meillet, Op. Cit., p. 311.

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ T. L. VII, 6, 7 à 12.

de torpeur, du guerrier), L. Genucius n'a pu *imperare* (ordonner efficacement) parce qu'il lui manquait l'**augus*, l'*auctoritas*. Ce que ne se privent pas de souligner les patriciens, « tirant moins de chagrin de la calamité publique que d'arrogante fierté de l'infortune survenue au commandement du consul plébéien :

« “Allons, qu'on prenne donc des consuls dans la plèbe, qu'on transfère les auspices à qui il est impie de le faire ! [...] Les dieux immortels ont-ils reconnu quelque valeur à une loi votée sans auspices préalables ? Non, ils ont vengé eux-mêmes le mépris de leur volonté souveraine, de leurs auspices ” ».⁷²²

III. 2. 1. 2. *Auctoritas* et décisions populaires

Cette conception patricienne de l'*auctoritas* a également des conséquences sur les relations du Sénat avec les comices (*curiates*, *centuriates* et *tributes*). Initialement, toutes les décisions des trois types de comices doivent être précédées de l'avis (*consilium*) donné par l'ensemble des sénateurs (*senatusconsulte*), puis ratifiées *a posteriori*⁷²³ par les seuls sénateurs patriciens qui leur apportent leur *auctoritas*⁷²⁴, c'est-à-dire les remplissent de la force divine qui leur donnera pleine efficacité. Le peuple n'est donc pas, sous la République, complètement souverain⁷²⁵. Il a besoin du charisme jupitérien des *patres* pour donner force à ses décisions. Il est *politiquement* souverain, pas *religieusement* ; le Sénat est le « tuteur » du peuple, lui seul peut « transformer en loi une décision du peuple »⁷²⁶.

⁷²² T. L. VII, 6, 10 : « *Irent crearent consules ex plebe, transferrent auspicia quo nefas esset. [...] num etiam in deos immortales inauspicatam legem ualuisse? Vindicasse ipsos suum numen, sua auspicia* ». Trad. J. Bayet et R. Bloch, CUF, 1968.

⁷²³ T. L. XLII, 21, 5 : « *Ex auctoritate deinde senatus eam rogationem promulgarunt* ». Trad. P. Jal, CUF, 1971.

⁷²⁴ Magdelain (André). De l' « *auctoritas patrum* » à l' « *auctoritas senatus* », *IURA* 33, 1982, p. 386.

⁷²⁵ *Ibid.* p. 390. Gaudemet (Jean). *Les gouvernants à Rome. Essais de droit public romain*. Naples, Editions E. Jovene, 1985, p. 172.

⁷²⁶ Hellegouarc'h (Joseph). *Auctoritas. Enciclopedia Virgiliana I, Istituto delle Enciclopedia Italiana*. Rome, 1984, p. 392 et Liberalitas, *Scripta Varia, REL*. Bruxelles, Latomus, 1998, p. 392. Gaudemet *Ibid.*, p. 174 : « C'est dans le mécanisme de l'*auctoritas patrum* que s'opérait la rencontre du Sénat et du Peuple ».

Au commencement de la République, donc, la guerre est juste si elle a été ordonnée, par le Sénat et plus particulièrement, en son sein, par les seuls *patres*. Mais la prétention des patriciens au monopole de l'*auctoritas* va faire l'objet d'une vigoureuse contestation de la plèbe, qui va entraîner un meilleur partage du pouvoir. La conception du *bellum iustum* va évoluer.

III. 2. 2. L'évolution de l'*auctoritas* sénatoriale

Cette *auctoritas patrum* exclusive a fait l'objet d'une double contestation, d'une part par les sénateurs non-patriciens, qui ont peu à peu contribué à faire émerger la notion d'*auctoritas senatus*, à mesure qu'ils se fondaient à l'ancien patriciat dans une nouvelle *nobilitas*, d'autre part par le peuple, qui s'est évertué à imposer les décisions de ses assemblées. Ces évolutions ont résulté de rapports de forces incessants, entraînant un réajustement permanent des équilibres entre ces différents acteurs. C'est pourquoi les procédures de prise des décisions politiques, et notamment des décisions de déclarer la guerre, ont considérablement fluctué dans le temps.

La notion d'*auctoritas* a fortement évolué⁷²⁷. Son évolution est concomitante de l'émergence de la nouvelle *nobilitas*, noblesse patricio-plébéienne, issue des lois liciniennes (367 avant J.-C.), qui permettent l'accès de la plèbe aux magistratures supérieures, et fondée sur la *virtus*. La *virtus* est la condition *sine qua non* pour acquérir la *gloria* (distinction personnelle, qui découle notamment, *mais pas uniquement*, de l'exercice des plus hautes magistratures). La *gloria* donne accès à la *nobilitas*, laquelle confère la *dignitas*. L'*auctoritas* se rapproche désormais de notions d'origine diverse mais de sens similaire : *potentia*, *gravitas*, *maiestas*, et surtout *dignitas*

⁷²⁷ Hellegouarc'h, *Op. Cit., Auctoritas...*, p. 392-394 et p. 116-121.

(« le terme le plus proche »⁷²⁸ : « valeur d'un personnage et droit au rang »). Son sens tend à devenir synonyme de « capacité d'initiative de ceux qui en sont pourvus et se placent ainsi à un niveau supérieur aux autres ». Elle se sépare donc nettement de l'**augus*/force divine, collectivement détenu par les titulaires des magistratures suprêmes et leurs descendants, pour devenir la qualité personnelle, « privée », d'un homme, qui le place au-dessus des autres et lui confère le droit de proposition, d'initiative. Avec « le passage du régime du patriciat à celui de la *nobilitas* »⁷²⁹, au cours du III^e et la première moitié du II^e siècle av. J.-C., la notion d'*auctoritas* – même si elle ne change pas au fond - perd donc une grande part de son sens originel, notamment l'essentiel de sa valeur religieuse, devenant un concept purement social. La nouvelle *nobilitas* ne tardera pas à reproduire, face à l'émergence des *homines novi*, le réflexe de fermeture de l'antique patriciat, en revendiquant l'hérédité de son statut, ce à quoi les hommes nouveaux auront beau jeu de répliquer que, contrairement à l'**augus*, la *virtus* n'est en aucun cas une qualité héréditaire. Sur le plan institutionnel, l'évolution est donc essentielle : cette conception rénovée de l'*auctoritas* tend à conférer désormais au Sénat un double rôle d'initiative et de conseil, conséquence de la prééminence sociale de ses membres, mais à lui retirer la capacité de donner le « plein de force » aux décisions.

Pour les décisions des comices centuriates, la loi *Publilia* (339) maintient l'*auctoritas patrum*, mais en place la manifestation *avant* le vote. Les *patres* ratifient donc *a priori*, dès l'émission de l'avis du Sénat, la décision que s'apprêtent à prendre les comices. Parmi les compétences des comices centuriates, la déclaration de guerre et les traités de paix figurent en bonne place. André Magdelain a bien montré que la procédure de déclaration de guerre décrite par Tite-Live (I, 32) concerne le *consilium senatus* (utilisation du verbe *censeo*), et non l'*auctoritas patrum*⁷³⁰. Désormais le *consilium*

⁷²⁸ *Ibid.* p. 392 et 116.

⁷²⁹ Hellegouarc'h (Joseph). La conception de la *nobilitas* dans la Rome républicaine. Mélanges L. Jacob, *Revue du Nord* 36, 1954, p. 130 et *Liberalitas, Scripta Varia*. Bruxelles, Latomus, 1998, p. 12.

⁷³⁰ Magdelain, *De l'auctoritas patrum...*, *Op. Cit.*, p. 35.

senatus et l'*auctoritas patrum* deviennent simultanés, et les *patres* se contentent de conférer leur *auctoritas* aux *consilia* de l'ensemble du Sénat. C'est pourquoi des auteurs non-juristes (comme Tite-Live) les confondent souvent sous le nom d'*auctoritas senatus*. La nouvelle noblesse patricio-plébéienne s'empara à son profit de cette *auctoritas* désormais automatiquement conférée à ses décisions.

III. 3. L'EXIGENCE DU *IUSSUM POPULI*

En 187 avant J.-C., le proconsul Cnaeus Manlius Vulso, est accusé devant le Sénat d'avoir mené, en 189, contre les Galates une guerre personnelle. Parmi le « fatras »⁷³¹ des nombreuses accusations, nous trouvons :

« Les guerres les plus récentes étaient celles contre Antiochus, Philippe, Hannibal et les Carthaginois : sur toutes ces guerres le Sénat avait délibéré, le peuple donné son accord, souvent on avait envoyé d'abord des ambassades, demandé des réparations, enfin envoyé des responsables pour déclarer la guerre. "De cela, Cnaeus Manlius, a-t-il été rien fait qui nous permette de considérer ta campagne comme une guerre concernant le peuple romain, non comme une expédition personnelle de pillage ? [...] Sur quels ennemis demanderais-tu le triomphe ? Sur ceux, peut-être, que le Sénat ou le peuple t'avait désignés ? [...] Voulez-vous donc que le droit fétial soit aboli, qu'il n'y ait plus de fétiaux ? Et s'il a lieu (que les dieux me pardonnent cette supposition), cet abandon des rites, si l'oubli des dieux saisit votre cœur, vous

⁷³¹ Richard Adam juge ce discours « un désordre verbeux », manquant d'unité et de thème directeur, répétitif et désordonné, Tite-Live cherchant ainsi à tourner en dérision les accusateurs de Vulso, qui a nettement sa faveur. Adam (Richard). Commentaire du Livre 38 de Tite-Live, Paris, CUF, 1982, 104 pages.

plaît-il aussi de ne pas consulter le Sénat sur les guerres, de ne pas demander au peuple s'il veut, s'il ordonne que la guerre soit faite aux Gaulois ? " ». ⁷³²

Ce texte met en évidence, à côté du droit fécial, l'obligation pour le consul non seulement de demander l'avis du Sénat, mais aussi l'ordre (*iussum*) du peuple, avant d'entamer une guerre, à défaut de quoi elle n'est considérée que comme une opération personnelle, n'engageant que son auteur. « A côté du droit fécial » : la formulation de Tite-Live laisse entendre que le *iussum populi*, comme d'ailleurs la consultation du Sénat, ne font pas partie de ce socle originel. On peut en outre le déduire d'un constat simple : la guerre de Vulso a été victorieuse, elle n'était donc pas injuste, au sens du *ius fetiale*.

Nous avons eu, au début de ce travail, l'occasion de présenter l'épisode riche et complexe des Fourches Caudines, et nous bornerons ici à rappeler la règle présentée par Tite-Live : un traité de paix conclu sans *iussum populi* n'engage que son auteur, pas le peuple romain, qui peut s'en délier en livrant le responsable à l'ennemi.

III. 3. 1. Pas de guerre sans *populus*

III. 3. 1. 1. Le *populus* ou peuple en armes

⁷³² T. L. XXXVIII, 45, 5 – 46, 13 : *Antiochi, Philippi, Hannibalis et Poenorum recentissima bella esse : de omnibus his consultum senatum, populum iussisse, saepe legatos ante missos, res repetitas, postremo qui bellum indicerent missos. « Quid eorum, Cn. Manli, factum est ut istud publicum populi Romani bellum et non tuum priuatum latrocinium ducamus ? [...] De quibus hostibus triumphum peteres ? De iis, opinor, quos tibi hostes senatus aut populus Romanus dedisset ? [...] Vultis ergo haec omnia pollui et confundi, tolli fetialia iura, nullos esse fetiales ? Fiat – pace deum dixerim – religionis iactura, obliuio deorum capiat pectora uestra, num senatum quoque de bello consuli non placet, non ad populum ferri uelint iubeantne cum Gallis bellum geri ? »*. Trad. R. Adam, CUF, 1982.

La force divine ne saurait apporter, à elle seule, la victoire : il lui faut des troupes. C'est le *populus*, peuple – et notamment jeunesse - en armes. Les travaux de Jean Gagé⁷³³ ont en effet contribué à mettre en lumière cette *pubes* mobilisable, entraînée hors de l'enceinte de la Ville, qui ne se confond aucunement avec la plèbe, puisque définie en fonction du critère de l'âge : celui-ci démontre de manière à mon avis convaincante que, comme le montre l'étymologie de *populus*, celui-ci est en fait la jeunesse, soumise à un entraînement militaire. Elle a ainsi pu apporter aux légions, auxquelles elle s'incorpore, le surcroît d'enthousiasme, de fanatisme et de *furor*, caractéristique de tous les adolescents soldats, à même de faire pencher la balance du côté de Rome. Dans l'expression *senatus populusque Romanus*, il faudrait peut-être lire : « les Romains, vieux et jeunes »⁷³⁴.

Son sens originel, perdu dans le lointain passé de la Ville, le *populus* s'est peu à peu confondu avec la plèbe, en revêtant un sens social. Mais on peut peut-être trouver dans l'origine du *populus*, désormais confondu avec la plèbe, l'explication du fait que cette dernière ait fait de la menace du refus de l'enrôlement son arme privilégiée pour obtenir du patriciat une amélioration de ses droits.

III. 3. 1. 2. Le refus de l'enrôlement, arme principale de la plèbe

Le moyen privilégié de la plèbe pour faire valoir ses prétentions à l'égalité fut en effet la sécession, c'est-à-dire le retrait, toute armée, dans un lieu déterminé, généralement le mont Aventin. La première sécession connue est celle de 494-493⁷³⁵. Elle a eu pour

⁷³³ Gagé (Jean). *La plebs et le populus et leurs encadrements respectifs dans la Rome de la première moitié du Ve siècle av. J.-C.*, *Revue Historique*, 1970, p. 5-30.

⁷³⁴ Gaudemet, *Les gouvernants...*, *Op. Cit.*, p. 148.

⁷³⁵ Alföldy (Géza). *Histoire sociale de Rome*, Paris, Picard, 1991, p. 23 : « Que cette date soit à peu près exacte, cela résulte de la fondation d'un temple par la plèbe : en 493, le temple de Cérès fut élevé sur l'Aventin. Dans ce temple, le culte de la déesse fut toujours réservé aux plébéiens, et cette fondation marqua le rassemblement de la plèbe en une communauté sacrée. [...] Cet acte imitait consciemment la fondation du temple de Jupiter sur le Capitole au centre de l'Etat patricien ».

origine, nous dit Tite-Live, l'esclavage pour dettes, qui paraît de plus en plus insupportable à une petite paysannerie ayant payé un lourd tribut à la guerre :

« On s'indignait de défendre au dehors la liberté et l'empire et d'avoir au dedans ses propres concitoyens pour tyrans et oppresseurs. La guerre était plus sûre que la paix, les ennemis moins menaçants que les compatriotes pour la liberté de la plèbe ». ⁷³⁶

Elle survient dans un contexte d'invasion volsque :

« Les plébéiens étaient transportés de joie. "C'est les dieux", disaient-ils, "qui viennent punir l'orgueil des pères". Ils s'exhortaient les uns les autres à ne pas s'enrôler ». ⁷³⁷

Le refus de s'enrôler est une arme suprême et récurrente entre les mains de la plèbe :

« Les consuls font l'appel des jeunes gens : pas un ne répond à l'appel de son nom, et la foule, les enveloppant, prend l'allure d'une assemblée pour déclarer qu'on ne se moquera pas plus longtemps de la plèbe, on ne trouvera plus un seul soldat si l'Etat ne tient pas ses engagements ». ⁷³⁸

Puis la plèbe se retire sur l'Aventin, ou le mont Sacré⁷³⁹, et y établit un camp militaire, jusqu'à ce que le patriciat, frappé de *pauor ingens* et de *metus*⁷⁴⁰ (mais Tite-Live

⁷³⁶ T. L. II, 23, 2. *Fremebant se foris pro libertate et imperio dimicantes domi a ciuibus captos et oppressos esse, tutioremque in bello quam in pace et inter hostis quam inter ciuis libertatem plebis esse.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

⁷³⁷ T. L. II, 24, 2. *Exultare gaudio plebes, ultores superbiae patrum adesse dicere deos; alius alium confirmare, ne nomina darent.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

⁷³⁸ T. L. II, 28, 6-7. *(consules) citant nominatim iuniores. Cum ad nomen nemo responderet, circumfusa multitudo in contionis modum negare ultra decipi plebem posse: numquam unum militem habituros, ni praestaretur fides publica.* Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1967.

⁷³⁹ T. L. II, 32, 2-3.

⁷⁴⁰ T. L. II, 32, 5.

montre bien que la peur est réciproque, également vécue de part et d'autre), cède à ses revendications, après lui avoir envoyé en parlementaire Menenius Agrippa qui lui tient un discours « archaïque et primitif » (*prisco et horrido modo*)⁷⁴¹. A la suite de quoi le Sénat accorde à la plèbe la création de tribuns de la plèbe dont l'inviolabilité est proclamée par une *lex sacrata*, une loi jurée par un serment condamnant à la sacralité celui qui l'enfreindrait⁷⁴².

Cette première sécession de la plèbe met en évidence quelques points forts des relations entre les deux ordres : seule, tout d'abord, la concorde entre patriciat et plèbe permet à Rome de se défendre contre les attaques et de croître (d'augmenter son *imperium*) ; Rome unie triomphe, divisée elle perd. C'est donc de la bonne relation entre ses deux pôles qu'elle tire son énergie, comme une pile. La plèbe peut user de la menace de ne pas s'enrôler : le patriciat seul ne peut vaincre, ce qu'a bien montré l'aventure de la *gens Fabia* face à Veies⁷⁴³. Quand elle est divisée, la Ville a peur, pire : elle est immensément terrifiée. Ce sont les mêmes termes (*pauor, metus*) que ceux qu'on retrouve quand l'**augus* fait défaut parce que le *bellum est iniustum* : ce que les mots utilisés par Tite-Live suggèrent ici, c'est qu'il n'y a pas de guerre juste sans unité du *populus* (entendu ici dans son sens le plus large : la totalité du peuple romain, jeunes et vieux, patriciens et plébéiens) :

« Heureuse est Rome, invincible et éternelle grâce à l'union (des deux ordres) ! »⁷⁴⁴.

⁷⁴¹ T. L. II, 32, 8.

⁷⁴² T. L. II, 33, 3. Ducos (Michèle). *Les Romains et la loi*. Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 180 : L'a. souligne le caractère plébéien des *leges sacratae*.

⁷⁴³ Serres, *Rome, ...*, *Op. Cit.*, p. 187. « Méditons sur l'épisode exemplaire des trois cent six champions nommés Fabius. Voilà l'idéal de la cité antique, l'idéal aristocratique, l'idéal grec : voici l'idéalisé mathématique, un ensemble parfait, précisément défini, bien compté, où l'élément générique est parfaitement repéré. Au dedans de cette armée, tous sont parents amis, et donnent leur vie à chacun, au dehors, sans tremblé, l'ennemi est mis à mort. Cette armée ne peut que mourir en entier, trop parfaite. Rome n'a pas d'unité. Peut-être n'a-t-elle pas existé, unitaire. Rome est un ramassis ».

⁷⁴⁴ T. L. V, 7, 10. *Beatam urbem Romanam et inuictam et aeternam illa concordia dicere*. Trad. J. Bayet et G. Baillet, CUF, 1969.

On retrouve ici cette idée, déjà rencontrée, que la concorde est une condition du *bellum iustum*, et même du *bellum* « tout court », car sans concorde, pas de mobilisation. Et pour refondre, refusionner les deux moitiés, il faut, comme une psychanalyse avant la lettre, replonger dans l'archaïsme, dans les origines, tenir un discours primitif, prêter un serment primitif, se retirer sur un mont réputé latin, étranger, extraterritorial⁷⁴⁵. *Lex sacrata*, extraterritorialité, Latins : comment ne pas songer à un *foedus*, surtout si l'on considère que la première sécession de la plèbe est à peu près contemporaine du *foedus Cassianum* conclu avec les Latins par un consul plébien ? C'est en tout cas ce que nous décrit Denys d'Halicarnasse, qui fait même, à cette occasion, intervenir des fétiaux⁷⁴⁶. Quand le peuple est divisé, Rome est immanquablement attaquée : à ce sujet on notera, à la suite de Jean Gagé⁷⁴⁷, le rôle tout particulier du peuple volsque, comme auxiliaire de la plèbe quand elle fait preuve de mécontentement⁷⁴⁸.

La victoire de 493 est prolongée par celle de 471 : à la suite de troubles sociaux, le tribun de la plèbe Voléron obtient le vote d'une loi stipulant que les tribuns seront désormais élus par les comices tributes (dont c'est l'apparition, sans autre forme de procès, chez Tite-Live).

La seconde sécession de la plèbe a lieu en 449. Au terme de cet épisode des décemvirs où les libertés républicaines avaient été abolies, les troupes romaines choisirent de se laisser « battre et déshonorer ». Il n'est dès lors plus possible de compter sur la *fortuna* de Rome, « étant donné l'état d'esprit (*animus*) où les campagnes malheureuses des décemvirs ont mis les Romains et les ennemis⁷⁴⁹ ». La

⁷⁴⁵ Richard, *Les origines...*, *Op. Cit.*, p. 281 : « Tout se passe comme si, à l'époque royale, l'Aventin avait eu une vocation latine plus que proprement plébienne ».

⁷⁴⁶ D.H. VI, 89, 1.

⁷⁴⁷ Gagé, *La plebs et le populus...*, *Op. Cit.*, p. 10.

⁷⁴⁸ T. L. II, 58, 3 ; II, 63, 2 ; III, 65, 6 ; III, 66, 2-3 ; IV, 2, 11 ; V, 29, 3-4...

⁷⁴⁹ T. L. III, 60, 2.

plèbe armée fait alors de nouveau sécession sur le mont Aventin, puis le mont Sacré⁷⁵⁰, à tel point que

« Rome était entièrement déserte, privée de sa population ordinaire ; au forum il n’y avait plus que quelques vieillards et aux sénateurs convoqués d’urgence la place apparut vide »⁷⁵¹.

Elle obtient donc la restauration du tribunat de la plèbe qui avait été supprimé par les décemvirs. Les tribuns seront des acteurs essentiels de la lutte pour l’égalité des droits.

La plèbe fait une troisième fois sécession en 342⁷⁵², et conquiert à cette occasion la possibilité que deux consuls plébéiens soient créés à la fois⁷⁵³. On retrouve les caractéristiques des sécessions antérieures : retrait sur l’Aventin ou le mont Sacré (ou en tout cas menace de le faire⁷⁵⁴), pression armée exercée sur le Sénat, vote d’une loi sacrée⁷⁵⁵, traité de paix entre le Sénat patricien et les plébéiens⁷⁵⁶, obtention d’avantages pour le peuple, permettant de progresser sur la voie de l’égalité politique. Une quatrième sécession, en 287, nous est moins bien connue, car le livre XI de Tite-Live, qui la relatait, est manquant. La *periocha* correspondante nous indique cependant que la plèbe se retira cette fois sur le Janicule (c’est-à-dire aux marches de la Ville, à la limite de l’extraterritorialité) et qu’un dictateur fut nommé⁷⁵⁷ : Q. Hortensius, l’auteur même de la *lex Hortensia* qui accorde aux plébiscites force de loi valable pour tous les citoyens. Cette sédition fut donc elle aussi payante.

⁷⁵⁰ T. L. III, 52, 1.

⁷⁵¹ T. L. III, 52, 5.

⁷⁵² T. L. VII, 38-42.

⁷⁵³ T. L. VII, 42, 2.

⁷⁵⁴ T. L. VII, 40, 11.

⁷⁵⁵ T. L. VII, 41, 4.

⁷⁵⁶ T. L. VII, 40, 14.

⁷⁵⁷ T. L. *Per.* XI.

De ce qui précède, nous pouvons tirer un deuxième enseignement essentiel : s'il ne peut pas, comme nous le savons déjà, y avoir de victoire, pour Rome, donc pas de guerre juste, sans concorde des deux ordres - ce qui entraîne qu'une guerre civile ne pourra jamais être juste pour aucun des deux camps (sauf, nous l'avons vu, à ce que l'un d'eux soit réduit au rang d'étranger) – la *concordia* suppose désormais l'égalisation progressive des droits entre patriciens et plébéiens.

III. 3. 2. Pas de guerre légale sans *iussum populi*

Les deux premiers siècles de la République ont été marqués par une lutte interne entre patriciens – soucieux de conserver leurs privilèges – et plébéiens – désireux de conquérir l'égalité des droits. Cette lutte finira par aboutir à une égalité complète. Elle nous intéresse ici d'une part en ce que la déclaration de guerre exigera désormais une acceptation populaire, d'autre part en ce que nous ne sommes pas certain que le respect de cette condition soit, pour autant, constitutive d'une guerre juste.

III. 3. 2. 1. Chronologie des conquêtes de la plèbe

Nous présenterons sommairement les grands domaines de la conquête de l'égalité, et envisagerons ce qu'elles ont pu apporter au concept de guerre juste.

L'égalité d'accès au droit

La plèbe conquiert en premier lieu l'égalité de l'accès au droit et aux garanties qu'il apporte. La loi des XII Tables, en 450, publie le droit, le mettant désormais à la portée

de tous : elle peut être, même si elle est l'œuvre des décemvirs, considérée comme une victoire plébéienne⁷⁵⁸, dès lors que jusqu'à présent le contenu du droit était conservé secret par des prêtres patriciens, et que les plébéiens n'y avaient pas accès. Cette victoire sera complétée en 304 par la divulgation, à l'instigation d'Appius Claudius Caecus, des formules légales qui permettaient d'engager une action en justice, ainsi que des jours dits « fastes », où une telle action était possible⁷⁵⁹. Cette réforme « faisait perdre à l'aristocratie l'un des moyens qu'elle conservait de se réserver, en pratique, le bénéfice des lois et, plus spécifiquement, battait en brèche les privilèges des pontifes »⁷⁶⁰. Jusqu'alors, en effet, la moindre erreur dans la formulation d'une action en justice rendait celle-ci caduque, quelle que soit par ailleurs la validité sur le fond du droit qu'elle prétendait faire valoir.

Une telle évolution ne pouvait manquer d'avoir des conséquences sur la conception de la guerre juste : celle-ci, on l'a bien noté, était essentiellement formelle, et de nature religieuse, voire magique ; elle reposait sur la perfection de rites mystérieux dont les prêtres fétiaux étaient les détenteurs. L'évolution que nous venons de décrire va forcément entraîner, dans le courant des V^e et IV^e siècles, une remise en question du formalisme et du rôle des fétiaux, au profit d'une conception plus « politique » et « pragmatique ».

La conquête de l'égalité dans l'exercice des magistratures

⁷⁵⁸ Alföldy, *Histoire sociale...*, *Op. cit.*, p. 24. Brunt 1979, p. 75. On notera que, si les décemvirs sont tous patriciens, leur mission est d'initiative plébéienne (T. L. III, 31, 7). Schiavone, *Op. Cit.*, p. 80-81 : la loi est par nature un instrument de la plèbe, elle s'oppose au monopole patricien sur les *responsa* ; d'un droit aristocratique car secret, on passe à un droit officiellement proclamé.

⁷⁵⁹ T. L. IX, 46, 5.

⁷⁶⁰ Briquel (Dominique) et Brizzi (Giovanni). Pyrrhus. La rencontre de Rome et de l'hellénisme, *in* Hinard (François) dir., *Histoire romaine. Tome I, des origines à Auguste*, Paris, Fayard, 2000, p. 333.

L'égalité se conquiert également dans le domaine de l'exercice des magistratures. En 367, la troisième des *leges Liciniae Sextiae* autorise l'accès des plébéiens au consulat⁷⁶¹ : le premier consul plébéien est désigné quelques années plus tard⁷⁶², en 358. La nomination du premier dictateur plébéien a lieu en 357⁷⁶³, celle du premier censeur en 351. Et en 342, un plébiscite autorise que désormais les deux consuls soient plébéiens. Cette évolution ne va pas sans accroc, dont le plus notable est sans doute la suppression du consulat pendant trois quarts de siècle (444-367), et son remplacement par un tribunat militaire à pouvoir consulaire, en fait une magistrature à l'*imperium* réduit⁷⁶⁴, effectivement ouverte aux plébéiens. On ne sait trop si ce tribunat (qui ne doit pas être confondu avec le tribunat de la plèbe) a permis aux patriciens de surseoir à l'accès de la plèbe au consulat, en suspendant cette magistrature, ou bien si elle a servi à l'élite de la plèbe de « sas d'accès » au consulat, avant la restauration de celui-ci. Toujours est-il que le tribunat militaire a contribué « à la constitution du premier noyau d'une noblesse plébéienne »⁷⁶⁵.

Cette évolution se heurte à une difficulté notable : le désaveu divin. La cinglante défaite et la mort du premier consul plébéien, Lucius Genucius, témoignent d'une désapprobation divine de ceux qui prétendaient qu'on pouvait impunément donner un commandement à un homme dépourvu des auspices⁷⁶⁶. Si l'on continue d'admettre la victoire comme sanction du *bellum iustum*, il est alors clair que, pour les dieux, la présence d'un plébéien à la tête de la République et de l'armée entraîne que les guerres de Rome sont injustes. La situation n'est rétablie, on l'a vu, que par la *devotio* de Marcus Curtius.

⁷⁶¹ T. L. VI, 35, 5.

⁷⁶² T. L. VII, 6, 8.

⁷⁶³ T. L. VII, 17, 6.

⁷⁶⁴ Richard, *Réflexions...*, *Op. Cit.*, p. 785.

⁷⁶⁵ *Ibid.* p. 799.

⁷⁶⁶ T. L. VII, 6, 10.

La nomination, en 357, du plébéien Caius Marcius Rutulus comme dictateur ne va pas non plus sans troubles,

« Les sénateurs trouvent indigne la mise en commun de la dictature elle-même. Aussi toutes leurs forces s'employaient-elles à empêcher le dictateur d'obtenir aucune décision ni aucun préparatif pour cette guerre. Et cela rendit le peuple d'autant plus empressé à voter toutes les propositions du dictateur »⁷⁶⁷.

Mais cette fois-ci la transgression, aggravée par le fait que le dictateur choisit un maître de la cavalerie lui-aussi plébéien, n'empêche pas la victoire, suivie d'un triomphe que l'assemblée populaire accorda sans autorisation du Sénat. Il avait seulement fallu à Jupiter quelques années pour commencer à s'habituer. Il lui faut cependant encore un peu de temps, car la bataille du Véséris commence mal, sous les auspices du consul plébéien Publius Decius Mus, dont seule la *deuotio* permettra de sauver la situation.

Cette évolution pose une question essentielle : la *deuotio*, en retournant le sort de la bataille, contribue-t-elle à atténuer l'importance de la justice/justesse de la guerre, permettant désormais à Rome de l'emporter en toutes circonstances, même quand la guerre est injuste ? Ou bien introduit-elle de nouveaux critères de la guerre juste ? Si oui, lesquels ? On a mis en évidence le lien qui existait entre la plèbe et *Fortuna*, cette déesse qui maintes fois a été évoquée pour justifier un retournement de fortune en faveur de Rome. Or celle-ci n'intervient que lorsque les Romains font preuve de *concordia*, de *uirtus*, de *libertas*... La montée de la plèbe vers l'égalité des droits politiques entraîne-t-elle une dévaluation de la notion de guerre juste, désormais

⁷⁶⁷ T. L. VII, 17, 7. *Id uero patribus indignum uideri etiam dictaturam iam in promiscuo esse; omnique ope impediabant ne quid dictatori ad id bellum decerneretur parareturue. Eo promptius cuncta ferente dictatore populus iussit.*

inutile pour vaincre, ou au contraire son enrichissement, par l'adjonction de nouveaux critères, plus riches de sens que les précédents, purement formels ?

La conquête du pouvoir législatif

La *plebs* porte enfin le combat sur le front de la création du droit, sur deux axes parallèles : la reconnaissance de la validité des plébiscites pris au sein de son assemblée propre (les comices tributes), et l'affranchissement des décisions (qu'elles émanent des comices centuriates ou des comices tributes) par rapport à l'*auctoritas patrum*.

Sur le premier axe, la plèbe enregistre un succès dès 449 : la *lex Valeria Hortensia* décide que désormais les décisions des comices tributes auront force de lois, au même titre que celles des comices centuriates (où les centuries les plus riches contrôlent le vote⁷⁶⁸) si elles sont ratifiées par le Sénat⁷⁶⁹ (*auctoritas patrum*). Cette évolution ouvre potentiellement la porte, comme on va le voir, au vote de la guerre par les comices tributes.

Sur le deuxième axe, la loi de Publilius Philo, en 339, supprime pour les décisions des comices tributes la nécessité d'une validation par une *auctoritas patrum* postérieure⁷⁷⁰ : désormais les *patres* revêtiront de l'*augur* divin les décisions populaires avant leur vote par les comices. « L'*auctoritas patrum* est (ainsi) transformée, réduite à un avis dont le peuple ne tient pas toujours compte » ; « elle a perdu de son poids »⁷⁷¹, et on a pu parler de transfert de centre de gravité⁷⁷². Cette évolution, lourde de

⁷⁶⁸ Richard (Jean-Claude). *Sur le vote des centuries équestres*, Paris, Belles Lettres, p. 323.

⁷⁶⁹ T. L. III, 55, 3.

⁷⁷⁰ Ducos, *Op. Cit.*, p. 102 : jusqu'alors, « il n'y avait aucun recours possible si le Sénat refusait son *auctoritas* et ainsi s'expliquent de nombreux conflits ».

⁷⁷¹ *Ibid.* p. 103.

⁷⁷² Magdelain (André). *La loi à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 76.

conséquences, sera achevée en 287, « terme ultime de la lutte des ordres »⁷⁷³, quand, après une nouvelle sédition armée, la *lex Hortensia* donnera force de lois aux plébiscites, qui ne s'appliqueront plus seulement à la plèbe, mais à tout le *populus*, patriciens compris⁷⁷⁴. A partir de cette date, « l'essentiel de la législation fut l'œuvre des comices tributes »⁷⁷⁵.

Aspect particulier de la *lex*, l'élection des magistrats par les comices, qui semble apparaître « dans la seconde moitié du V^e siècle »⁷⁷⁶, contribue également à renforcer le pouvoir de la plèbe. Elle implique le vote de deux lois : une première loi de désignation, initialement votée par les comices centuriates, puis, pour les magistrats inférieurs, par les comices tributes⁷⁷⁷, une deuxième *lex curiata de imperio*, par laquelle les curies confèrent au nouveau magistrat une investiture civile, après qu'une prise d'auspices lui a accordé l'investiture sacrée⁷⁷⁸. On a vu comment les comices avaient fini par élire un, puis deux consuls plébéiens, ce qui n'a pas manqué d'entraîner des conséquences en matière de guerres, dès lors que les dieux étaient partie prenante.

III. 3. 2. 2. La généralisation du *iussum populi*

« Rien ne peut être consacré que ce qui a reçu la sanction du peuple ou de la plèbe »⁷⁷⁹.

Par cette affirmation catégorique, plusieurs fois répétée en quelques lignes du *pro Balbo*, Cicéron affirme le principe que le peuple est souverain dans le vote des lois et,

⁷⁷³ Alföldy, *Histoire sociale...*, *Op. cit.*, p. 31.

⁷⁷⁴ Gell. *Noct.* XV, 27, 4.

⁷⁷⁵ Gaudemet, *Les gouvernants...*, *Op. Cit.*, p 175.

⁷⁷⁶ Ducos, *Op. Cit.*, p. 98. *Ibid.* p. 95 : « dans le système le plus ancien il n'y a pas d'élection ».

⁷⁷⁷ Magdelain (André). *Praetor Maximus et comitius maximus, Iura*, 1969, p. 257-286.

⁷⁷⁸ Magdelain (André). Note sur la loi curiate et les auspices des magistrats, *RHDFE* 1964, p. 198-203.

⁷⁷⁹ Cic. *Balb.* 33 et 34. *Primum enim sacrosanctum esse nihil potest nisi quod populus plebesue sanxit.* Trad. J. Cousin, CUF, 1962.

en l'espèce, des traités, formes de *leges sacratae*. Il affirme ainsi le principe du *iussum* (ou *iussus*) *populi*.

La portée relative du *iussum populi*

Le principe du *iussum populi* est tardif et propre « aux derniers siècles de la République »⁷⁸⁰. Il est aussi tout relatif, le peuple n'ayant ni le droit d'initiative, monopole des magistrats, ni celui d'amendement, à tel point qu'on a pu à son sujet parler de « fiction »⁷⁸¹ : le peuple est réputé « vouloir et ordonner » (*velle et iubere*) un texte qui lui est en fait proposé par un magistrat et auquel il n'a pas le droit de toucher. Mais il n'empêche que depuis la *lex Publilia* de 339, le *populus* est bel et bien « débarrassé de l'humiliante ratification des *patres* »⁷⁸². On passe alors de l'*auctoritas patrum*, force divine arbitrairement accordée ou refusée aux décisions des comices par les seuls sénateurs patriciens, détenteurs exclusifs des auspices, à l'*auctoritas senatus*, validation *a priori*, automatique et laïque d'une *lex*⁷⁸³. Celle-ci reste conférée par les seuls *patres*, mais elle est concomitante du *consilium senatus*, avis sur le fond prononcé par l'ensemble du Sénat – *patres* et *conscripti* réunis⁷⁸⁴. Ces deux actes quasiment simultanés « se rapprochent, sans se confondre »⁷⁸⁵, ce que rappelle bien

⁷⁸⁰ Magdelain, *La loi...*, *Op. Cit.*, p. 9.

⁷⁸¹ *Ibid.* p. 76.

⁷⁸² *Ibid.* p. 77.

⁷⁸³ Hellegouarc'h, *Auctoritas...*, *Op. Cit.*, p. 393 et p. 117.

⁷⁸⁴ Magdelain, *De l'auctoritas patrum...*, *Op. Cit.*, p. 32.

⁷⁸⁵ *Ibid.* : « Le vocabulaire est différent. A propos des avis du Sénat le terme officiel est *censere*. Au contraire, au sujet de la ratification par les *patres*, on dit : *auctores fiunt* ». Magdelain en conclut qu'« il faut renoncer à voir dans le formulaire bien connu de la consultation du Sénat à l'occasion de l'entrée en guerre chez Tite-Live 1, 32, 11-12 un document sur la procédure de l'*auctoritas patrum*. C'est le Sénat dans son entier qui est consulté après l'échec de la *repetitio rerum* des fétiaux. Aucune loi n'est mentionnée, qu'il s'agirait de ratifier. [...] Le vocabulaire de ce formulaire n'est nullement celui de l'*auctoritas* mais du *consilium* : à la question : "*dic quid censes ?*" il est répondu : ... "*censeo...*". La consultation que rapporte Tite-Live est celle du Sénat avant l'entrée en guerre, les sénateurs sont interrogés sur le choix entre la guerre ou la paix. Aucun des termes du formulaire ne se rapporte à la ratification d'une loi. »

Tite-Live⁷⁸⁶, quand le préteur pérégrin M. Iuventius Thalna prétend proposer seul au peuple, sans avis du Sénat, une *rogatio* en vue de déclarer la guerre aux Rhodiens :

« Le préteur avait créé, en prenant cette initiative, un précédent nouveau et fâcheux, parce que, sans avoir au préalable consulté le Sénat et sans informer les consuls, il présentait seul et de sa propre initiative, une *rogatio* demandant au peuple "s'il voulait et ordonnait de déclarer la guerre aux Rhodiens", alors qu'auparavant le Sénat avait toujours été consulté en premier lieu sur la guerre et que la proposition était ensuite portée devant le peuple "conformément à l'avis des sénateurs". »⁷⁸⁷

Cette question de *l'auctoritas* est essentielle à celle du *bellum iustum*, tant il est vrai qu'*auctoritas* a la même racine qu'**augus*, cette force divine qui en constitue le cœur. On voit bien que *l'auctoritas patrum* qui donne force aux *leges*, désormais reléguée au rang de formalité automatique et préalable, et concomitante du *consilium senatus* qui, lui, exprime l'avis de l'ensemble du Sénat, devait perdre toute importance politique au profit de ce dernier. La vieille force jupitérienne conférée par le patriciat, seul détenteur héréditaire des auspices, devient un outil de validation entre les mains de la nouvelle classe dirigeante, la *nobilitas* patricio-plébéienne, qui, elle, émet un avis préalable sur le fond du texte proposé par le magistrat. Un glissement sémantique a fait de ce *consilium senatus* l'expression d'une véritable *auctoritas senatus*, distincte de *l'auctoritas patrum* qu'elle provoque et conditionne⁷⁸⁸. Cela n'a pas été, comme nous l'avons déjà montré, sans une évolution profonde du contenu de *l'auctoritas* qui, de capacité de chacun des membres d'un groupe, considéré comme globalement

⁷⁸⁶ Même si « plusieurs commentateurs remarquent à ce propos que Tite-Live se réfère ici davantage à un usage général qu'à une législation bien précise [...]. En fait, une loi peut fort bien être proposée sans, comme en 228 lorsque le tribun C. Flaminius fait voter sa loi agraire, mais contre l'avis du Sénat ». Jal. 1979 : note sous T. L. 45, 21, 4.

⁷⁸⁷ T. L. XLV, 21, 4-5. *Sed et praetor nouo maloque exemplo rem ingressus erat, quod non ante consulto senatu, non consulibus certioribus factis de sua unius sententia rogationem ferret, uellent iuberentne Rhodiis bellum indici, cum antea semper prius senatus de bello consultus esset, deinde {ex auctoritate} patrum ad populum latum.*

⁷⁸⁸ Magdelain, *De l'auctoritas patrum...*, *Op. Cit.*, p. 45.

détenteur d'une parcelle de puissance divine, à en remplir un homme ou un acte, est devenue qualité « personnelle et privée »⁷⁸⁹ de celui qui, rempli d'une *virtus* particulière, est ainsi à même d'exercer un ascendant sur les autres. A ce titre, l'*auctoritas* « implique la capacité d'initiative de celui ou de ceux qui en sont pourvus et qui se placent ainsi à un niveau supérieur aux autres », se rapprochant désormais de caractères tels que la *potentia*, la *maiestas*, ou la *dignitas*⁷⁹⁰. L'*auctoritas*, en devenant celle de l'ensemble des sénateurs et non plus seulement celle des seuls *patres*, a abandonné son caractère divin, elle s'est en quelque sorte laïcisée, comme l'ensemble du droit romain.

L'exigence du *iussum populi* s'est progressivement imposée, et elle semble fixée dans la seconde moitié du IV^e siècle : Tite-Live en place une affirmation solennelle, et en quelque sorte « pédagogique », au cours de l'année 321 (épisode des Fourches Caudines). Au II^e siècle, elle semble un principe acquis :

« Le peuple se prononce souverainement sur les projets de lois et, plus important que tout, délibère sur la paix ou la guerre. Il lui appartient d'accepter ou de repousser les conditions proposées pour une alliance ou une paix, ainsi que les traités ».⁷⁹¹

On notera avec intérêt que l'exigence du *iussum populi* n'est pas sans lien avec les couches plus anciennes de la conception romaine du *bellum iustum*. Partant en guerre contre les Parthes *iniussu populi*⁷⁹², Crassus est alors l'objet d'un rite de malédiction magico-religieux de la part du tribun de la plèbe Ateius : fumigations et libations, imprécations « terribles et épouvantables », invocation de dieux étrangers et

⁷⁸⁹ Hellegouarc'h, *Auctoritas...*, *Op. Cit.*, p. 394 et p. 118.

⁷⁹⁰ *Ibid.*

⁷⁹¹ Pol. VI, 14, 10-11. ἔχει δὲ τὴν κυρίαν καὶ περὶ τῆς τῶν νόμων δοκιμασίας, καὶ τὸ μέγιστον, ὑπὲρ εἰρήνης οὗτος βουλευέται καὶ πολέμου. καὶ μὴν περὶ συμμαχίας καὶ διαλύσεως καὶ συνθηκῶν οὗτός ἐστιν ὁ βεβαιῶν ἕκαστα τούτων καὶ κύρια ποιῶν ἢ τοῦναντίον. Trad. Roussel, Gallimard, 2003.

⁷⁹² Plut. *Crass.* XVI, 2.

redoutables. « Ces malédictions secrètes et antiques ont, aux dires des Romains, un tel pouvoir qu'aucun de ceux auxquels elles sont attachées ne peut leur échapper ; il arrive également malheur à celui qui les a lancées : aussi ne sont-elles pas prononcées à la légère, ni par beaucoup de personnes »⁷⁹³. Crassus est désormais *homo sacer*, sa faute ne retombera que sur lui seul. Mais Ateius n'est pas suivi : on cherche à l'empêcher d'agir, puis ont lui fait reproche de son acte qui a mis Rome en danger. La faute du consul devient affaire collective, Rome tout entière en payera le prix. L'absence de *iussum* est mise sur le même plan que celle de *iusta causa* pour expliquer, et même justifier, la terrible défaite de Crassus à Carrhes⁷⁹⁴.

Les comices compétents en matière de déclaration de guerre

Les déclarations de guerre, comme les traités, impliquent donc le vote de lois. Quels sont les comices compétents ? Le peuple romain était en effet appelé à participer aux décisions ayant trait à la vie de la cité au sein de trois types d'assemblées : les comices curiates, centuriates et tributes. Les comices curiates, qui réunissent le peuple par curie (curie < *co-uiriae*, groupes de guerriers), sont la plus ancienne assemblée romaine. Même s'ils tombent en désuétude à l'époque républicaine (« survivance »⁷⁹⁵) au point de ne plus réunir plus que trente licteurs représentant les trente curies, ils n'en conservent pas moins une fonction essentielle : conférer, par la *lex curiata de*

⁷⁹³ Plut. *Crass.* XVI, 8 : ταύτας φασὶ Ῥωμαῖοι τὰς ἀρὰς ἀποθέτους οὔσας καὶ παλαιὰς τοιαύτην ἔχειν δύναμιν, ὡς περιφεύγειν μηδένα τῶν ἐνσχεθέντων αὐταῖς, κακῶς δὲ πράσσειν καὶ τὸν χρησάμενον, ὅθεν οὐκ ἐπὶ τοῖς τυχοῦσιν αὐτὰς οὐδ' ὑπὸ πολλῶν ἐγείρεσθαι.

⁷⁹⁴ Cic. *De fin.* III, 22, 75 : Pour lui Crassus se comporta alors en dictateur « pire que Sylla » et ne suivit que sa cupidité en entamant une guerre « sans raison » (*nulla causa*).

⁷⁹⁵ Gaudemet, *Les gouvernants...*, *Op. Cit.*, p 156.

imperio, l'investiture aux nouveaux magistrats⁷⁹⁶. Les comices centuriates, institués par Servius Tullius, ont « une finalité militaire évidente »⁷⁹⁷, dès lors qu'il s'agit de la réunion du peuple en armes⁷⁹⁸ (ou au contraire, selon certains, « sans armes »⁷⁹⁹ !) sur le Champ de Mars. Assemblée « en droit la plus importante »⁸⁰⁰, au point qu'elle a pu être qualifiée de *maximus comitiatus*⁸⁰¹, ils sont notamment appelés à se prononcer sur les projets de lois des magistrats, parmi lesquels les *leges de bello indicendo*⁸⁰² et les traités de paix⁸⁰³. Les comices tributes, enfin, assemblée du peuple par tribu, seraient – on est très mal renseigné sur leur origine et leur développement⁸⁰⁴ – « une création du début de l'époque républicaine »⁸⁰⁵, appelée à prendre de plus en plus d'importance avec le temps. La compétence des tribus n'est pas pour autant exclue, puisque Tite-Live en donne un exemple en 367⁸⁰⁶, qui n'a sans doute rien d'exceptionnel, dès lors que le recrutement (ou plutôt son refus) a constitué pour la plèbe un moyen privilégié dans sa conquête de l'égalité des droits⁸⁰⁷.

Il faut distinguer les comices tributes proprement dits, qui réunissent par tribu l'ensemble du peuple, patriciens et plébéiens, sous la présidence d'un magistrat, des *concilia plebis*, limités aux seuls plébéiens et présidés par un tribun de la plèbe : leurs

⁷⁹⁶ Nicolet (Claude). *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Tel Gallimard, 1976, p. 296. Magdelain, *Note sur la loi curiate...*, *Op. Cit.*, p. 198-203.

⁷⁹⁷ Nicolet, *Ibid.*, p. 297. On a pu se demander si la déclaration de guerre n'était pas à l'origine la compétence unique des comices centuriates de cette assemblée du peuple en armes qui n'aurait qu'ensuite acquis une compétence législative (Paananen (Unto). *Leges de bello indicendo e comizio centuriato. Athenaeum* 68, 1990, p. 182). Sur les 26 lois de ce type, échelonnées entre 505 et 167, que Rotondi a étudiées (Rotondi (G.). *Leges publicae populi Romani*. Hildesheim 1912, rééd. 1966), trois apparaissent « certainement » votées par les centuries (T. L. IV, 30, 15 ; XXXI, 6-8 ; XLII, 30, 10-11), et vingt « quasi-sûrement ».

⁷⁹⁸ Ducos, *Op. Cit.*, p. 95.

⁷⁹⁹ Gaudemet, *Les gouvernants...*, *Op. Cit.*, p. 157.

⁸⁰⁰ Nicolet, *Le métier de citoyen...*, *Op. Cit.*, p. 303.

⁸⁰¹ Magdelain, *Praetor Maximus...*, *Op. Cit.*, p. 257-286.

⁸⁰² Au premier chef même, pour certains qui se demandent si la déclaration de guerre n'a pas été au départ la compétence unique des comices centuriates, cf. Paananen, *Op. Cit.*, p. 182. *A contrario* : Ducos, *Op. Cit.*, p. 154 : « la ratification des traités, les déclarations de guerre n'entraient pas primitivement dans les attributions des centuries » et Magdelain 1978, p. 65 : « on ne sait pas avec certitude quand les centuries ont obtenu le droit, cependant assez ancien, de voter la guerre ».

⁸⁰³ Homo (Léon). *Les institutions politiques romaines*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 43.

⁸⁰⁴ Nicolet, *Le métier de citoyen...*, *Op. Cit.*, p. 305.

⁸⁰⁵ Gaudemet, *Les gouvernants Op. Cit.*, ..., p. 166.

⁸⁰⁶ T. L. VI, 21, 5.

⁸⁰⁷ Fascione (Lorenzo). *Bellum indicere e tribu (509-367 a. C.)*, in *Lege e societa nella reppublica romana*, A cura di Feliciano Serrao, Naples, Jovene, I, 1981, p. 236-237.

décisions n'obligeaient que la plèbe⁸⁰⁸. Cette dernière distinction emportera de moins en moins d'importance, avec le vote de la loi *Hortensia* (286) qui donnera force de lois, applicables à tous, aux plébiscites, décisions de l'assemblée de la plèbe⁸⁰⁹.

Les guerres dont Tite-Live se fait écho pour le II^e siècle font donc régulièrement appel au *iussum populi* : en 192 contre Antiochus⁸¹⁰, en 171 contre Persée⁸¹¹, et bien sûr en 200 contre Philippe⁸¹², où l'on voit les centuries refuser la proposition du Sénat, transmise par le consul. L'historien présente en outre plusieurs rappels de la règle dans des cas où elle n'a pas été respectée⁸¹³, ce qui montre certes d'une part que telle était la règle, mais aussi d'autre part qu'elle n'était pas toujours respectée (une telle irrégularité ne semble toutefois pas avoir comporté de sanction, puisque les guerres en question ont toujours été victorieuses).

On notera que l'accord sénatorial et le *iussum populi* sont présentés à cette époque comme plus importants que le rituel fétial :

« "Et s'il a lieu (que les dieux me pardonnent cette supposition), cet abandon des rites, si l'oubli des dieux saisit vos cœurs, vus plaît-il aussi de ne pas consulter le Sénat sur les guerres ? De ne pas demander au peuple s'il veut, s'il ordonne que la guerre soit faite ?" ». ⁸¹⁴

III. 3. 3. Pas de *bellum iustum* sans *iussum populi* ?

⁸⁰⁸ Nicolet, *Le métier de citoyen...*, *Op. Cit.*, p. 305.

⁸⁰⁹ Homo, *Ibid.*, p. 70 et 79.

⁸¹⁰ T. L. XXXVI, 1.

⁸¹¹ T. L. XLII, 30.

⁸¹² T. L. XXXI, 6.

⁸¹³ T. L. XXXVIII, 45, 5 ; XLI, 7, 8.

⁸¹⁴ T. L. XXXVIII, 46, 12. "*Fiat – pace deum dixerim – religionis iactura, obliuio deorum capiat pectora uestra, num senatum quoque de bello consuli non placet, non ad populum ferri uelint iubeantne (...) bellum geri ?*". Trad. Adam, CUF, 1982.

III. 3. 3. 1. Le principe de l'obligation du *iussum populi*

Tite-Live montre le peuple accordant son *iussum* à un traité⁸¹⁵, et rappelle à cette occasion la règle imposant cette formalité⁸¹⁶. Il n'y a aucune raison de penser qu'il en allait différemment pour les déclarations de guerre. On note l'intervention explicite des comices tributes⁸¹⁷. Le principe est clairement affirmé par Cicéron, à propos d'un traité avec Gadès en 206 :

« Si le peuple romain n'a pas exprimé sa volonté expresse (*iniussu suo*), il ne peut être engagé solennellement par aucune convention ». ⁸¹⁸

L'orateur ajoute plus loin :

« Rien ne peut être tenu pour consacré (*sacrosanctum esse*) en dehors de ce qui a été sanctionné (*sanctum est*) par le peuple ou la plèbe ». ⁸¹⁹

Pourquoi le peuple ou la plèbe (*populus plebsve*) ? La distinction peut faire référence à celle qui existe entre comices centuriates (on se souvient de l'origine possible du terme *populus* : « *pubes* mobilisable ») et tributes, auquel cas Cicéron signifierait par là que les *foedera* peuvent, comme toute loi, être validés par l'une ou l'autre assemblée. Elle peut aussi impliquer la compétence soit des comices tributes, soit des *concilia plebis*. Cette dernière hypothèse renvoie à ce que nous avons antérieurement mis en lumière : la prise de conscience par la plèbe de son unité et de sa force face au patriciat s'est fondée sur des « lois sacrées » qui paraissent étrangement voisines de la *lex sacrata* du *foedus*, et c'est avec l'intervention de fétiaux qu'elle a, après s'être

⁸¹⁵ T. L. XXX, 43 ; XXXIII, 25, 7 ; XXXVII, 55, 3 .

⁸¹⁶ T. L. XXX, 43 ; XXXVII, 19, 2.

⁸¹⁷ T. L. XXXIII, 25, 7.

⁸¹⁸ Cic. *Balb.* 34.

⁸¹⁹ Cic. *Balb.* 35.

retranchée sur un mont réputé étranger, conclu un accord avec les pères. Les termes *sacrosanctum esse, sanctum est*, utilisés par Cicéron sont de lointaines réminiscences de cette époque. Nous ne pensons pas pour autant qu'au II^e siècle la plèbe seule ait eu compétence pour valider des traités, et déclarer des guerres, qui engageaient tout le peuple romain.

III. 3. 3. 2. La portée réelle du *iussum populi* en cas de déclaration de guerre

Quelle est la portée réelle du *iussum populi* ? Si on a peu de refus populaires de conclure une paix proposée par le Sénat⁸²⁰, on a vu que nombre de conquêtes de la plèbe ont reposé sur le refus de faire la guerre. Le rejet, en 200, de la proposition de déclarer la guerre à Philippe, tendrait à démontrer que le peuple n'a pas qu'un rôle d'enregistrement automatique des décisions du Sénat. On serait alors dans la lignée des grands mouvements populaires ayant conduit le peuple, pour faire valoir ses droits, à refuser de partir à la guerre. Un bref examen des événements montre toutefois qu'il n'en est rien. La plèbe, en ce début du II^e siècle, ne se bat plus pour acquérir une égalité qu'elle a déjà largement obtenue, ni contre des injustices, mais simplement pour rester en paix. Elle n'obtient aucun avantage de la part d'un Sénat qui n'a alors plus rien d'affolé, mais seulement une sérieuse remontrance, administrée de sa part par le consul, avant de se rallier à son point de vue. L'impression laissée par un tel mouvement d'humeur est donc ambiguë : certes, le peuple paraît avoir conquis une véritable maturité politique face à l'assemblée patricienne, mais il se révèle de fait influençable, ravalé au rang de chambre d'enregistrement, d'instrument d'une politique expansionniste sénatoriale à laquelle il va largement trouver son compte.

⁸²⁰ Pol. I, 63, 1.

III. 3. 3. 3. Que faire de la victoire de Vulso ?

La victoire de Vulso contre les Galates ne laisse pas de poser des questions essentielles. Il a mené une guerre *iniussu*, et il l'a gagnée. Qu'en conclure, dès lors que la victoire est généralement le critère d'une guerre juste ? Plusieurs explications nous semblent possibles à cette victoire.

Le *iussum* ne serait pas une condition du *bellum iustum*

Que le *iussum* ne soit pas une condition de la guerre juste serait en cohérence avec le texte de Tite-Live, dont la formulation semble le placer « à côté » du *ius fetiale*, mais non « dans » ce dernier. C'est aussi le sentiment que l'on retire d'un texte du *De Legibus* : pour Cicéron, la guerre doit être désintéressée, ou en tout cas défensive ; en outre le général ne peut la commencer sans en avoir reçu du peuple la mission, et sans qu'elle ait été déclarée selon les rites du droit férial⁸²¹. Seule la perfection du rite de *rerum repetitio*, *clarigatio* et *indictio belli* serait alors condition de la victoire, pas l'ordre donné par le peuple de déclarer la guerre. Dans cette hypothèse, Rome pouvait, pour vaincre, se passer de *iussum populi*. La seule conséquence de son absence est, dans l'affaire Vulso, que le Sénat lui refuse le triomphe.

La *fortuna* est venue compenser les conséquences de l'absence de *iussum*

L'argumentation des sénateurs laisse, toutefois, entendre que Vulso aurait normalement dû perdre cette bataille. S'il n'a pas été vaincu, c'est grâce à la fortune,

⁸²¹ Cic. *Leg.* 3, 8.

qui a permis que les Galates soient un ennemi dégénéré – thème sur lequel Tite-Live s'étend abondamment⁸²².

On retrouverait donc ici un schéma que nous avons déjà rencontré à l'occasion de la bataille du Véséris : la *fortuna* plébéienne vient opportunément renverser une situation compromise par le fait que le *bellum* est *iniustum*. La fortune est un antidote contre le poison de l'injustice de la guerre. De fait, elle permet que l'ennemi soit frappé des mêmes atteintes psychologiques que lorsque la guerre est juste : paralysie, terreur. Elle se fonde, on l'a vu, sur la *uirtus* du légionnaire, et sur le fait qu'il combat pour sa *libertas*. Mais force est de constater que ce n'est pas la *uirtus* romaine qui fait la différence dans la bataille menée contre les Galates : Tite-Live n'évoque jamais un courage particulier dont auraient fait preuve les légionnaires, mais plutôt leur refus de combattre au corps-à-corps, qui déstabilise complètement les Gaulois et finit par les démoraliser. Quant à la *libertas*, elle est absente d'une guerre totalement impérialiste, où la sécurité de Rome et la liberté de ses citoyens ne sont nullement engagées. Si *fortuna* il y a – et c'est bien le cas – alors son fondement se trouve ailleurs : dans l'« inhumanité » des ennemis.

L'inhumanité des ennemis rendrait toute guerre juste

Le soin porté par Tite-Live à démontrer que les Galates sont des sous-hommes ne laisse pas de nous frapper, puisqu'il constitue, de fait, le principal argument par lequel l'historien explique leur défaite. « Peuple sauvage »⁸²³, « dégénérés, sang-

⁸²² T. L. XXXVIII, 45, 11-46, 6 : *Tu uero recte, ut diis immortalibus honos habeatur, postulas, primum quod pro temeritate imperatoris, nullo gentium iure bellum inferentis, poenas luere exercitum noluerunt; deinde quod beluas, non hostis nobis obiecerunt. Nolite nomen tantum existimare mixtum esse Gallograecorum; multo ante et corpora et animi mixti ac uitati sunt. [...] Magna fortuna populi Romani est, magnum et terribile nomen. Recentis ruina Hannibalis Philippi Antiochi prope attoniti erant. Tanta corporum moles fundis sagittisque in fugam consternatae sunt; gladius in acie cruentatus non est Gallico bello; uelut auium examina ad crepitum primum missilium auolauere. At hercule iidem nos - monente fortuna, quid, si hostem habuissemus, casurum fuisset - cum redeuntes in latrunculos Thracas incidissemus, caesi, fugati, exuti impedimentis sumus.*

⁸²³ T. L. XXXVIII, 17, 3 : *ferox natio.*

mêlés »⁸²⁴, comparables à « des bêtes sauvages »⁸²⁵, ayant « la férocité des animaux des forêts »⁸²⁶, adeptes de la ruse⁸²⁷, « perfides »⁸²⁸, ils sont à combattre même s'ils n'ont rien fait à Rome : « Puisqu'il fallait combattre un ennemi si redouté de tous dans la région, le consul convoqua les soldats et leur parla »⁸²⁹.

La guerre n'est pas seulement menée *iniussu*, elle n'a même pas de *iusta causa*. Pourtant la débâcle des Gaulois est totale, ils se laissent massacrer presque sans combattre, dans le meilleur style d'un *bellum iustum*, « aveuglés par la colère et la peur »⁸³⁰, « remplis de terreur et de panique »⁸³¹, aveugles et hagards⁸³², « ils ne supportèrent même pas le premier tir de projectiles »⁸³³, « ne soutirent même pas le premier assaut »⁸³⁴, et s'enfuirent.

Dans ce cas de guerre menée *iniussu*, et sans doute même *iniusta*, auquel il semble vouloir donner une valeur exemplaire, pédagogique, Tite-Live fait de la sauvagerie de l'ennemi LE critère de la victoire romaine, donc en définitive de la justice de sa cause. On glisse ici de la notion de « justesse » à celle de « justice » : faire la guerre à un peuple barbare, sauvage, serait en soi juste.

Notre sentiment est corroboré par le fait que le signe de la volonté divine est donné par des prêtres du culte de la Grande Mère de Pessinonte :

⁸²⁴ T. L. XXXVIII, 17, 9 : *degeneres sunt, mixti*.

⁸²⁵ T. L. XXXVIII, 17, 15 : *beluas*.

⁸²⁶ T. L. XXXVIII, 17, 15 : *feritatem illam siluestrem*.

⁸²⁷ T. L. XXXVIII, 25, 8.

⁸²⁸ T. L. XXXVIII, 25, 16.

⁸²⁹ T. L. XXXVIII, 17, 1. *Cum hoc hoste tam terribili omnibus regionis eius quia bellum gerendum erat, pro contione milites in hunc adlocutus est consul*. Trad. R. Adam, CUF, 1982.

⁸³⁰ T. L. XXXVIII, 21, 7 : *ira et pauore occaecatis animis*.

⁸³¹ T. L. XXXVIII, 21, 14 : *pauoris et tumultus iuam plena*.

⁸³² T. L. XXXVIII, 23, 1 : « Aveugles, ils courent partout, chemin ou non ; aucun précipice, aucune falaise ne les arrête ». *Ruunt caeci per uias per inuia ; nulla praecipitia saxa nullae rupes obstant*. Trad. R. Adam, CUF, 1982.

⁸³³ T. L. XXXVIII, 26, 4. *Ceterum ne primum quidem coniectum telorum tulerunt*.

⁸³⁴ T. L. XXXVIII, 27, 1 : *Ne quidem primum impetum tulerunt*.

« Comme l'armée longeait la rive, elle vit accourir des prêtres gaulois de la Grande Mère de Pessinonte avec leurs ornements, qui prédisaient en un chant fanatique que la déesse ouvrait aux Romains la route de la guerre et leur donnait la victoire et la domination sur la région. Le consul, répondant qu'il acceptait le présage, campa sur place. »⁸³⁵

Qui est cette déesse, dont les prêtres viennent prédire la victoire de Rome ? Revenons-en un peu auparavant, en 205 avant J.-C. Rome « évoque » cette déesse orientale, la Grande Mère de Pessinonte :

« La cité, à cette époque, avait été prise d'un soudain scrupule religieux, après la découverte d'une prédiction dans les Livres sibyllins, consultés à cause de la fréquence inhabituelle des pluies de pierres cette année-là : à quelque moment qu'un étranger aurait porté la guerre en terre italienne, on pouvait le bouter hors d'Italie et le vaincre, si la Mère de l'Ida était transportée de Pessinonte à Rome. Cette prédiction découverte par les décemvirs frappa d'autant plus les sénateurs que, de surcroît, d'après le rapport des ambassadeurs qui avaient apporté une offrande à Delphes, leur propre sacrifice à Apollon Pythien avait été entièrement favorable et l'oracle avait répondu qu'une victoire, beaucoup plus grande que celle dont le butin avait fourni les offrandes qu'ils apportaient, attendait le peuple romain. »⁸³⁶

Il s'agit ici de l'introduction d'un culte nouveau, ce qui n'a rien d'original en soi, Rome étant coutumière de cette pratique visant à s'approprier la force et la faveur

⁸³⁵ T. L. XXXVIII, 18, 9-10. *Transgressis ponte perfecto flumen, praeter ripam euntibus, Galli Matris Magnae a Pessinunte occurrere cum insignibus suis, uaticinantes fanatico carmine deam Romanis uiam belli et uictoriam dare imperiumque eius regionis. Accipere se omen cum dixisset consul, castra eo ipso loco posuit.* Trad R. Adam, CUF, 1982.

⁸³⁶ T.-L. XXIX, 10, 4-6. *Ciuitatem eo tempore repens religio inuaserat inuento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis, quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset eum pelli Italia uincique posse si mater Idaea a Pessinunte Romam aduecta foret. id carmen ab decemuiris inuentum eo magis patres mouit quod et legati qui donum Delphos portauerant referebant et sacrificantibus ipsis Pythio Apollini omnia laeta fuisse et responsum oraculo editum maiorem multo uictoriam quam cuius ex spoliis dona portarent adesse populo Romano.* Trad. P. François, CUF, 1994.

des dieux des ennemis. La nouveauté vient plutôt de l'endroit, l'Orient, où Rome va chercher la nouvelle déesse⁸³⁷. Le choix d'une déesse originaire de l'Asie Mineure hellénistique n'est en effet pas anodin. Rome « transformait (ainsi) sa propre lutte pour survivre en un combat de l'hellénisme tout entier dont elle devenait l'instrument de synthèse et de diffusion »⁸³⁸, s'affirmant « comme ferment d'unité du monde méditerranéen »⁸³⁹, et à ce titre l'introduction du culte de Cybèle s'inscrit dans un mouvement général d'hellénisation de la Cité sur lequel nous aurons à revenir plus longuement. Mais par un mouvement inverse, elle contribue également à un réflexe de repli identitaire de Rome sur elle-même, en participant au développement des thèmes troyens, mouvement qui s'accompagne d'un renforcement de la réaction aristocratique⁸⁴⁰ après les excès démagogiques des débuts de la guerre et la volonté conciliatrice de la révolution apollinienne. La Grande Mère ouvre donc le vaste Orient aux ambitions d'une Rome d'autant plus forte qu'elle peut s'enraciner dans son passé le plus lointain, et que le patriciat y retrouve toute sa place, un patriciat non plus réactionnaire mais rénové par l'adoption d'un culte « exotique », et que symbolisera Scipion l'Africain. Ainsi « l'arrivée de Cybèle constituait-elle une victoire des patriciens, dont les *gentes* rattachaient leur origine à celle de la Ville et donc de Troie »⁸⁴¹ : « installée sur le Palatin, berceau de Rome, où se trouvait la cabane de Romulus, (elle) concurrençait la Cérés plébéienne dans son temple de l'Aventin »⁸⁴².

La victoire de Vulso dans un *bellum iniustum*, car déclaré *iniussu*, résulte donc du fait que Rome, championne de la « civilisation » à l'instar des Grecs, affrontait des « barbares ». Nous aurons l'occasion de revenir, à propos de la conception de

⁸³⁷ Bayet, *Histoire politique... Op. Cit.*, p. 152 : « le culte de Cybèle [...] figure non l'élément précurseur de l'orientalisation romaine, mais l'excès le plus aigu d'une longue crise, durant laquelle le silence ou la non-présence de ses dieux avait engagé Rome à chercher toujours plus loin de nouveaux appuis ».

⁸³⁸ Brisson, (Jean-Paul). Les mutations de la seconde guerre punique, in Brisson (Jean-Paul) dir., *Problèmes de la guerre à Rome*, Paris, Mouton, 1969 p. 56.

⁸³⁹ *Ibid.*

⁸⁴⁰ Bayet, *Histoire politique... Op. Cit.*, p. 152 : « nous croyons que le brusque appel à Cybèle a été le fait d'un groupe très aristocratique du Sénat désireux d'enlever aux tendances populaires, qui se faisaient dangereusement jour depuis le début de la guerre d'Hannibal, le plus essentiel et le plus prestigieux des cultes de déesses-mères ».

⁸⁴¹ François (P.). *Commentaire du Livre XXIX de Tite-Live*, Paris, CUF, 1994, p. 43.

⁸⁴² *Ibid.*

Cicéron, sur cette évolution essentielle, qui doit beaucoup, comme on le verra, à l'influence croissante, à Rome, de la philosophie grecque.

III. 4. L'évolution du rôle des fétiaux

Deux épisodes relatés par Tite-Live présentent un aspect apparemment nouveau du rôle des fétiaux. En 200 avant J.-C., alors que Rome s'apprête à déclarer la guerre au roi Philippe de Macédoine,

« Le consul Sulpicius consulta les fétiaux sur le processus à suivre pour déclarer la guerre au roi Philippe : fallait-il absolument la lui notifier à lui-même, ou suffisait-il de la notifier, sur le territoire de son royaume, à la garnison la plus proche ? Les fétiaux décidèrent que, d'une façon ou d'une autre, on agirait correctement. »⁸⁴³

La démarche est exactement la même, huit ans plus tard, quand il s'agit de déclarer la guerre au roi Antiochus de Syrie :

« Le consul Manlius Acilius, sur décret du Sénat, en référa au collège des fétiaux : "Devait-on obligatoirement déclarer la guerre au roi, ou était-il suffisant de l'annoncer à l'une quelconque de ses garnisons ? Etaient-ils d'avis qu'on la déclarât séparément aux Etoliens aussi ? Fallait-il, avant de la leur déclarer, dénoncer les liens d'alliance et d'amitié ?" Les fétiaux répondirent que "naguère déjà, alors qu'on les consultait à propos de Philippe, ils avaient décidé qu'il était sans importance que la déclaration fût faite devant lui en personne ou à l'une de ses garnisons ; les liens d'amitié étaient manifestement rompus puisque, malgré les demandes si souvent répétées des ambassadeurs,

⁸⁴³ Liv. XXXI, 8, 3.

ils avaient estimé qu'il était conforme à l'équité de ne pas procéder aux restitutions et de ne pas leur donner satisfaction ; les Etoliens avaient les premiers déclaré la guerre aux Romains, en s'emparant de force de Démétrias, ville alliée, en allant assiéger Chalcis par terre et par mer, en faisant passer en Europe le roi Antiochus pour faire la guerre au peuple romain". »⁸⁴⁴

Les fétiaux semblent désormais passer du rôle d'intermédiaires entre l'ordre divin et l'ordre juridico-politique, entre le *ius* et le *fas*, au rôle de jurisprudents, simplement chargés de donner des consultations. Une telle évolution s'inscrit parfaitement dans le mouvement de « laïcisation » du droit, au III^e siècle avant J.-C. Celle-ci, ainsi que la fin du monopole pontifical, ont en effet progressivement permis l'émergence, au III^e siècle, d'une nouvelle catégorie d'acteurs : les jurisprudents⁸⁴⁵, issus de la nouvelle aristocratie patricio-plébéienne. Le savoir juridique ne procède plus d'une science orale, oraculaire et secrète, mais de l'étude et de l'interprétation de textes écrits : *leges*, édit du préteur, ... Les nobles juristes donnent des consultations, au terme desquels ils délivrent des *responsa* à ceux qui les ont sollicités. Ils commencent également, au II^e siècle, à consigner leur science dans des livres, tels ceux de Marcus Iunius Brutus, de Publius Mucius Scaevola... Cette évolution touche sans doute aussi les fétiaux, dont on n'a pas de raison de penser que l'évolution de leur rôle n'a pas été similaire, dans le domaine des relations internationales, à celle que nous constatons dans le droit interne⁸⁴⁶.

Le glissement du droit, que nous avons évoqué plus haut, de la religion à la politique, nous paraît clairement illustré par le fait que, après la première consultation,

⁸⁴⁴ Liv. XXXVI, 3, 7-12.

⁸⁴⁵ Schiavone, *Op. Cit.*, p. 30. Ils étaient cependant connus dès l'époque archaïque, pour l'interprétation nécessaire d'un droit extrêmement formaliste. Cf. Ducos, *Op. Cit.*, p. 305.

⁸⁴⁶ Cimma (Maria-Rosa). I feziali e il diritto internazionale antico, *Ius antiquum*, 2000, p. 2 : les fétiaux « elaborando formule e riti con una tecnica che non mi sembra azzardato paragonare a quella utilizzata dai pontifici, tecnici del sacro e del profano insieme ».

« les sénateurs autorisèrent le consul à désigner un ambassadeur de son choix parmi les fétiaux qui n'étaient pas membres du Sénat et à l'envoyer déclarer la guerre au roi. »⁸⁴⁷

L'intervention des fétiaux n'a donc plus rien d'automatique, elle est décidée par l'autorité politique (le Sénat), et la désignation du légat (s'agit-il encore d'un *pater patratus*, on ne le sait pas ?) sera le fait d'un magistrat. Le scrupule révélé par Tite-Live (que le fétial envoyé ne soit pas sénateur) est à ce titre très instructif. On sait que les sacerdocees et les magistratures s'interpénétraient totalement, étant occupés par les mêmes titulaires⁸⁴⁸. Le souci du Sénat semble, en 200, que le fétial soit exempt de toute responsabilité politique, pour n'être dès lors plus qu'un exécutant, sans aucun lien avec l'autorité. La fonction fétiale est alors désacralisée.

Une autre conséquence de cette évolution réside dans l'irruption du relativisme dans le droit : « les *responsa* (des jurisconsultes) sont des *sententiae* et des *opinionones*, des solutions juridiques personnelles, résultat de leur raisonnement. Mais que surgissent des controverses entre jurisconsultes, aucun critère objectif ne permet au juge de choisir »⁸⁴⁹. Dès lors, « puisque les juges pouvaient rejeter un avis et recevoir un autre, que valait l'opinion des juristes ? »⁸⁵⁰. On distingue aisément les dangers qui découlent d'un tel relativisme : toute position juridique est empreinte de subjectivité, voire d'arbitraire, et peut donc être combattue avec d'autres arguments exprimant une autre subjectivité, un autre arbitraire, puisqu'il n'existe plus désormais de vérité unique et objective d'origine divine.

⁸⁴⁷ Liv. XXXI, 8, 4.

⁸⁴⁸ César sera élu grand pontife, Cicéron sera augure, comme Marc-Antoine...

⁸⁴⁹ Moatti, *La raison...*, *Op. Cit.*, p. 186. Cf. aussi Moatti, (Claudia). Tradition et raison chez Cicéron : l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine, *MEFRA* 1988, p. 403.

⁸⁵⁰ Moatti, *La raison...*, *Op. Cit.*, p. 187.

CONCLUSION SUR LES RAPPORTS ENTRE *BELLUM IUSTUM* ET INSTITUTIONS

Les conditions nécessaires à l'existence d'un *bellum iustum* évoluent, logiquement, avec les institutions romaines. Initialement centrée sur le roi, seul détenteur de l'**augus, rex-augur*, la procédure l'est dans un deuxième temps sur le Sénat, et en son sein les seuls *patres*, héritiers de cette force divine, en vertu de l'adage *auspicia ad patres redeunt*. Dans un troisième temps, la plèbe conquiert, dans le domaine de la déclaration de guerre comme dans tous les domaines, l'égalité avec le patriciat, celle-ci devenant une loi comme les autres, soumise au *iussum populi* octroyé par les comices.

Une telle évolution va de pair avec une profonde désacralisation du *bellum iustum* : l'*auctoritas*, d'effusion de la force divine sur un homme – le *rex* – ou un groupe – les *patres* -, devient la simple conséquence personnelle de qualités individuelles telles la *grauitas*, la *dignitas*, la *uirtus*... Les fétiaux eux-mêmes perdent le rôle terrible qui en faisait les imprécateurs appelant sur eux la vengeance divine au cas où ils ne respecteraient pas le rite et mentiraient sur la *iusta causa* de Rome, pour devenir de simples jurisprudents, chargés de dire le droit quand on les a consultés. La désacralisation est telle que la victoire a pu se trouver au bout de guerres menées en violation complète de toute procédure.

Car les guerres romaines restent en effet toujours victorieuses. C'est donc qu'elles sont, « quelque part », encore justes, mais que les critères de la justice se sont déplacés de la forme vers le fond. La guerre contre les Galates donne un premier aperçu de ce que peut être la nouvelle philosophie du *bellum iustum* : une guerre menée contre des barbares est toujours juste de la part de Rome, Ville d'autant plus civilisée qu'elle est l'héritière des Grecs.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Le *bellum iustum* est donc une notion qui s'est construite progressivement, par strates successives, lesquelles ne se sont jamais remplacées les unes les autres, mais au contraire superposées, et souvent imbriquées. Ainsi les strates magique et religieuse sont-elles inextricablement mêlées, tout comme les strates religieuse et politique.

Trace indélébile de l'époque magique, le critère de la guerre juste reste toujours la victoire de Rome, même si l'on a pu par la suite trouver à cette dernière une explication religieuse – les dieux se mettent du côté de Rome – ou politique – l'union des ordres fait leur force, ce qui peut obliger à des réformes dans le sens de l'égalité des droits.

Des considérations de fond sont bien présentes, le *bellum iustum* impliquant que Rome ait été lésée par l'autre partie, mais la nature des lésions s'élargit considérablement, certaines situations constituant *de facto*, et même en l'absence de tout acte hostile, une agression justifiant une riposte armée. Ainsi en est-il d'un régime politique tyrannique (la Sparte de Nabis), ou « révolutionnaire » (Phocée), ou encore de l'état de « sauvagerie » d'un peuple (les Galates). Mais en-deçà du fond, le formalisme prévaut toujours, jusqu'à l'admission de la ruse et de la mauvaise foi (épisode des Fourches-Caudines).

Il faut bien admettre que la notion de guerre juste est l'occasion pour Rome d'une constante « gymnastique intellectuelle », la conduisant à mettre en œuvre toutes les ressources de la rhétorique juridique pour justifier ses conquêtes, dans un incessant processus jurisprudentiel. Que les dieux du Ciel, garants traditionnels du *bellum iustum* viennent, du fait de Rome à lui faire défaut, la voilà qui parvient opportunément à mobiliser ceux des Enfers (bataille de Véséris). Qu'un consul déclenche *iniussu* une guerre personnelle, on parvient *in fine* à la justifier par la

barbarie des ennemis, qui justifierait qu'on leur fît une sorte de guerre préventive, sans respecter aucune règle. Les règles de la guerre juste sont donc souples et évolutives, variations autour d'un axe central qui reste, toujours, que les guerres romaines sont justes parce que les dieux veulent qu'elle domine le monde.

II^E PARTIE

**LES EVOLUTIONS DE LA GUERRE JUSTE :
REALISME, PHILOSOPHIE, THEOLOGIE**

La conception « canonique » de la guerre juste telle que nous l’a laissée Tite-Live est tributaire de l’époque et du contexte dans lequel l’historien écrivait. On se situe au VIII^e siècle de l’Histoire de Rome, qui est donc déjà ancienne et a pu connaître des évolutions importantes, comme le passage, que nous avons mis en évidence, du stade magique au stade religieux, et du stade religieux au stade politique. On sort d’un siècle de guerres civiles meurtrières, et il apparaît essentiel de donner aux Romains une image à la fois positive et unifiée d’eux-mêmes : « c’est parce que l’union nationale (*concordia*), la paix avec les dieux (*pax deorum*), la discipline militaire (*disciplina*) et la loyauté (*fides*) finissent par prévaloir que Rome peut l’emporter »⁸⁵¹. On va s’efforcer de restaurer la République et l’unité de Rome par le retour à la religion et aux modèles antiques.

Pour important qu’il soit pour notre compréhension de la notion de *bellum iustum* à Rome, le modèle livien n’est certes pas le seul, et deux auteurs contemporains de l’historien nous en livrent une approche bien différente, même si des points de contact existent. Tite-Live s’inscrit en effet contre les évolutions tardo-républicaines qui ont pu, à l’encontre de la tradition et de la religion, faire des Romains des prédateurs cyniques, comme l’a illustré l’épisode de Vulso, ce dont la *Guerre des Gaules* de César est un monument : pas une fois, le conquérant des Gaules n’évoque la possibilité que sa guerre soit juste. Un autre auteur contemporain de Tite-Live, Cicéron, s’efforce de passer la notion du *bellum iustum* au crible de conceptions philosophiques diverses et parfois contradictoires, issues du monde grec. Enfin, un troisième quasi-contemporain d’une époque décidément charnière, est le Christ, dont la Parole ne va pas tarder à se répandre dans un Empire désormais unifié et pacifié. Les auteurs chrétiens, principalement saint Augustin, vont bouleverser la conception romaine traditionnelle de la guerre juste.

⁸⁵¹ Minéo, *Tite-Live...*, *Op. Cit.*, p. 137.

IV. LE DESENCHANTEMENT DE LA GUERRE JUSTE

La première partie de ce travail a mis en évidence l'importance des éléments surnaturels – magie et religion - dans la conception romaine traditionnelle de la guerre juste. Une grande partie de nos sources était tirée de Tite-Live, auteur de la fin du I^{er} siècle avant J.-C. L'historien a cherché à transmettre une vision idéalisée de Rome qui a pu, selon lui, construire son Empire grâce à la bienveillance des dieux, touchés par son respect du droit et de la religion. Il est intéressant de comparer cette vision avec celle d'un quasi-contemporain, César, qui ne fut pas un historien de la guerre, ni un théoricien du *bellum iustum*, encore moins un philosophe, mais un praticien. Nous mettrons pour cela à contribution sa *Guerre des Gaules*. Ce texte constitue une succession extrêmement dense de batailles, menées par les légions romaines contre un grand nombre de peuples gaulois, bretons et germains. Il se termine par la victoire totale de César. A ce titre, si l'on reste fidèle à la leçon de Tite-Live, la guerre des Gaules était une guerre juste. Force est pourtant de constater que César n'utilise jamais ce terme⁸⁵², et que les critères que nous avons observés dans notre première partie – intervention divine, *fortuna*, *furor* de celui qui est dans son droit, *torpor* et *pauor* de celui qui est dans son tort – n'apparaissent pas plus.

Les critiques contre la légalité des guerres menées par César sont anciennes et fréquentes. Elles ont été violentes dès son époque (Caton), ainsi que dans l'historiographie antique (Suétone, Plutarque). Les auteurs contemporains ne sont pas plus complaisants, Frédéric Blaive n'hésitant ainsi pas à placer le général romain dans la catégorie des « guerriers impies » voués à la punition divine⁸⁵³. Il fut pourtant, à la différence de Crassus, toujours victorieux, son châtement ayant plutôt

⁸⁵² Gilberti (Elena). Aspetti giuridici della guerra nel *De Bello Gallico*, *Apollinaris*, 76, 2003, p. 510. Ramage (Edwin S.). *The bellum iustum in Caesar's De Bello Gallico*, *Athenaeum*, 2001, 89, p. 147.

⁸⁵³ Blaive (Frédéric). *Justum bellum. Mythologie indo-européenne et Droit public romain*. Arras, KOM, 1998, p. 122-128 (Analyse du dossier juridique de Jules César) et 129-130 (Application du mythe du guerrier impie à Jules César). Et aussi Blaive (Frédéric). *Le mythe indo-européen du guerrier impie*. Paris, L'Harmattan, 2014, p. 106-112.

consisté dans son assassinat. A ce titre, l'énumération par Suétone des « prodiges » qui annoncèrent sa fin tragique⁸⁵⁴ laisse sceptique : un assassinat prémédité par le parti sénatorial n'a pas le caractère imprévisible du châtement infligé par Jupiter. Nous ne sommes, pour notre part, pas aussi catégorique quant à l'injustice des guerres de César : si elles ne respectent certes pas les formes canoniques, ne faisant jamais intervenir les fétiaux, si elles comportent de nombreuses irrégularités de fond, allant jusqu'à attaquer sans raison des peuples gaulois amis, ou des ambassadeurs, César n'est à notre avis pas le seul coupable de ces déviations qui relèvent bien plus d'une évolution générale des conceptions romaines, notamment dans le domaine religieux. On assiste en effet à un total « désenchantement de la guerre juste », qu'il faudra d'une part mettre en évidence, d'autre part corréliser avec d'autres évolutions.

Cela ne signifie pas que la notion de *iusta causa* est complètement absente de la pensée de César (elle conserve « a place in his thinking »⁸⁵⁵) : le vainqueur des Gaules, on le verra, prend un soin tout particulier à justifier, guerre après guerre, les causes de son intervention, donnant bien sûr systématiquement le beau rôle à Rome, le mauvais à ses adversaires. On découvre dans cet inventaire des motifs anciens de guerre, qui ont parfois quelque peu évolué, et d'autres, nouveaux, qui traduisent peut-être l'émergence de nouvelles divinités : Rome, et son chef.

IV. 1. LA FIN DES DIEUX ?

Si la guerre juste est toujours victorieuse, et si une guerre est victorieuse parce qu'elle est juste, alors force est de constater que la guerre des Gaules est un *bellum iustum*. Pourtant César n'utilise jamais le terme, et ses victoires n'apparaissent jamais que comme une œuvre humaine, dont les dieux sont absents. Peut-être a-t-on ici la

⁸⁵⁴ Suét. *Diu. Iul.* LXXXI.

⁸⁵⁵ Ramage, *Ibid.*

marque d'une évolution des mentalités à la fin de la République, par rapport notamment à l'état d'esprit antérieur décrit, peut-être idéalisé par Tite-Live, et dont le retour était appelé par de nombreux vœux ?

On peut quand même noter, au début du *Livre I*, un fugace questionnement de César. Après avoir vaincu les Helvètes, qu'il a attaqués par surprise au mépris de la *fides* chère aux Anciens, il se demande s'il doit mettre sa victoire au crédit des dieux ou du hasard (*siue casu siue consilio deorum immortalium*)⁸⁵⁶. Dans le premier cas, celle-ci pourrait s'expliquer par le fait que César a ainsi vengé Rome, jadis (en 107 avant J.-C.) vaincue par les Helvètes, et l'ancêtre de son beau-père Lucius Pison, tué au cours de cette bataille⁸⁵⁷. Quelques lignes plus loin, il se plaît à voir dans sa victoire l'action des dieux, qui se sont amusés à faire croire aux Helvètes, cinquante ans plus tôt, que la fortune était de leur côté, pour mieux pouvoir les détromper maintenant⁸⁵⁸. Mais on a là une conception bien légère des dieux, qui ont perdu la gravité des juges sanctionnant impitoyablement l'auteur d'une guerre injuste, et ne sont plus alors que des plaisantins qui s'amuse.

IV. 1. 1. La guerre des Gaules est-elle une « guerre juste » ?

La guerre des Gaules décrit de très nombreuses batailles, qui s'insèrent dans plusieurs guerres : contre les Helvètes et les Germains (Livre I), les Belges (Livre II), diverses tribus gauloises dans les Alpes, en Gaule (dont les Vénètes), puis en Aquitaine (Livre III), les Germains et les Bretons encore (Livre IV), les Bretons, les Belges d'Ambiorix, puis soulèvement général de la Gaule (Livre V), les Trévires, les Sénons, les Ménapes, diverses tribus germanes (Livre VI), révolte générale des Gaulois derrière Vercingétorix (Livre VII), les Bituriges et les Bellovaques (Livre

⁸⁵⁶ César, *Bell. Gall.* I, 12.

⁸⁵⁷ *Ibid.*

⁸⁵⁸ César, *Ibid.* I, 14.

VIII). Elle se caractérise par la récurrence des victoires romaines, qui n'exclut certes pas des défaites ponctuelles, parfois cuisantes, et par un résultat final totalement favorable à Rome.

IV. 1. 1. 1. Une guerre qui n'est jamais expressément déclarée « juste »

A aucun moment César ne juge utile de préciser que la guerre qu'il mène est « juste ». Nous n'avons identifié dans la *Guerre des Gaules* qu'un seul usage de *iusta causa* qui puisse laisser penser qu'il a le souci de rattacher ses guerres à la notion de *bellum iustum*. Alors qu'il s'apprête à passer le Rhin pour attaquer chez eux les Germains qu'il vient juste de vaincre en Gaule, il éprouve le besoin de justifier cette offensive⁸⁵⁹. On retrouve ici la notion de *causa*, « cause » de guerre. Si les termes sont voisins de ceux utilisés dans la rhétorique de la guerre juste, on voit bien que le contexte est différent, puisqu'il s'agit de terminer une guerre plus qu'engagée (l'ennemi a déjà été massacré) en terrorisant les survivants restés en Germanie.

IV. 1. 1. 2. Une guerre toujours victorieuse

Suétone a expressément nié que la conquête de la Gaule fût un *bellum iustum*.

« Il ne laissa désormais aucune occasion de faire la guerre, fût-ce une guerre injuste et périlleuse : il attaqua indistinctement et les peuples alliés et les nations ennemies ou sauvages. À tel point que sa conduite fit prendre, un jour,

⁸⁵⁹ César, *Ibid.* IV, 16. « Après avoir terminé la guerre contre les Germains, César se détermina, par beaucoup de motifs, à passer le Rhin. Le plus juste d'entre eux était, voyant les Germains toujours prêts à venir dans la Gaule, de leur inspirer des craintes pour leur propre pays, en leur montrant qu'une armée romaine pouvait et osait traverser le Rhin ». *Germanico bello confecto multis de causis Caesar statuit sibi Rhenum esse transeundum ; quarum illa fuit iustissima quod, cum uideret Germanos tam facile impelli ut in Galliam uenirent, suis quoque rebus eos timere uoluit, cum intellegent et posse et audere populi Romani exercitum Rhenum transire.* Trad. M. Rat, Garnier, 1964.

au Sénat la résolution d'envoyer des commissaires dans les Gaules, pour informer sur l'état de cette province ; quelques sénateurs proposèrent même de le livrer aux ennemis. Mais le succès de ses entreprises lui fit, au contraire, décerner de solennelles actions de grâces, plus longues et plus fréquentes qu'à aucun autre avant lui. »⁸⁶⁰

Toutefois, même si elle n'est jamais expressément déclarée « juste » par César, la guerre des Gaules n'en présente pas moins une caractéristique essentielle de ce type de guerre, du fait qu'elle est victorieuse. Elle l'est, pour commencer, globalement, ce que Hirtius, auteur du huitième livre la *Guerre des Gaules*, évoque sans triomphalisme, mais avec simplicité et réserve : à la fin de la guerre, sur le point de rentrer à Rome, César constate que « tout a bien marché, partout ». ⁸⁶¹

Mais victorieuse, cette guerre l'est aussi bataille après bataille. Les Romains sont presque toujours vainqueurs, même si c'est parfois *in extremis*, « à l'arraché », nous y reviendrons. La principale défaite romaine, celle d'Aduataca, ne met pas en cause César lui-même, mais deux de ses lieutenants, Sabinus et Cotta, dont César souligne la division⁸⁶². Mais Quintus Cicéron, neveu de l'orateur, se permet encore de répondre avec hauteur aux Eburons vainqueurs qui le somment de rendre son camp, que « ce n'était point l'usage du peuple romain d'accepter aucune condition d'un ennemi armé ; s'ils voulaient mettre bas les armes, ils pourraient avec son aide envoyer des députés à César ; il espérait qu'ils obtiendraient de sa justice ce qu'ils demandaient ». ⁸⁶³

⁸⁶⁰ Suet., *Div. Iul.* 24, 3. *Nec deinde ulla belli occasione, ne iniusti quidem ac periculosi abstinuit, tam foederatis quam infestis ac feris gentibus ultro lacessitis, adeo ut senatus quondam legatos ad explorandum statum Galliarum mittendos decreuerit ac nonnulli dedendum eum hostibus censuerint. Sed prospere decedentibus rebus et saepius et plurium quam quisquam umquam dierum supplicationes impetrauit.*

⁸⁶¹ César, *Ibid.* VIII, 46. *Ea re cognita Caesar, cum in omnibus partibus Galliae bene res geri uideret iudicaretque superioribus aestiuis Galliam deuictam subactamque esse (in Aquitaniam est profestus)...* Trad. M. Rat, Garnier, 1964.

⁸⁶² César, *Ibid.* V, 28-30.

⁸⁶³ César, *Ibid.* V, 41, *Non esse consuetudinem populi Romani accipere ab hoste armato condicionem: si ab armis discedere uelint, se adiutore utantur legatosque ad Caesarem mittant ; sperare pro eius iustitia, quae petierint, impetraturos.*

Pour le reste, le texte égrène avec flegme, tout au long de ses huit livres, la litanie des victoires romaines⁸⁶⁴. Elles ont pour caractéristique commune de ne rien devoir à l'intervention divine : ce sont, toujours, des batailles sans dieux, ce qui tranche nettement avec la tradition « livienne » que nous avons présentée dans la partie précédente.

IV. 1. 2. Une guerre sans dieux

Tite-Live nous avait en effet habitués à la permanente intervention divine dans les guerres réputées justes. Rappelons les deux sources d'interventions surnaturelles : d'une part celle des dieux d'En-Haut, dieux patriciens, au premier chef Jupiter, mais aussi Quirinus ; d'autre part celle des divinités d'En-Bas, plébéiennes, auxquelles on peut rattacher la « Fortune de Rome ». César, au contraire, met sans cesse l'accent sur le fait que les victoires de la guerre des Gaules ont été obtenues de haute lutte, parfois avec la plus grande difficulté. Elles n'ont rien de surnaturel, et doivent tout à la vaillance des soldats face à un ennemi qui se bat bien, et au talent de leur chef qui, seul, paraît ici surnaturel.

IV. 1. 2. 1. Des victoires sans intervention divine

Des victoires...

Les Romains n'ont pas remporté moins d'une vingtaine de victoires en huit années, et nous ne les passerons pas toutes en revue dans le détail, nous attachant plutôt à

⁸⁶⁴ César, *Ibid.* I, 12 ; 25-26 ; 52-53 ; II, 7-11 ; 27 ; III, 6 ; 14 ; 21 ; 26 ; IV, 14 ; 25 ; 34 ; V, 22 ; 50-51 ; 58 ; VI, 3 ; 8 ; VII, 28 ; 88-89 ; VIII, 19...

montrer, à partir de quelques exemples, comment les victoires romaines ont été des victoires humaines durement gagnées. Ainsi les Helvètes offrent-ils aux Romains, en 58, une résistance qui n'a rien à voir avec le *terror* et le *pauor* auxquels nous avait habitués Tite-Live : bien au contraire, la bataille fut longue et acharnée, les Celtes résistant jusqu'au bout, retranchés derrière leurs chariots qu'il fallut prendre d'assaut, et parvinrent à replier 130.000 des leurs en bon ordre⁸⁶⁵. De même le débarquement en Bretagne, en 55, s'avère-t-il laborieux, l'épouvante (*perterriti*) se trouvant plutôt des attaquants romains, incapables de combattre dans l'eau, que des défenseurs bretons⁸⁶⁶. La bataille contre les Bellovaques, en 52, est pour sa part particulièrement disputée, les armées faisant, de l'aveu même du général, jeu égal ; à cette occasion, le chef gaulois Correus manifeste un grand héroïsme, et de nombreux légionnaires sont tués ou blessés⁸⁶⁷.

On pourrait ainsi multiplier les exemples montrant que les Gaulois, les Bretons et les Germains, tout au long de ces huit ans de guerre, se battent admirablement bien, et que si César les vainc la plupart du temps, cela ne tient en rien à une intervention divine qui les mettrait miraculeusement hors d'état de se défendre. Un autre intervenant, bien connu de nous, apparaît pour sa part plus souvent, mais bien transformé : la Fortune de Rome devient celle de César, ce que nous étudierons plus loin.

⁸⁶⁵ César, *Ibid.* I, 26, 1-5. *Ita ancipiti proelio diu atque acriter pugnatum est. [...] Nam hoc toto proelio, cum ab hora septima ad uesperum pugnatum sit, auersum hostem uidere nemo potuit. Ad multam noctem etiam ad impedimenta pugnatum est, propterea quod pro uallo carros obiecerunt et e loco superiore in nostros uenientes tela coiciebant et non nulli inter carros rotasque mataras ac tragulas subiciebant nostrosque uulnerabant. Diu cum esset pugnatum, impedimentis castrisque nostri potiti sunt. [...] Ex eo proelio circiter hominum milia CXXX superfuerunt eaque tota nocte continenter ierunt {nullam partem noctis itinere intermisso}; in fines Lingonum die quarto peruenerunt.*

⁸⁶⁶ César, *Ibid.* IV, 24, 3-4. *Hostes audacter tela coicerent et equos insuefactos incitarent. Quibus rebus nostri perterriti atque huius omnino generis pugnae imperiti, non eadem alacritate ac studio quo in pedestribus uti proeliis consuerant utebantur.*

⁸⁶⁷ César, *Ibid.* VIII, 19. *Quod cum diutius pari Marte iniretur, paulatim ex siluis instructa multitudo procedit peditem, quae nostros coegit cedere equites. Quibus celeriter subueniunt leuis armaturae pedites, quos ante legiones missos docui, turmisque nostrorum interpositi constanter proeliantur. Pugnatur aliquamdiu pari contentione ; [...] eum interim nulla calamitate uictus Correus excedere proelio siluasque petere aut inuitantibus nostris ad deditionem potuit adduci, quin fortissime proeliando compluresque uulnerando cogeret elatos iracundia uictores in se tela conicere.*

... sans intervention divine : César témoin de l'impiété de son temps

César, « guerrier impie », poursuivant le but sacrilège de restaurer, à son profit, la royauté, au prix - deuxième sacrilège - de la guerre civile et – troisième sacrilège – du pillage du temple de Saturne où était entreposé le Trésor Public⁸⁶⁸ ? Voire. Mais il est possible de rattacher cette « impiété » de César au contexte général de son époque. C'est en effet un thème récurrent, dans la littérature tardo-républicaine, que l'affaiblissement, voire la disparition du sens religieux, qui était pourtant la clef de voûte de l'architecture romaine, comme le soulignait encore Polybe dans la seconde moitié du II^e siècle avant J.-C. :

« C'est dans le domaine des conceptions religieuses que la supériorité de la cité romaine est la plus grande. A mon sens, ce qui, chez les autres peuples, constitue un défaut que l'on blâme assure chez les Romains la cohésion de la collectivité. Je veux parler de la superstition. Les pratiques qui en relèvent sont présentées chez eux de façon si théâtrale et on leur attribue un rôle tellement important dans la vie privée et publique que cela passe tout ce qu'on peut imaginer. Beaucoup pourraient en être surpris. »⁸⁶⁹

Tite-Live lui-même, un siècle plus tard, rend hommage à l'antique conception romaine, mais c'est déjà pour en déplorer la disparition :

« Je n'ignore pas qu'en vertu de la même indifférence qui fait communément douter que les dieux nous envoient aucuns signes, on n'annonce plus jamais

⁸⁶⁸ Blaive, *Le mythe...*, *Op. Cit.*, p. 106-112.

⁸⁶⁹ Pol. VI, 56, 6-8. Μεγίστην δέ μοι δοκεῖ διαφορὰν ἔχειν τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα πρὸς βέλτιον ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει. καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὄνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισδαιμονίαν· ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ ἐκτετραγώδηται καὶ παρεισῆκται τοῦτο τὸ μέρος παρ' αὐτοῖς εἰς τε τοὺς κατ' ἴδιαν βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως ὥστε μὴ καταλιπεῖν ὑπερβολήν. Trad. Roussel, Gallimard, 2003.

officiellement les prodiges, et on les mentionne plus dans les annales. Mais moi, outre qu'en écrivant l'histoire des temps anciens, je me suis fait, je ne sais comment, une âme antique, un scrupule m'étreint à l'idée de considérer comme indignes dans mes annales des faits que les hommes pleins de sagesse de ces temps-là ont jugés dignes d'être l'objet de consultations officielles »⁸⁷⁰.

Quant à Denys d'Halicarnasse, il dénonce, à la fin de la République :

« tous ceux qui font profession d'athéisme philosophique – si l'on peut appeler cela de la philosophie, mettant en pièces toutes les manifestations divines [...] et tournant en dérision les récits de ce genre, qu'ils attribuent à un charlatanisme bien humain sous prétexte que jamais un dieu ne se mêle des affaires des hommes »⁸⁷¹.

Il semble donc qu'on ait pu assister à une dégradation progressive de la conscience religieuse des Romains entre, au moins, le milieu du II^e siècle avant J.-C. (époque de Polybe), et l'époque de César (Denys a écrit quelques décennies après la guerre des Gaules), dégradation dont ce dernier aurait été un révélateur essentiel. A quand peut-on faire remonter cette évolution ?

La deuxième Guerre Punique a, de fait, constitué une étape importante dans cette montée de l'impiété à Rome⁸⁷². Les causes en sont certes multiples, certaines anciennes (montée d'une plèbe qui ne communie pas à la religion patricienne, déclin de la crainte des dieux, émergence de mobiles économiques), d'autres plus récentes (sentiment que les dieux et les rites nationaux ont failli face à Hannibal). Tite-Live

⁸⁷⁰ T. L. XLIII, 13, 1-2. *Non sum nescius ab eadem necligentia, quia nihil deos portendere uulgo nunc credant, neque nuntiarum admodum ulla prodigia in publicum neque in annales referri. Ceterum et mihi uetustas res scribenti nescio quo pacto anticus fit animus, et quaedam religio tenet, quae illi prudentissimi uiri publice suscipienda censuerint, ea pro indignis habere, quae in meos annales referam.*

⁸⁷¹ D. H. II, 68.

⁸⁷² François, *Commentaire...*, *Op. Cit.*, p. 50.

nous en donne de nombreux indices, même s'il témoigne généralement de l'indignation que de telles conduites ont suscitée, notamment au Sénat : mais elles ont beau apparaître comme encore exceptionnelles et dignes de réprobation, elles n'en constituent pas moins des précédents, préfigurant des temps nouveaux, car appelés à se généraliser.

On peut ainsi noter l'attitude du consul plébéien Flaminius (217), négligeant de façon récurrente les impératifs religieux inhérents aux fonctions qu'il exerce, notamment les rites d'entrée en charge. Il se veut alors le représentant d'une plèbe qui entend s'affranchir du carcan religieux patricien – Tite-Live insiste à l'envi sur son origine « ignoble »⁸⁷³. Les dieux manifestent leur réprobation par de nombreux prodiges, dont le dernier, la défaite de Trasimène, fut fatal à Rome et au consul. Impiété dans l'impiété, alors que les défaites successives de Rome paraissent clairement la conséquence des négligences religieuses des chefs⁸⁷⁴, on commence à leur attribuer des causes purement humaines : l'incompétence des chefs, ou les défaillances des soldats⁸⁷⁵.

Et c'est à *Mens*, déesse de la ruse, de l'intelligence, de la compétence, plutôt qu'à un Jupiter patricien qui a failli à sa tâche, que l'on confie, après Trasimène, la responsabilité de conduire désormais Rome à la victoire⁸⁷⁶. Avec le dieu du serment, c'est tout l'édifice traditionnel de la parole donnée qui se voit gravement contesté. Tite-Live raconte ainsi l'histoire du jeune patricien capouan, Perolla qui, partisan de

⁸⁷³ T. L. XXII, 25 : « Caius Terentius Varro, [...] homme d'une naissance non pas humble, mais ignoble. Son père avait été, dit-on, boucher, et détaillant en personne sa marchandise ; ce fils même, il l'avait employé à son *métier servile*. » C- *Terentius Varro, [...] loco non humili solum sed etiam sordido ortus. Patrem lanium fuisse ferunt, ipsum institorem mercis, filioque hoc ipso in serulia eius artis ministeria usum.*

⁸⁷⁴ T. L. XXII, 42, fin.

⁸⁷⁵ T. L. XXII, 25. « Les défaites de ces deux dernières années étaient dues à l'incompétence et à l'ignorance des chefs » *Bienniique clades per temeritatem atque inscientiam ducum acceptas referret.* T. L. XXV, 6, 6. « Si ce n'est ni la colère des dieux, ni le destin, dont la loi enchaîne de façon immuable la succession des choses humaines, mais une faute qui a causé notre perte à Cannes, qui donc, enfin, a commis cette faute ? Les soldats ou les généraux ? » *Si non deum ira nec fato, cuius lege immobilis rerum humanarum ordo seritur, sed culpa perimus ad Cannas, cuius tandem ea culpa fuit ? militum an imperatorum ?*

⁸⁷⁶ T. L. XXII, 10.

l'alliance romaine, a le projet d'assassiner Hannibal, dont sa cité est l'alliée. Son père tente alors de l'en dissuader, en invoquant la foi jurée (*fides*), la religion (*religio*), la piété (*pietas*), et surtout le risque d'être puni par les dieux pour le crime (*scelus*) d'avoir transgressé le *fas*⁸⁷⁷.

Les prodiges, même si on continue de leur accorder crédit, dans cette période de péril extrême, semblent parfois eux aussi écornés par la griffe d'un certain scepticisme : on va jusqu'à relativiser la négligence d'une vestale qui a laissé s'éteindre le feu sacré du temple de Vesta⁸⁷⁸, alors que cette faute était traditionnellement interprétée comme un présage d'une gravité particulière.⁸⁷⁹

La deuxième Guerre Punique fut même le temps de la profanation. Les temples ennemis avaient fait jusqu'alors l'objet du plus grand respect, Rome préférant se ménager les faveurs des dieux de l'adversaire. Pourtant on voit en 207 les légions se livrer à la profanation et au pillage du temple de Proserpine à Locres⁸⁸⁰. La déesse se vengera, puisque c'est de cet épisode que Tite-Live date l'introduction à Rome du goût pour les luxueux objets venus de Grèce⁸⁸¹, germe de l'*avaritia* qui minera ses *mœurs*, sa société et ses institutions.⁸⁸²

⁸⁷⁷ T. L. XXIII, 9, 3 et 5. *Paucae horae sunt intra quas iurantes per quidquid deorum est, dextrae dextras iungentes, fidem obstrinximus - ut sacratas fide manus, digressi a conloquio, extemplo in eum armaremus ? [...] Sed sit nihil sancti, non fides, non religio, non pietas ; audeantur infanda, si non perniciem nobis cum scelere ferunt.*

⁸⁷⁸ T. L. XXVIII 11, 6-7. « Plus que par tous ces prodiges [...] les gens furent effrayés par l'extinction du temple de Vesta. La vestale de garde cette nuit-là fut pour cette raison fouettée sur l'ordre du pontife P. Licinius. Bien qu'il n'y eût dans cet incident nul présage des dieux mais négligence humaine, on décida d'expier le sacrilège. *Plus omnibus [...] prodigiis terruit animos hominum ignis in aede Vestae exstinctus, caesaque flagro est Vestalis cuius custodia eius noctis fuerat iussu P- Licini pontificis. Id quamquam nihil portentibus dis ceterum negligentia humana acciderat, tamen [...] procurari [...] placuit.* Trad. P. Jal, CUF, 1995. Cf. Pailler (Jean-Marie). L'honneur perdu de la vestale et la garde de Rome, *In l'Afrique, la Gaule et la Religion à l'époque romaine*, *Latomus, REL*, 1994, p. 529-541.

⁸⁷⁹ Pailler (Jean-Marie). L'honneur perdu de la vestale et la garde de Rome, *In l'Afrique, la Gaule et la Religion à l'époque romaine*, *Latomus, REL*, 1994, p. 529-541.

⁸⁸⁰ T. L. XXIX, 8, 9-11.

⁸⁸¹ T. L. XXV, 40, 2-3.

⁸⁸² Ce que B. Minéo nomme « le tournant de 207 ». Minéo, *Tite-Live..., Op. Cit.*, p. 293 sq.

L'évolution entamée alors n'est pas sans conséquence sur le droit fétial lui-même. « Un autre signe inquiétant vient de la conduite du consul Cn. Manlius Vulso qui malmène le rituel des fétiaux, et par là-même la notion du *bellum iustum* »⁸⁸³. Nous ne reviendrons pas sur cet épisode, déjà analysé en III. 3. Désormais, si « les forces centrifuges qui menacent l'unité » de Rome sont à l'oeuvre, celles qui conduisent à « l'individualisme des grands chefs » ne le sont pas moins⁸⁸⁴. César en est un excellent témoin.

IV. 1. 2. 2. L'effacement de la fortune de Rome au profit de celle de son chef

La Guerre des Gaules ne comprend pas moins d'une trentaine d'occurrences du mot *fortuna*. Celui-ci peut prendre des sens divers : biens, richesses⁸⁸⁵ ; sort, destin⁸⁸⁶ ; hasard⁸⁸⁷ ; cours, péripéties d'une bataille⁸⁸⁸ ; chance⁸⁸⁹. Parmi eux, il convient de noter l'absence totale d'un sens que nous avons souligné dans notre première partie, et souvent attesté dans Tite-Live, celui de la fortune de Rome. On voit, en revanche, apparaître à plusieurs occasions un sens nouveau : celui de la fortune du chef, et bien sûr celle de César.

La fortune de César

C'est sa fortune propre, dont il est personnellement responsable, que ses troupes acceptent de suivre. Alors que, dès la première année de guerre, on craint que ses troupes ne veuillent plus le suivre, lui-même refuse de s'en inquiéter, persuadé

⁸⁸³ Minéo, *Ibid.* p. 334.

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ César, *Ibid.* VII, 8 ; 54...

⁸⁸⁶ César, *Ibid.* I, 32, 4 ; II, 31, 6 ; VI, 62 ; VII, 64 ; 77 ; VIII, 34 ...

⁸⁸⁷ César, *Ibid.* VI, 30 ; 35, 2...

⁸⁸⁸ César, *Ibid.* II, 22 ; III, 6, 2...

⁸⁸⁹ César, *Ibid.* II, 16 ; VII, 4 ; 63...

qu'une armée suit toujours son chef dès lors qu'il bénéficie de la *fortuna*. Celle-ci, souligne-t-il, se mérite - il ne précise pas comment - et ne peut être entachée que par des crimes ou une cupidité dont il s'estime exempt. La campagne d'Helvétie lui prouve d'ailleurs qu'il bénéficie de cette *fortuna*⁸⁹⁰. Et de fortune, César ne manque jamais, il le reconnaît lui-même : elle est pour lui « accoutumée » (*pristina*)⁸⁹¹.

La fortune est bienveillante pour César. Elle ne se contente pas de lui faire gagner des batailles, elle lui évite les peines. Ayant, grâce à elle, délivré son ami Procillus des mains des Suèves, qui l'avaient fait prisonnier, il emploie deux fois de suite le terme *uoluptas* pour décrire ce qu'il ressent alors.⁸⁹²

Beau joueur, César ne se refuse pas à reconnaître qu'en son absence son lieutenant Labiénus puisse lui aussi bénéficier de sa propre part de la fortune du chef, une partie de cette dernière pouvant dès lors rejaillir sur ses subordonnés⁸⁹³.

C'est donc une nouvelle forme de fortune que nous découvrons dans *La Guerre des Gaules*. Elle n'est sans doute pas apparue avec César.

L'évolution de la fortune de Rome : la fortune de Scipion

⁸⁹⁰ César, *Ibid.* I, 40, 12-13. *Scire enim, quibuscumque exercitus dicto audiens non fuerit, aut male re gesta fortunam defuisse aut aliquo facinore comperto auaritiam esse conuictam. Suam innocentiam perpetua uita, felicitatem Heluetiorum bello esse perspectam.*

⁸⁹¹ César, *Ibid.* IV, 26, 5. *Nostris, simul in arido constiterunt, suis omnibus consecutis, in hostes impetum fecerunt atque eos in fugam dederunt; neque longius prosequi potuerunt, quod equites cursum tenere atque insulam capere non potuerant. Hoc unum ad pristinam fortunam Caesari defuit.*

⁸⁹² César, *Ibid.* I, 53, 6. *Quae quidem res Caesari non minorem quam ipsa uictoria uoluptatem attulit, quod hominem honestissimum prouinciae Galliae, suum familiarem et hospitem, ereptum ex manibus hostium sibi restitutum uidebat neque eius calamitate de tanta uoluptate et gratulatione quicquam fortuna deminuerat.*

⁸⁹³ César, *Ibid.* V, 58. *Comprobat hominis consilium fortuna, et cum unum omnes peterent, in ipso fluminis uado deprehensus Indutiomarus interficitur, caputque eius refertur in castra : redeuntes equites quos possunt consecantur atque occidunt.* César, *Ibid.* VI, 7, 6. *Loquitur in concilio palam, quoniam Germani appropinquare dicantur, sese suas exercitusque fortunas in dubium non deuocaturum et postero die prima luce castra moturum.*

Nous avons déjà eu l'occasion de développer le thème de la fortune à Rome. Rappelons que cette notion y était particulièrement reconnue, vénérée même, la déesse *Fortuna* disposant de nombreux temples dans la Cité. Au contraire de la *tychè* grecque, la fortune romaine ne doit rien aux caprices du hasard, puisqu'elle est une force chthonienne tout entière consacrée à l'accomplissement du destin de l'*Vrbs* – elle a aussi un rôle oraculaire –, c'est-à-dire à la croissance de l'empire. Mais cette force n'est jamais inconditionnelle : elle implique de la part des Romains *uirtus*, *libertas*, *concordia* et *fides*. La seconde guerre punique ne change pas profondément cette conception, on peut dire plutôt qu'elle la radicalise dans un contexte extrême. Au lendemain des grandes défaites, la *uirtus*, fondement de la *fortuna*, apparaît en effet comme tout ce qui reste aux Romains : « Dans cet écroulement général, seule est demeurée debout, intacte, inébranlable, la *uirtus* du peuple romain ; c'est elle qui a relevé tout ce qui gisait à terre et l'a maintenu debout »⁸⁹⁴.

Rome conserve en sa fortune, fondée sur une *uirtus* aussi évidente, une confiance inébranlable :

« La fortune et la *uirtus*, quand ce sont celles de l'Etat, interdisent de désespérer de la situation générale ; un destin particulier a rendu notre sort à nous tel que, dans toutes les grandes guerres, c'est après avoir été vaincus que nous avons été vainqueurs ».⁸⁹⁵

Mais celle-ci semble avoir désormais changé de dimension, ne permettant plus seulement à Rome de conclure heureusement une bataille mal engagée, mais dessinant pour elle les lignes d'un grand destin mondial :

⁸⁹⁴ T. L. XXVI, 41, 12. *In hac ruina rerum stetit una integra atque immobilis uirtus populi Romani ; haec omnia strata humi erexit ac sustulit.*

⁸⁹⁵ T. L. XXVI, 41, 9. *Sed ut familiaris paene orbitas ac solitudo frangit animum, ita publica cum fortuna tum uirtus desperare de summa rerum prohibet. ea fato quodam data nobis sors est ut magnis omnibus bellis uicti uicerimus.*

« On s’était fait de nouveaux alliés, les Etoliens et Attale, roi d’Asie, comme si la fortune s’engageait déjà à donner aux Romains l’empire de l’Orient »⁸⁹⁶.

Elle reste une qualité plébéienne : c’est ainsi, en 205, le plébéien Marcellus qui dédie le temple à la Vertu⁸⁹⁷ qu’il avait voué en 208, après la prise de Syracuse ; la fête de *Fors Fortuna* est à Rome « une joyeuse fête populaire, particulièrement célébrée par les plébéiens et les esclaves »⁸⁹⁸.

Promettant à Rome un destin mondial, fondé sur une *uirtus* intacte, malgré les catastrophes, et une solidarité réaffirmée, la fortune paraît donc n’avoir changé que de dimension. Si, pourtant, la guerre d’Hannibal montre une évolution dans la conception romaine de la fortune, il faut peut-être la trouver d’abord dans la concentration de celle-ci dans la personne du chef, d’un chef patricien de surcroît. Car Scipion paraît s’être approprié la fortune romaine⁸⁹⁹ : par deux fois, dans la même harangue à ses troupes, en 209, il lui associe sa personne, sa famille, son propre destin :

« La fortune m’a lié à vous d’abord en raison de la piété que vous avez montrée envers mon père et mon oncle vivants et morts, ensuite, parce que, par votre *uirtus*, vous avez gardé intacte pour le peuple romain et pour moi-même, leur successeur, la possession d’une province perdue à la suite d’un si grand désastre. [...] Si d’être presque orphelin et seul brise l’âme, en revanche, la fortune et la *uirtus*, quand elles sont celles de l’Etat, interdisent de désespérer de la situation générale ».⁹⁰⁰

⁸⁹⁶ T. L. XXVI, 37, 5. *Aetoli noui adsciti socii Attalusque Asiae rex, iam uelut despondente fortuna Romanis imperium orientis.*

⁸⁹⁷ T. L. XXIX, 11, 13.

⁸⁹⁸ Champeaux, *Op. Cit.*, p. 207.

⁸⁹⁹ Minéo, *Op. Cit.*, p. 296-308 : « Scipion, *dux fatalis* ».

⁹⁰⁰ T. L. XXVI, 41, 4-5 et 9. *Me uobis priusquam prouinciam aut castra uiderem obligauit fortuna, primum quod ea pietate erga patrem patruumque meum uiuos mortuosque fuistis, deinde quod amissam tanta clade prouinciae possessionem integram et populo Romano et successori mihi uirtute uestra obtinuistis. [...] sed ut familiaris*

Il recommence en 205 :

« Ce sont là les espérances que font naître en moi la fortune du peuple romain, les dieux témoins de la violation du traité par l'ennemi, les rois Syphax et Massinissa sur la loyauté desquels je m'appuierai tout en me garantissant de la perfidie. [...] C'est le propre d'un homme et d'un chef que de ne pas faire défaut à la fortune qui se présente et de faire tourner à la réussite de son plan ce qui lui a été apporté par hasard ». ⁹⁰¹

C'est la fortune qui a donné Scipion à Rome, c'est à lui que la *uirtus* des légions a conservé l'Espagne, c'est lui encore qui a suffisamment confiance en la fortune pour ne pas désespérer de la situation, c'est toujours lui qui, par sa sagesse, en tirera parti le moment venu ; mieux, la fortune et la *uirtus* de Rome viennent adoucir en lui les blessures de l'âme ! L'aristocrate Scipion s'identifie totalement à la plébéienne protectrice de la Cité. Ce n'est pas, à y regarder de plus près, complètement étonnant : l'antique *auctoritas* patricienne, qui venait des dieux du Ciel, a trop pâti de l'accès de la plèbe à une relative égalité politique pour qu'il soit illogique que, en sens inverse, le patriciat s'approprie la plébéienne *Fortuna*, issue de la Terre. Et l'on peut associer à une telle évolution la mainmise du patriciat sur le nouveau culte de Cybèle, la Grande Mère des dieux, qui rappelle étrangement « la Grande Déesse, la divinité majeure et primitive des religions méditerranéennes et orientales, que vénéraient les populations indigènes de l'Italie préhistorique ⁹⁰²» et dont *Fortuna* serait l'héritière. Ainsi la seconde guerre punique, en poussant jusqu'aux dernières limites alors acceptables l'égalité politique entre les ordres, a-t-elle paradoxalement

paene orbitas ac solitudo frangit animum, ita publica cum fortuna tum uirtus desperare de summa rerum prohibet.

⁹⁰¹ T. L. XXVIII, 44, 7-8. *Has mihi spes subicit fortuna populi Romani, di foederis ab hoste uiolati testes, Syphax et Masinissa reges quorum ego fidei ita inmitar ut bene tutus a perfidia sim. [...] Id est uiri et ducis, non deesse fortunae praebenti se et oblata casu flectere ad consilium.* Trad. P. Jal, CUF, 1995.

⁹⁰² Champeaux, *Fortuna, Op. Cit.*, p. 472.

offert au patriciat une occasion de revanche : ayant perdu le monopole d'une *auctoritas* par ailleurs désormais dépourvue de sa substance religieuse, il retire à la plèbe celui qu'elle détenait sur la fortune.

IV. 2. L'ÉLARGISSEMENT DE LA *IUSTA CAUSA*

Les guerres dont la succession constitue la guerre des Gaules ont régulièrement fait l'objet d'une tentative de justification par César. L'exigence du *bellum iustum* reste donc vive à Rome, notamment dans l'ordre sénatorial que le général veut convaincre. Les mobiles invoqués sont très divers. Ils traduisent un réel souci de justification, qui n'est pas celui d'un théoricien, ni d'un juriste, mais d'un praticien. C'est pourquoi César ne s'étend pas sur les idées, il relate les faits, sans jamais perdre de vue, toutefois, le souci de convaincre, en soulignant ses arguments par des effets rhétoriques, dont une fréquente dramatisation, ainsi qu'une surdétermination (accumulation d'arguments, parfois légers si on les considère séparément, mais dont la masse finit par emporter l'adhésion)⁹⁰³. Certaines des *causae* qu'il suggère sont en apparence classique, même s'il les élargit souvent fortement, d'autres apparaissent en revanche comme totalement nouvelles.

IV. 2. 1. Des causes en apparence classiques

Les causes invoquées par César pour justifier ses interventions nous renvoient à des critères connus, qu'il avait donc bien en tête : la riposte contre une attaque injustifiée, la défense d'un allié, la violation d'une trêve, la défense des citoyens romains, la révolte d'un peuple soumis, l'agression d'ambassadeurs. La *deditio* du coupable de l'*iniuria* reste le moyen d'en dédouaner la collectivité. Mais leur étude ne laisse pas de mettre en évidence des changements sensibles par rapport à la période antérieure, au schéma classique.

⁹⁰³ Ramage, *Op. Cit.*, p. 155, 158, 164 (« dramatic pathos »).

IV. 2. 1. 1. Riposter à une agression

A mainte reprise, César éprouve le besoin de justifier son action par le fait que les Romains, ou leurs alliés, auraient été agressés par l'ennemi. On se trouve dans le schéma classique du *bellum iustum*. A y regarder de plus près, pourtant, les différences sont importantes, et tiennent essentiellement au temps. Nous ne trouvons en effet que peu d'exemples où l'attaque contre laquelle les Romains sont supposés se défendre soit à peu près concomitante à la riposte romaine : la plupart du temps, pour Rome, il s'agit de venger une (très) ancienne défaite, ou bien d'anticiper une probable, mais non certaine, agression.

La simultanété de la riposte

Nous trouvons un cas « classique » de réaction de César à une attaque ennemie dans le début de la guerre contre Vercingétorix (Livre VII). Deux agressions gauloises commises contre Rome, ou des Romains, dans une Gaule que César considérait comme pacifiée⁹⁰⁴, lui donnent de justes prétextes d'intervention. L'invasion de la Province par des peuples alliés des Arvernes (Rutènes, Nitiobriges, Gabales), et encouragés par eux, constitue la première *iusta causa* de cette guerre contre Vercingétorix, qui se terminera à Alésia⁹⁰⁵. Le second prétexte est le massacre des négociants romains résidant à Génabum (Orléans), par les Carnutes qui viennent de

⁹⁰⁴ César, *Ibid.* VII, 1, 1.

⁹⁰⁵ César, *Ibid.* VII, 7. *Interim Lucterius Cadurcus in Rutenos missus eam ciuitatem Aruernis conciliat. Progressus in Nitiobriges et Gabalos ab utrisque obsides accipit et magna coacta manu in prouinciam Narbonem uersus eruptionem facere contendit. Qua re nuntiata Caesar omnibus consiliis anteuertendum existimauit, ut Narbonem proficisceretur. Eo cum uenisset, timentes confirmat, praesidia in Rutenis prouincialibus, Volcis Arecomicis, Tolosatibus circumque Narbonem, quae loca hostibus erant finitima, constituit; partem copiarum ex prouincia supplementumque, quod ex Italia adduxerat, in Heluios, qui fines Aruernorum contingunt, conuenire iubet.*

jurer qu'ils seront les premiers des Gaulois à reprendre les armes pour la liberté commune⁹⁰⁶. César entre en guerre aussitôt après ces deux événements, et le désir de venger les Romains de Génomagus animera jusqu'à la victoire finale l'ardeur des légionnaires⁹⁰⁷. Mais face à ces cas, peu nombreux, on est confronté à ceux, bien plus nombreux, de guerres déclenchées dans un total décalage entre l'« *iniuria* » subie et le *bellum iussum* entrepris.

Vengeances tardives

Parfois la vengeance de César n'est que de peu postérieure à l'*iniuria* subie par Rome. Ainsi en est-il de l'invasion de la Bretagne, justifiée par l'aide régulière que les Bretons sont, d'après le chef romain, censés avoir apporté à leurs frères du continent, dans les opérations des mois passés⁹⁰⁸.

Bien souvent, toutefois, la distance est plus lointaine. Dès le début de la guerre des Gaules, César justifie son intervention militaire contre les Helvètes, qui ne se sont objectivement rendus coupables d'aucune *iniuria*, ni envers Rome, ni envers aucun de ses alliés, par le fait que, cinquante ans plus tôt, en 107 avant J.-C. (on est en 58) ceux-ci ont infligé à l'*Vrbs* une défaite. On trouve là, dans la bouche de César, une intéressante argumentation, qui rappelle notre moderne « devoir de mémoire »⁹⁰⁹. Elle montre que, dans son esprit, le temps n'efface pas l'injure, si tant est qu'elle ait alors réellement existé. On ignore à peu près tout des circonstances de cette défaite romaine. La *periocha* de Tite-Live, que nous avons seule conservée, ne mentionne pas,

⁹⁰⁶ César, *Ibid.* VII, 3.

⁹⁰⁷ César, *Ibid.* VII, 17.

⁹⁰⁸ César, *Ibid.* IV, 20, 1. « Quoique l'été fût fort avancé et que dans la Gaule, à cause de sa position vers le nord, les hivers soient hâtifs, César résolut néanmoins de passer dans la Bretagne, pays qu'il savait avoir fourni des secours à nos ennemis dans presque toutes les guerres contre les Gaulois. » *Exigua parte aestatis reliqua Caesar, etsi in his locis, quod omnis Gallia ad septentriones uergit, maturae sunt hiemes, tamen in Britanniam proficisci contendit, quod omnibus fere Gallicis bellis hostibus nostris inde subministrata auxilia intellegebat.*

⁹⁰⁹ Ramage, *Op. Cit.*, p. 149 : « Memory of our fathers ».

dans sa brièveté, les circonstances « juridiques » du conflit de 107 : qui était dans son droit, qui était dans son tort ? Nul doute que l'historien a dû donner le beau rôle à Rome, et César, comme tout romain, était persuadé du bon droit de la cité (par. 1 et 2 : pour lui les Romains, en 107, sont tombés dans une embuscade injuste, que la pureté de leur conscience leur avait interdit d'imaginer). Mais faute de certitude à ce sujet, on peut légitimement se demander si une défaite romaine, fût-ce dans une guerre « injuste », ne constitue pas dans l'esprit de tout Romain une *iniuria*, un outrage (*contumelia*) dont la Ville pouvait, même longtemps après, tirer la *iusta causa* d'une revanche.

On peut noter que, dans l'argumentation de César en faveur de la légitimité de la guerre faite aux Helvètes, se trouve le fait que l'aïeul de son-père, Lucius Pison, a trouvé la mort dans la bataille de 107. Il ajoute ainsi, au mobile de vengeance « publique » du peuple romain, un autre mobile, personnel : son devoir de venger son ancêtre⁹¹⁰. On se trouve ici, étendue au maximum pour des motifs rhétoriques, face à cette obligation de venger son père que Yan Thomas et François Hinard ont bien étudiée⁹¹¹, et dont la loi du Talion, *poena* consacrée par la Loi des XII Tables (VIII, 2-3)⁹¹², est une réminiscence. Tout le groupe familial du coupable était alors

⁹¹⁰ César, *Ibid.* I, 12. « Ils appartenait au canton des Tigurins; car tout le territoire de l'Helvétie est divisé en quatre cantons. C'étaient ceux de ce canton qui, dans une excursion du temps de nos pères, avaient tué le consul L. Cassius et fait passer son armée sous le joug. Ainsi, soit effet du hasard, soit par la volonté des dieux immortels, cette partie des citoyens de l'Helvétie, qui avait fait éprouver une si grande perte au peuple romain, fut la première à en porter la peine. César trouva aussi dans cette vengeance publique l'occasion d'une vengeance personnelle ; car l'aïeul de son beau-père, L. Pison, lieutenant de Cassius, avait été tué avec lui par les Tigurins, dans la même bataille. » *Hic pagus unus, cum domo exisset, patrum nostrorum memoria L- Cassium consulem interfecerat et eius exercitum sub iugum miserat. Ita siue casu siue consilio deorum immortalium quae pars ciuitatis Heluetiae insignem calamitatem populo Romano intulerat, ea princeps poenam persoluit. Qua in re Caesar non solum publicas, sed etiam priuatas iniurias ultus est, quod eius soceri L- Pisonis auum, L- Pisonem legatum, Tigurini eodem proelio quo Cassium interfecerant.*

⁹¹¹ Thomas (Yan). Se venger au forum. Solidarité familiale et procès criminel à Rome (1^e s. av. – 2^e s. ap. J.C.). Hinard (François). *Paternus inimicus* : sur une expression de Cicéron. In *Mélanges Wuilleumier*. Paris. 1980. p. 197-210. In Raymond Verdier (dir.) : *La vengeance, études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, T. 3. Paris, Cujas, 1984, p. 65-100.

⁹¹² Girard, *Op. Cit.* : Le talion est le droit pour la victime de se venger elle-même, à hauteur de l'atteinte reçue. La loi des XII Tables (8, 2) prévoit : *Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto* ; « S'il a brisé un membre, et qu'il ne se soit pas arrangé avec le blessé, que la peine du talion soit appliquée ». Et aussi Festus : *TALIONIS mentionem fieri in XII ait Verrius hoc modo : "Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto." Neque id quid significet, indicat, puto quia notum est ; permittit enim lex parem vindictam* (« TALIO. Verrius dit que dans la loi des Douze Tables il est fait mention de la peine du talion en ces termes : "S'il a brisé un membre, et qu'il ne se

collectivement et solidairement responsable à l'égard de la victime et de son groupe familial. Mieux encore, ne pas venger son père était une honte⁹¹³, et la vengeance était une obligation non seulement morale, mais aussi juridique⁹¹⁴. César n'hésite ainsi pas à invoquer, en faveur de la guerre, un devoir sacré de vengeance personnelle, imprescriptible et extensible à tout un peuple.

Il se livre enfin à une « surdétermination », qui lui est coutumière, de son action, invoquant après ces deux mobiles liés à la vengeance du désastre de 107 et de la mort de son aïeul, une litanie d'autres : avoir tenté de traverser une province romaine, pillé des peuples alliés, fait preuve d'une insolente vanité...⁹¹⁵

On trouve un schéma voisin dans le récit que César fait de son attaque contre les Aquitains⁹¹⁶. Il diffère un peu du précédent en ce que le général ne justifie pas l'attaque de cette nation par la défaite subie, en 78 ans avant J.-C., soit vingt-sept ans

soit pas arrangé avec le blessé, que la peine du talion soit appliquée". Et il ne dit pas ce que cela signifie, parce que, je pense, la chose est connue. Car la loi permet de se venger par représailles ». Gell. *Noct.* XX, 1 : « Enfin j'ai dit que quelquefois la loi était inapplicable. Je citerai celle du talion, qui est ainsi conçue, si j'ai bonne mémoire : "Si l'on a brisé un membre, et qu'il n'y ait pas eu transaction avec le blessé, il y aura talion". Sans relever l'atrocité de la vengeance, je demande comment on pourra exécuter la loi à la lettre. Je suppose que celui dont le membre a été brisé veuille user de représailles, comment s'y prendra-t-il pour mettre on équilibre l'offense et la peine ? Première difficulté insoluble mais que sera-ce, si la fracture a été faite involontairement ? Il faudra, pour qu'il y ait talion, rendre un mal involontaire pour un mal involontaire : car enfin, un coup fortuit et un coup prémédité ne sont pas talion. Mais, comment, pour se venger d'un acte involontaire, reproduire la même acte sans intervention de la volonté ? Et quand l'offenseur aurait agi volontairement, il ne permettra pas à l'offensé de lui faire une blessure plus large ou plus profonde ; or, de poids et de mesure pour régler cela, je n'en vois pas. Ce n'est pas tout : si la blessure rendue excède ou varie, le ridicule se mêlera à l'atroce ; car le talion naîtra du talion, et cela indéfiniment ».

⁹¹³ Plut. *Cat. Mai.* XV, 3.

⁹¹⁴ Thomas, *Se venger...*, *Op. Cit.*, p. 73. *D.* XXIX, 5, 26 : L'héritier qui n'avait pas vengé son père se voyait frappé d'indignité successorale au profit du fisc.

⁹¹⁵ César, *Ibid.* I, 14. *His Caesar ita respondit : eo sibi minus dubitationis dari, quod eas res quas legati Heluetii commemorassent memoria teneret, atque eo grauius ferre quo minus merito populi Romani accidissent ; qui si alicuius iniuriae sibi conscius fuisset, non fuisset difficile cauere ; sed eo deceptum, quod neque commissum a se intellexeret quare timeret neque sine causa timendum putaret. Quod si ueteris contumeliae obliuisci uellet, num etiam recentium iniuriarum, quod eo inuito iter per prouinciam per uim temptassent, quod Haeduos, quod Ambarros, quod Allobrogas uexassent, memoriam deponere posse ? Quod sua uictoria tam insolenter gloriarentur quodque tam diu se impune iniurias tulisse admirarentur, eodem pertinere. Consuesse enim deos immortales, quo grauius homines ex commutatione rerum doleant, quos pro scelere eorum ulcisci uelint, his secundo interdum res et diuturniorem impunitatem concedere.*

⁹¹⁶ César, *Ibid.* III, 20. *Eodem fere tempore P. Crassus, cum in Aquitaniam peruenisset, quae {pars}, ut ante dictum est, {et regionum latitudine et multitudine hominum} tertia pars Galliae est {aestimanda}, cum intellexeret in iis locis sibi bellum gerendum ubi paucis ante annis L. Valerius Praeconinus legatus exercitu pulso interfectus esset atque unde L. Manlius proconsul impedimentis amissis profugisset, non mediocrem sibi diligentiam adhibendam intellegebat.*

plus tôt, par L. Valérius Préconinus, mais juxtapose l'annonce de l'invasion romaine de l'Aquitaine avec le rappel « incident » de l'épisode. Nous ne saurions toutefois être dupe : celui-ci a pour but de persuader le lecteur du fait que les Romains vont, enfin, venger l'outrage.

Ou guerres préventives

Dans la plupart des cas, les guerres menées par César ou ses lieutenants en Gaule, en Bretagne ou en Germanie sont des guerres préventives, destinées à mettre un terme à une menace qui ne s'est pas encore réalisée. Parfois cette menace est sérieuse, ainsi lorsque les peuples attaqués ont déjà mobilisé des troupes et fait des préparatifs militaires actifs contre les Romains (amasser des vivres, prendre position, se fortifier...) ⁹¹⁷. La menace est également par lui jugée crédible lorsque les peuples attaqués ont fait alliance contre Rome, même si cela ne s'accompagne encore d'aucun préparatif militaire concret (on en est encore au simple échange d'otages, et aucun préparatif concret n'a encore été fait) ⁹¹⁸.

Mais il arrive aussi que l'alliance soit peu évidente, et que le général romain n'en ait qu'un faisceau de présomptions : des peuples peu nombreux (*nonnullis*), éloignés les

⁹¹⁷ César, *Ibid.* III, 23, 2-8. *Barbari [...] legatos quoque uersum dimittere, coniurare, obsides inter se dare, copias parare coeperunt. Mittuntur etiam ad eas ciuitates legati quae sunt citerioris Hispaniae finitimae Aquitaniae: inde auxilia ducesque arcessuntur. Quorum aduentu magna cum auctoritate et magna {cum} hominum multitudine bellum gerere conantur. Duces uero ii deliguntur qui una cum Q. Sertorio omnes annos fuerant summamque scientiam rei militaris habere existimabantur. Hi consuetudine populi Romani loca capere, castra munire, commeatibus nostros intercludere instituunt. Quod ubi Crassus animaduertit, suas copias propter exiguitatem non facile diduci, hostem et uagari et uias obsidere et castris satis praesidii relinquere, ob eam causam minus commode frumentum commeatumque sibi supportari, in dies hostium numerum augeri, non cunctandum existimauit quin pugna decertaret. Hac re ad consilium delata, ubi omnes idem sentire intellexit, posterum diem pugnae constituit.*

⁹¹⁸ César, *Ibid.* II, 1. *Cum esset Caesar in citeriore Gallia {in hibernis}, ita uti supra demonstrauius, crebri ad eum rumores adferebantur litterisque item Labieni certior fiebat omnes Belgas, quam tertiam esse Galliae partem dixeramus, contra populum Romanum coniurare obsidesque inter se dare. Coniurandi has esse causas: primum quod uererentur ne, omni pacata Gallia, ad eos exercitus noster adduceretur; deinde quod ab non nullis Gallis sollicitarentur, partim qui, ut Germanos diutius in Gallia uersari noluerant, ita populi Romani exercitum hiemare atque inueterascere in Gallia moleste ferebant, partim qui mobilitate et leuitate animi nouis imperiis studebant; ab non nullis etiam quod in Gallia a potentioribus atque iis qui ad conducendos homines facultates habebant uulgo regna occupabantur; qui minus facile eam rem imperio nostro consequi poterant.*

uns des autres, des désobéissances, César lui-même est peu sûr de lui (*putauit*) quand il prend sa décision d'intervenir, il reconnaît volontiers s'être laissé une part d'interprétation⁹¹⁹, non exempte de doute. Parfois même l'accusation de préparer la guerre contre les Romains ne tient plus qu'à une présomption unique, comme le fait de ne pas envoyer de députés à une réunion des peuples de Gaule, qu'il a convoquée, ce que César « regarde comme un signal de guerre » (*initium belli ac defectionis hoc esse arbitratus*)⁹²⁰.

Le procès d'intention est encore plus flagrant quand César justifie son droit d'attaquer les Ménapes parce qu'ils ne lui ont encore jamais envoyé d'ambassadeurs, et qu'ils seraient, simplement, susceptibles d'accueillir son ennemi s'enon Ambiorix, avec lequel ils entretiennent des liens d'hospitalité (ce dernier s'étant allié aux Germains). L'agression résulte donc seulement d'un lien non-juridique avec un homme, lien que César croit bon de dramatiser en mentionnant qu'Ambiorix était allié des Germains. De l'aveu même du chef romain, les Ménapes préparaient si peu la guerre qu'ils n'eurent aucune troupe à lui opposer et s'enfuirent sans combattre dans les bois et les marais, donc dans le plus grand désordre (ils auraient pu se réfugier dans quelque cité fortifiée)⁹²¹. Pour le même motif, il passe le Rhin quelques jours plus tard et part porter la guerre en Germanie.⁹²²

⁹¹⁹ César, *Ibid.* VI, 2. *Interfecto Indutiomaro, ut docuimus, ad eius propinquos a Treueris imperium defertur. Illi finitimos Germanos sollicitare et pecuniam polliceri non desistunt. Cum ab proximis impetrare non possent, ulteriores temptant. Inuentis nonnullis ciuitatibus iureiurando inter se confirmant obsidibusque de pecunia cauent. Ambiorigem sibi societate et foedere adiungunt. Quibus rebus cognitis Caesar, cum undique bellum parari uideret, Neruios, Aduatucos ac Menapios adiunctis Cisirhenanis omnibus Germanis esse in armis, Senones ad imperatum non uenire et cum Carnutibus finitimisque ciuitatibus consilia communicare, a Treueris Germanos crebris legationibus sollicitari, maturius sibi de bello cogitandum putauit.*

⁹²⁰ César, *Ibid.* VI, 3. *Concilio Galliae primo uere, ut instituerat, indicto, cum reliqui praeter Senones, Carnutes Treuerosque uenissent, initium belli ac defectionis hoc esse arbitratus, ut omnia postponere uideretur, concilium Lutetiam Parisiorum transfert. Confines erant hi Senonibus ciuitatemque patrum memoria coniunxerant, sed ab hoc consilio afuisse existimabantur. Hac re pro suggestu pronuntiata eodem die cum legionibus in Senones proficiscitur magnisque itineribus eo peruenit.*

⁹²¹ César, *Ibid.* VI, 5. *Hac parte Galliae pacata totus et mente et animo in bellum Treuerorum et Ambiorigis insistit. Cauarinum cum equitatu Senonum secum proficisci iubet, ne quis aut ex huius iracundia aut ex eo, quod meruerat, odio ciuitatis motus existat. His rebus constitutis, quod pro explorato habebat Ambiorigem proelio non esse concertaturum, reliqua eius consilia animo circumspiciebat. Erant Menapii propinqui Eburonum finibus, perpetuis paludibus silisque muniti, qui uni ex Gallia de pace ad Caesarem legatos numquam miserant. Cum his esse hospitium Ambiorigi sciebat; item per Treueros uenisse Germanis in amicitiam cognouerat. Haec prius illi detrahenda auxilia existimabat quam ipsum bello lacesseret, ne desperata salute aut se in Menapios*

IV. 2. 1. 2. Défendre un allié

Avec l'exigence de la défense des alliés, mainte fois invoquée par César pour justifier une intervention, on se trouve devant un motif éminemment classique de *bellum iustum*, qui semble toutefois, lui aussi, faire l'objet d'une utilisation très souple et dynamique, au profit de la conquête de la Gaule.

Une conception large de l'alliance

La guerre des Gaules commence par une intervention de César contre les Helvètes, à l'appel des Eduens, alliés des Romains, et des Ambarres, alliés des Eduens – donc transitivement des Romains⁹²³. Le schéma est classique, quoique large : nous avons déjà rencontré cette hypothèse où Rome intervient non seulement en faveur de ses alliés, mais aussi des alliés de ceux-ci. L'on peut toutefois s'interroger sur le besoin éprouvé par César d'accumuler les causes : la demande éduenne aurait suffi, pourquoi, s'il est si certain de son bon droit, en rajouter, avec les Ambarres, les Allobroges, ce « concours de plaintes » qui lui permettent, *in fine*, de justifier une action préventive ? Cette surdétermination – toujours – laisse sceptique...

abderet aut cum Transrhenanis congredi cogeretur. Hoc inito consilio totius exercitus impedimenta ad Labienum in Treueros mittit duasque legiones ad eum proficisci iubet; ipse cum legionibus expeditis quinque in Menapios proficiscitur. Illi nulla coacta manu loci praesidio freti in silvas paludesque confugiunt suaque eodem conferunt.

⁹²² César, *Ibid.* VI, 9.

⁹²³ César, *Ibid.* I, 11. *Heluetii iam per angustias et fines Sequanorum suas copias traduxerant et in Haeduorum fines peruenerant eorumque agros populabantur. Haedui, cum se suaque ab iis defendere non possent, legatos ad Caesarem mittunt rogatum auxilium : ita se omni tempore de populo Romano meritis esse ut paene in conspectu exercitus nostri agri uastari, liberi {eorum} in seruitutem abduci, oppida expugnari non debuerint. Eodem tempore quo Haedui Ambarri, necessarii et consanguinei Haeduorum, Caesarem certiore faciant sese depopulatis agris non facile ab oppidis uim hostium prohibere. Item Allobroges, qui trans Rhodanum uicos possessionesque habebant, fuga se ad Caesarem recipiunt et demonstrant sibi praeter agri solum nihil esse reliqui. Quibus rebus adductus Caesar non expectandum sibi statuit dum, omnibus, fortunis sociorum consumptis, in Santonos Heluetii peruenirent.*

On trouve encore un modèle « classique » avec le soutien apporté par César aux Rèmes, qui s'étaient peu auparavant remis à sa *fides*⁹²⁴, et qui viennent lui demander son aide face à une attaque des Belges contre leur cité de Bribrax⁹²⁵. Nous interpelle cette fois le fait que la *deditio* des Rèmes ne semble précéder que de quelques jours l'invasion belge, et paraît toute de circonstance, comme de nature à donner à César un prétexte pour une guerre qu'il souhaite mener de toute façon. Mais on a déjà rencontré le cas dans le passé, en 343 avant J.-C., avec la *deditio* de circonstance de Capoue désireuse d'obtenir l'aide des Romains pour échapper aux Samnites.

Surprenante et instructive est cette opportune alliance des Romains avec le peuple germain des Ubiens : en apparence totalement imprévue, elle semble toutefois « tomber à pic » pour César, de toutes façons décidé à franchir le Rhin. Les malheureux Ubiens se plaignent à lui d'être « pressés » (*premerentur*) par les Suèves... Aggression bien peu caractérisée, mais qu'importe : il faut aller les aider ! Là encore, la surdétermination est flagrante, véritable « avalanche », en quelques phrases, de prétextes auxquels seule leur accumulation donne un peu de consistance : les Germains seraient toujours prêts à passer en Gaule (procès d'intention), il faut leur faire peur (guerre psychologique), ils ont accueilli des pillards qu'ils refusent de lui livrer, ils contestent que l'*imperium* de César s'étende au-delà du fleuve (insulte à la *maiestas populi Romani*)⁹²⁶...

⁹²⁴ César *Ibid.* II, 3, 1-2 : *Remi, qui proximi Galliae ex Belgis sunt, ad eum legatos Iccium et Andebrogium, primos ciuitatis, miserunt, qui dicerent se suaque omnia in fidem atque potestatem populi Romani permittere.*

⁹²⁵ César *Ibid.* II, 6.

⁹²⁶ César, *Ibid.* IV, 16 : *Germanico bello confecto multis de causis Caesar statuit sibi Rhenum esse transeundum; quarum illa fuit iustissima quod, cum uideret Germanos tam facile impelli ut in Galliam uenirent, suis quoque rebus eos timere uoluit, cum intellegerent et posse et audere populi Romani exercitum Rhenum transire. Accessit etiam quod illa pars equitatus Usipetum et Tencterorum, quam supra commemorauit praedandi frumentandi causa Mosam transisse neque proelio interfuisse, post fugam suorum se trans Rhenum in fines Sugambrorum receperat seque cum his coniunxerat. Ad quos cum Caesar nuntios misisset, qui postularent eos qui sibi Galliae bellum intulissent sibi dederent, responderunt : populi Romani imperium Rhenum finire; si se inuito Germanos in Galliam transire non aequum existimaret, cur sui quicquam esse imperii aut potestatis trans Rhenum postularet? Ubii autem, qui uni ex Transrhenanis ad Caesarem legatos miserant, amicitiam fecerant, obsides dederant, magnopere orabant ut sibi auxilium ferret, quod grauius ab Suebis premerentur; uel, si id facere occupationibus rei publicae prohiberetur, exercitum modo Rhenum transportaret: id sibi ad auxilium spemque reliqui temporis satis futurum. Tantum esse nomen atque opinionem eius exercitus Ariouisto pulso et hoc nouissimo proelio facto etiam ad ultimas Germanorum nationes, uti opinione et amicitia populi Romani tuti esse possint. Nauium magnam copiam ad transportandum exercitum pollicebantur.*

Mais un discours de César est encore plus instructif de la façon dont il considère son alliance avec la Gaule. Pour lui, vaincue en 121 avant J.-C. par le consul Q. Fabius Maximus, elle appartient toute entière de droit à Rome, et ne doit qu'à la magnanimité de cette dernière d'avoir conservé sa liberté. Cela place donc tous les peuples Gaulois dans la dépendance de l'*Vrbs*, ils sont tous, qu'ils le veuillent ou non, les amis et alliés de Rome, c'est-à-dire sa « chasse gardée », son « protectorat », que les Germains, notamment, ne sauraient lui disputer⁹²⁷. On ne peut trouver conception plus extensive de l'alliance avec Rome, qui justifie de fait toute intervention de cette dernière dans les affaires gauloises. Quel que soit le peuple agressé, et par qui que ce soit, Rome est toujours en droit d'intervenir, au nom de cette quasi-*deditio*, pour le défendre.

Une conception mobile de l'alliance

Si Rome a opportunément beaucoup d'alliés, si même tous les peuples gaulois, depuis 121, sont virtuellement ses alliés, cela n'empêche pas César de se montrer très souple dans sa conception de l'alliance, vis-à-vis de peuples qui sont, de toute façon, éminemment versatiles (nous reviendrons là-dessus). Un exemple très net de l'opportunisme de la politique romaine est donné par les Bituriges (peuple ayant donné son nom au Berry). César apprend qu'ils complotent contre lui, et sans

⁹²⁷ César, *Ibid.* I, 45. *Multa a Caesare in eam sententiam dicta sunt quare negotio desistere non posset : neque suam neque populi Romani consuetudinem pati ut optime meritos socios desereret, neque se iudicare Galliam potius esse Ariouisti quam populi Romani. Bello superatos esse Aruernos et Rutenos a Q. Fabio Maximo, quibus populus Romanus ignouisset neque in prouinciam redegisset neque stipendium posuisset. Quod si antiquissimum quodque tempus spectari oporteret, populi Romani iustissimum esse in Gallia imperium ; si iudicium senatus obseruari.*

attendre que la menace se précise, il les attaque par surprise (donc au mépris de toutes les règles du *bellum iustum*)⁹²⁸, de manière préventive, comme souvent, nous l'avons vu. La surprise des Gaulois (ils sont, de son aveu même, aux champs et sans défiance, lorsqu'il fait charger sa cavalerie, et ils n'ont même pas le temps de se réfugier à l'intérieur des remparts de leur ville) permet d'ailleurs de douter qu'ils aient alors réellement préparé la guerre contre Rome. Mais la leçon porte ses fruits : les Bituriges rentrent aussitôt dans l'alliance de Rome⁹²⁹.

César met ainsi en place, par la menace, la terreur, une procédure ultra-rapide d'entrée dans l'alliance de Rome. Opportunément, car quelques jours après être redevenus ses amis, les Bituriges sont attaqués par les Carnutes, lui donnant une bonne occasion de leur porter secours.⁹³⁰

Une telle conception extensive et mobile de l'alliance paraît l'aboutissement d'une évolution entamée à partir de la deuxième Guerre punique : William Harris a en effet bien mis en évidence que le déclenchement de cette dernière, présenté par Rome comme défensif, n'était sans doute qu'un acte offensif déguisé⁹³¹. Quel intérêt, en effet, Rome avait-elle de s'allier avec Sagonte, sinon celui que cette alliance puisse servir de prétexte à une guerre contre Carthage, dont il fallait bloquer l'expansion sur l'Ebre ? En poussant les Sagontins à la fermeté, voire à l'agressivité, face aux Puniqes, Rome s'offrait ainsi la possibilité d'un *bellum* en apparence *iustum*, de fait une guerre préventive contre Carthage. Le même auteur souligne que la fidélité romaine à ses alliances a provoqué bien plus de guerres qu'elle n'en a empêché.

⁹²⁸ César, *Ibid.* VIII, 3, 1 : *Repentino aduentu Caesaris accidit, quod imparatis disiectisque accidere fuit necesse, ut sine timore ullo rura colentes prius ab equitatu opprimerentur quam confugere in oppida possent.*

⁹²⁹ César, *Ibid.* VIII, 3, 5 : *Tali condicione proposita Bituriges, cum sibi uiderent clementia Caesaris reditum patere in eius amicitiam finitimasque ciuitates sine ulla poena dedisse obsides atque in fidem receptas esse, idem fecerunt.*

⁹³⁰ César, *Ibid.* VIII, 4, 2-3. *Bituriges ad eum legatos mittunt auxilium petitum contra Carnutes, quos intulisse bellum sibi querebantur. Qua re cognita, cum dies non amplius decem et octo in hibernis esset moratus, legiones XIII et VI ex hibernis ab Arare educit, quas ibi collocatas explicandae rei frumentariae causa superiore commentario demonstratum est: ita cum duabus legionibus ad persequendos Carnutes proficiscitur.*

⁹³¹ Harris (William). *War and Imperialism in Republican Rome, 327 70 B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1979 rééd. 2006, p. 201-202.

IV. 2. 1. 3. Venger l'agression d'un ambassadeur

Nous avons eu, dans la première partie de ce travail, l'occasion de montrer que le respect dû aux ambassadeurs était un principe essentiel du droit des gens, dont la violation constituait une *iusta causa* du *bellum iustum*. Qu'en est-il dans la Guerre des Gaules ?

Le caractère opérationnel du principe de respect des ambassadeurs

Le principe du respect dû aux ambassadeurs tient une place importante dans le récit de la guerre des Gaules. Ainsi les Vénètes, imités par les Esuvii et les Coriosolites, retiennent-ils en otages des envoyés romains, pacifiquement envoyés par César pour leur réclamer des vivres⁹³². Les coupables eux-mêmes mesurent l'ampleur de leur crime (*quantum facinus*), et se préparent au châtement inévitable, en s'équipant pour la guerre⁹³³. César ne manque pas de placer cette *iniuria* en tête de la longue liste des motifs (« la révolte après la soumission », « la défection après avoir livré des otages », « la coalition de tant de peuples », la crainte surtout que d'autres peuples, si les premiers rebelles demeuraient impunis, se remissent à suivre leur exemple..., la surdétermination est, ici encore, évidente) qui rendent cette guerre à ses yeux

⁹³² César, *Ibid.* III, 7, 3-8, 3. *Is, quod in his locis inopia frumenti erat, praefectos tribunosque militum complures in finitimas ciuitates frumenti causa dimisit ; quo in numero est T. Terrasidius missus in Esuuos, M. Trebius Gallus in Coriosolites, Q. Velanius cum T. Silio in Venetos. [...] Ab his fit initium retinendi Sili et Velanii, quod per eos suos se obsides, quos Crasso dedissent, recuperaturos existimabant. Horum auctoritate finitimi adducti, ut sunt Gallorum subita et repentina consilia, eadem de causa Trebium Terrasidiumque retinent et celeriter missis legatis per suos principes inter se coniurant nihil nisi communi consilio acturos eundemque omnes fortunae exitum esse laturos.*

⁹³³ César, *Ibid.* III, 9. *Veneti reliquaeque item ciuitates cognito Caesaris aduentu {certiores facti}, simul quod quantum in se facinus admisissent intellegebant, {legatos, quod nomen ad omnes nationes sanctum inuiolatumque semper fuisset, retentos ab se et in uincula coniectos,} pro magnitudine periculi bellum parare et maxime ea quae ad usum nauium pertinent prouidere instituunt.*

inévitable, malgré les difficultés qu'il present⁹³⁴. Le prétexte de la guerre contre Arioviste est, lui aussi, l'agression par les guerriers germains d'une ambassade romaine⁹³⁵, à coups de pierres et de flèches, au cours d'une négociation⁹³⁶. On notera le lien que César fait entre l'agression de la délégation par les guerriers germains et l'irruption instantanée, dans les légions romaines, du désir ardent de combattre (*multo maior alacritas studiumque pugnandi maius exercitui iniectum est*), souvenir de l'antique *furor*. Mais Arioviste aggrave encore son cas en faisant, cette fois-ci, mettre aux fers deux ambassadeurs que César lui envoyait avec méfiance⁹³⁷. La bataille s'engage. Malgré l'énormité de leur crime, les Suèves se battent bien, et César a beaucoup de mal à en venir à bout. Est-ce pour lui le moyen de rehausser sa gloire, en montrant combien ses adversaires étaient vaillants, ou bien le signe que les anciens liens magiques entre « bon droit » et victoire étaient devenus moins opérants ? Il est difficile de trancher. On retrouve alors les malheureux ambassadeurs, enchaînés et ayant échappé de justesse à la mort, et César insiste à dessein sur la scène, pour en renforcer le caractère tragique, scandaleux, criminel, montrant encore son talent pour renforcer, par la dramatisation, le poids de ses

⁹³⁴ César, *Ibid.* III, 10, 1-2 : *Erant hae difficultates belli gerendi quas supra ostendimus, sed tamen multa Caesarem ad id bellum incitabant : iniuria retentorum equitum Romanorum, rebellio facta post deditionem, defectio datis obsidibus, tot ciuitatum coniuratio, in primis ne hac parte neglecta reliquae nationes sibi idem licere arbitrarentur.*

⁹³⁵ César *Ibid.* I, 43.

⁹³⁶ César *Ibid.* I, 46 : *Dum haec in conloquio geruntur, Caesari nuntiatum est equites Ariouisti propius tumulum accedere et ad nostros adequitare, lapides telaque in nostros coicere. Caesar loquendi finem fecit seque ad suos recepit suisque imperauit ne quod omnino telum in hostes reicerent. Nam etsi sine ullo periculo legionis delectae cum equitatu proelium fore uidebat, tamen committendum non putabat ut, pulsus hostibus, dici posset eos ab se per fidem in conloquio circumuentos. Postea quam in uulgus militum elatum est qua arrogantia in conloquio Ariouistus usus omni Gallia Romanis interdixisset, impetumque in nostros eius equites fecissent, eaque res conloquium ut diremisset, multo maior alacritas studiumque pugnandi maius exercitui iniectum est.*

⁹³⁷ César, *Ibid.* I, 47 : *Biduo post Ariouistus ad Caesarem legatos misit: uelle se de iis rebus quae inter eos egi coeptae neque perfectae essent agere cum eo: uti aut iterum conloquio diem constitueret aut, si id minus uellet, ex suis legatis aliquem ad se mitteret. Conloquendi Caesari causa uisa non est, et eo magis quod pridie eius diei Germani retineri non potuerant quin tela in nostros coicerent. Legatum ex suis sese magno cum periculo ad eum missurum et hominibus feris obiecturum existimabat. Commodissimum uisum est C- Valerium Procillum, C- Valerii Caburi filium, summa uirtute et humanitate adulescentem, cuius pater a C- Valerio Flacco ciuitate donatus erat, et propter fidem et propter linguae Gallicae scientiam, qua multa iam Ariouistus longinqua consuetudine utebatur, et quod in eo peccandi Germanis causa non esset, ad eum mittere, et una M- Metium, qui hospitio Ariouisti utebatur. His mandauit quae diceret Ariouistus cognoscerent et ad se referrent. Quos cum apud se in castris Ariouistus conspexisset, exercitu suo praesente conclamauit: quid ad se uenirent ? an speculandi causa ? Conantes dicere prohibuit et in catenas coniecit.*

arguments : c'est bien de cela qu'il tire la justice de sa cause, et la cause de sa victoire, à laquelle la fortune fut, une fois encore, partie prenante :

« C. Valérius Procillus était entraîné, chargé d'une triple chaîne, par ses gardiens fugitifs. Il fut retrouvé par César lui-même qui poursuivait l'ennemi, à la tête de la cavalerie. Cette rencontre ne lui causa pas moins de plaisir que la victoire même ; l'homme le plus considéré de la province, son ami et son hôte, était arraché des mains des ennemis et lui était rendu ; la fortune n'avait pas voulu troubler par une telle perte sa joie et son triomphe. Procillus lui dit qu'il avait vu trois fois consulter le sort pour savoir s'il serait immédiatement brûlé ou si on renverrait son supplice à un autre temps ; et que le sort favorable l'avait sauvé. M. Métius fut aussi rejoint et ramené à César. »⁹³⁸

On ne sera dès lors pas étonné que, même si le combat, nous l'avons souligné, a été difficile, les Germains finissent par se laisser massacrer, « épouvantés » (*perterritos*)⁹³⁹, comme dans les récits les plus « canoniques » de Tite-Live.

Deux poids, deux mesures ?

Si le respect des ambassadeurs semble donc bien être resté d'actualité au temps de César, on ne peut qu'être frappé par le fait que les Romains eux-mêmes ne le respectaient pas toujours, sans toutefois en subir les conséquences. C'est ce dont fit l'expérience l'Atrébate Commius qui, à deux reprises, fut agressé à l'occasion d'ambassades qu'il conduisait. La première fois, envoyé par César, il est fait

⁹³⁸ César *Ibid.* I, 53. C- *Valerius Procillus, cum a custodibus in fuga trinis catenis uinctus traheretur, in ipsum Caesarem hostes equitatu insequentem incidit. Quae quidem res Caesari non minorem quam ipsa uictoria uoluptatem attulit, quod hominem honestissimum prouinciae Galliae, suum familiarem et hospitem, ereptum ex manibus hostium sibi restitutum uidebat neque eius calamitate de tanta uoluptate et gratulatione quicquam fortuna deminuerat. Is se praesente de se ter sortibus consultum dicebat, utrum igni statim necaretur an in aliud tempus reseruaretur: sortium beneficio se esse incolumem. Item M. Metius repertus et ad eum reductus est.*

⁹³⁹ César *Ibid.* I, 54.

prisonnier par les Bretons. Celui-ci qui ne manque pas d'en faire grief aux coupables et de les menacer, et ceux-ci, conscients de leur crime, s'empresstent de relâcher leur otage et de demander pardon, proposant la *deditio* des coupables. César condescend à le leur accorder, non sans leur avoir auparavant fait la leçon et exigé des otages.⁹⁴⁰

Mais le seconde fois, Commius a changé de camp, et se trouve désormais du côté des Gaulois qui résistent à Rome. Labiénus, lieutenant de César, décide de le faire tuer par surprise, à l'occasion d'une entrevue. L'attentat échoue, mais le Gaulois est grièvement blessé⁹⁴¹. Certes, cet acte inqualifiable n'a pas été commis sous la responsabilité de César lui-même, mais de son lieutenant Labiénus, et l'auteur ne manque pas d'en souligner le caractère « perfide », c'est-à-dire contraire à la *fides*, fondement de la guerre juste. Il reste que c'est un Romain qui s'est comporté ainsi, ce qui montre que les Romains ne manquaient pas de recourir aux mêmes actes qu'ils reprochent tant à leurs adversaires. La désapprobation de César doit en outre être relativisée par le constat que ce n'est pas le général lui-même qui relate le fait, mais l'auteur du *Livre VIII*, Hirtius. César l'a passé sous silence, à l'époque où il s'est produit. Cet acte, enfin, n'entraîne aucun désaveu divin particulier, il n'est notamment suivi par aucune défaite romaine.

⁹⁴⁰ César *Ibid.* IV, 27, 1-3 : *Hostes proelio superati, simul atque se ex fuga receperunt, statim ad Caesarem legatos de pace miserunt; obsides sese daturos quaeque imperasset facturos polliciti sunt. Una cum his legatis Commius Atrebas uenit, quem supra demonstraueram a Caesare in Britanniam praemisum. Hunc illi e nauis egressum, cum ad eos oratoris modo Caesaris mandata deferret, comprehenderant atque in uincula coniecerant; tum proelio facto remiserunt et in petenda pace eius rei culpam in multitudinem contulerunt et propter imprudentiam ut ignosceretur petiuerunt. Caesar questus quod, cum ultro in continentem legatis missis pacem ab se petissent, bellum sine causa intulissent, ignoscere se imprudentiae dixit obsidesque imperauit.*

⁹⁴¹ César, *Ibid.* VIII, 23 : *Nocte insequentis legati responsa ad suos referunt, obsides conficiunt. Concurrunt reliquarum ciuitatum legati, quae Bellouacorum speculabantur euentum ; obsides dant, imperata faciunt excepto Commio, quem timor prohibebat cuiusquam fidei suam committere salutem. Nam superiore anno Titus Labienus, Caesare in Gallia citeriore ius dicente, cum Commium comperisset sollicitare ciuitates et coniurationem contra Caesarem facere, infidelitatem eius sine ulla perfidia iudicauit comprimi posse. Quem quia non arbitrabatur uocatum in castra uenturum, ne temptando cautiorem faceret, Gaium Volusenum Quadratum misit, qui eum per simulationem colloqui curaret interficiendum. Ad eam rem delectos idoneos ei tradit centuriones. Cum in colloquium uentum esset, et, ut conuenerat, manum Commi Volusenum arripuisset, centurio uel insueta re permotus uel celeriter a familiaribus prohibitus Commi conficere hominem non potuit ; grauitate tamen primo ictu gladio caput percussit. Cum utrimque gladii dextrae essent, non tam pugnandi quam diffugiendi fuit utrorumque consilium : nostrorum, quod mortifero uulnere Commium credebant adfectum ; Gallorum, quod insidius cognitae plura quam uidebant extimescebant. Quo facto statuisse Commium dicebatur numquam in conspectum cuiusquam Romani uenire.*

Les causes « classiques » que nous avons identifiées, si elles sont nombreuses, ne laissent donc pas de présenter souvent des particularités, des anomalies, qui trahissent un glissement de la conception romaine de la guerre juste vers une prise en compte plus unilatérale de l'intérêt de Rome. Cette tendance est encore plus nette dans l'apparition de nouvelles causes.

IV. 2. 2. Des causes nouvelles

Les arguments invoqués par César pour justifier son intervention militaire sont souvent extrêmement novateurs, en tout cas par rapport à la nomenclature classique de Tite-Live.

IV. 2. 2. 1. L'amour des ennemis pour la liberté

L'un des arguments récurrents de César pour justifier ses interventions est la soif des Gaulois de conserver leur liberté. Il ne leur en fait certes pas directement grief, mais le fait est fréquemment cité parmi d'autres, dont il constitue en quelque sorte la source. Ainsi, si des tribus gauloises complotent, c'est pour « recouvrer la liberté commune » (*recuperanda communi libertate*)⁹⁴². Lorsque dans Alésia assiégée, le fanatique Critognat appelle ses frères à résister jusqu'au bout, n'hésitant pas à préconiser le cannibalisme pour lutter contre la faim (et sans doute César veut-il montrer qu'il a affaire à des barbares contre lesquels la guerre est un devoir), c'est aussi la liberté qu'il invoque comme ultime argument :

⁹⁴² César *Ibid.* V, 27, 6.

« Si vous ignorez ce qui se passe dans les nations lointaines, regardez la Gaule voisine qui, réduite en Province, ayant perdu ses lois et ses institutions, soumise aux haches, est réduite à une perpétuelle servitude ». ⁹⁴³

Pendant que César campe devant Gergovie, le chef éduen Convictolitave incite les siens à trahir l'alliance romaine, ce qui constitue une grave *iniuria*. Parmi ses arguments, il souligne que les Gaulois sont nés pour la liberté, et que seule l'alliance éduenne permet aux Romains de continuer d'opprimer la Gaule : « Pourquoi les Eduens auraient-ils plutôt recours à César, pour décider de leurs droits et de leurs lois, que les Romains aux Eduens ? » ⁹⁴⁴.

Selon César, laisser un peuple gaulois revendiquer sa liberté, jusqu'à se révolter après avoir fait sa soumission (*deditio*), constitue un mauvais exemple pour les autres. Nous avons déjà cité ce texte dans lequel, à propos de l'arrestation d'ambassadeurs romains, César énumère plusieurs motifs de guerre contre les Gaulois ⁹⁴⁵. Si la question des ambassadeurs, avons nous noté, est citée la première, celle de l'*iniuria* que semble constituer, en soi, l'amour de la liberté est expressément mentionnée comme étant la plus importante cause de guerre : « Sachant donc que presque tous les Gaulois aspiraient à un changement ; que leur mobilité naturelle les poussait facilement à la guerre, et que, d'ailleurs, il est dans la nature de tous les hommes d'aimer la liberté et de haïr l'esclavage, il crut devoir, avant que d'autres états fussent entrés dans cette ligue, partager son armée et la distribuer sur plus de points. » ⁹⁴⁶

⁹⁴³ César *Ibid.* VII, 77. *Quod si ea quae in longinquis nationibus geruntur ignoratis, respicite finitimam Galliam, quae in prouinciam redacta iure et legibus commutatis securibus subiecta perpetua premitur seruitute."*

⁹⁴⁴ César *Ibid.* VII, 37. *Cur enim potius Aedui de suo iure et de legibus ad Caesarem disceptatorem, quam Romani ad Aeduos ueniant ?*

⁹⁴⁵ César, *Ibid.* III, 10.

⁹⁴⁶ César, *Ibid.* III, 10, 3.. *Itaque cum intellexeret omnes fere Gallos nouis rebus studere et ad bellum mobiliter celeriterque excitari, omnes autem homines natura libertati studere et condicionem seruitutis odisse, prius quam plures ciuitates conspirarent, partiendum sibi ac latius distribuendum exercitum putauit.*

La présentation de César fait de la volonté de conserver, ou reconquérir sa liberté une sorte de quasi-*iniuria*, dès lors qu'elle incite à des comportements répréhensibles, tels que la violation de l'alliance avec l'*Vrbs*, la rébellion après une *deditio*, des actes de barbarie, ou encore un complot contre la paix, etc...

IV. 2. 2. 2. L'orgueil et l'arrogance

Si, nous l'avons relevé, on trouve dans la *Guerre des Gaules* fort peu de témoignages de ces frénésies guerrières (*furor*) abondamment décrites par Tite-Live, la guerre contre le germain Arioviste en livre toutefois un fort intéressant, que nous avons évoqué à propos de l'agression, par les Germains, d'ambassadeurs romains (César multipliait, dans le texte, les *iustae causae* d'intervention) :

« Quand on connut dans le camp l'arrogance des paroles d'Arioviste, la défense par lui faite aux Romains d'entrer dans la Gaule, la brusque attaque de ses cavaliers contre les nôtres, laquelle avait rompu l'entrevue, l'armée en ressentit une impatience et un désir plus vifs de combattre. »⁹⁴⁷

L'*alacritas* et le *studium pugnandi* ne sont certes pas décrits avec autant de détails que le *furor* livien, avec ses déformations physiques proches de la lycanthropie. Mais on est toutefois obligé de constater que l'arrogance du Germain – entre autres causes - entraîne un phénomène caractéristique des conséquences du *bellum iustum* « classique », et que donc elle constitue, en soi, une *iniuria* dont Rome est en droit de réclamer réparation. Le général avait d'ailleurs, peu auparavant, averti le lecteur de

⁹⁴⁷ César, *Ibid.* I, 46, 4. *Postea quam in uulgus militum elatum est qua arrogantia in conloquio Ariouistus usus omni Gallia Romanis interdixisset, impetumque in nostros eius equites fecissent, eaque res conloquium ut diremisset, multo maior alacritas studiumque pugnandi maius exercitui iniectum est.*

l'extrémité dans laquelle le plaçait l'orgueil d'Arioviste, qui « en était venu à un degré d'orgueil et d'arrogance qu'il n'était plus possible de souffrir. »⁹⁴⁸

Cette arrogance conduit en effet Arioviste à des comportements potentiellement dangereux pour Rome : il menace ses alliés gaulois, et ce faisant il prend la détestable habitude de traverser le Rhin. Nul doute qu'un jour il s'enhardira et envahira la Province romaine, dont seul le Rhône le séparera alors, puis l'Italie, comme l'avaient fait les Cimbres et les Teutons⁹⁴⁹. Le procès d'intention est total, mais il est sans appel : qui se montre arrogant constitue pour Rome une menace potentielle dont elle est en droit de se défendre par un *bellum iustum*.

Quels sont les critères d'un comportement « arrogant » ? César décrit avec abondance les reproches qu'il fait au chef germain : n'être pas reconnaissant au Sénat romain, qui lui avait pourtant donné le titre de roi et d'ami du Sénat, *beneficium* et *liberalitas* du peuple romain, rare privilège réservé à ceux qui ont rendu d'éminents services à Rome, ce qui n'est pas son cas⁹⁵⁰. Arioviste aggrave son cas en se hissant au même niveau que Rome : si elle a le droit d'avoir des provinces, pourquoi, demande-t-il, lui-même ne pourrait-il pas en avoir une en Gaule ? Se prétendre un peuple d'égale dignité que Rome, et ne pas accepter de reconnaître qu'on ne doit son trône qu'à la faveur de celle-ci, c'est se montrer arrogant, et donc agresser le peuple romain, qui est en droit de s'en défendre. Celui qui n'accepte pas de se soumettre à Rome la met en situation de déclencher un *bellum iustum*.

On retrouve ailleurs cet argument de la nécessité d'accepter sa soumission : César dénonce le fait que les Gaulois ne sont soumis qu'avec peine au pouvoir du peuple romain (*qui iam ante se populi Romani imperio subiectos dolerent*), et y voit la cause de

⁹⁴⁸ César, *Ibid.* I, 33, 5 : *Ipse autem Ariouistus tantos sibi spiritus, tantam arrogantiam sumpserat, ut ferendus non uideretur.*

⁹⁴⁹ César, *Ibid.* I, 33, 1-4.

⁹⁵⁰ César *Ibid.* I, 43-44.

leurs projets de guerre de plus en plus « libres et audacieux » (*liberius atque audacius*)⁹⁵¹.

Au total, les arguments de César sont une parfaite illustration d'une dérive bien mise en évidence par W. Harris : l'habillage de plus en plus fréquent, par les généraux romains, de leurs guerres d'agression en guerres défensives⁹⁵². Alexandre Yakobson a pour sa part souligné le rôle de l'opinion publique, indispensable pour obtenir le *iussum populi*, plus important depuis qu'il faut, en outre, séduire celle des Grecs, influencée par la philosophie⁹⁵³. Or la peur est un excellent ressort pour agir sur les foules. Que l'intention puisse constituer un *casus belli*, cela avait été, notons-le, matière à débat, mais un siècle plus tôt : Aulu-Gelle nous a ainsi transmis l'argumentation de Caton l'Ancien, pour qui le fait que Rhodes ait eu l'intention d'aider Persée, mais sans passer à l'acte, ne saurait en rien justifier une intervention romaine⁹⁵⁴. Le Censeur dénonçait alors l'arrogance de son peuple :

« On reproche, dit-il, aux Rhodiens de se montrer trop orgueilleux ; plaise au ciel que ni moi ni les miens ne méritions un tel reproche ; mais qu'ils aient ce défaut, que nous importe ? Verriez-vous donc avec colère qu'un peuple fût plus orgueilleux que nous ? »⁹⁵⁵

On était certes un siècle avant la Guerre des Gaules. Les mentalités avaient évolué, comme on a pu le constater en comparant l'opinion de Polybe et Denys d'Halicarnasse sur le développement du scepticisme religieux au cours du dernier

⁹⁵¹ César, *Ibid.* VII, 1.

⁹⁵² Harris, *Op. Cit.* North (J. A.), The development of Roman imperialism, *JRS* 71, 1981, p. 1-9. 1981, p. 1-9. Sherwin-White (A. N.), Rome the aggressor ?, *JRS* 70, 1980, p. 177-181.

⁹⁵³ Yakobson (Alexandre). Public Opinion, Foreign Policy and 'Just War' in the Late Republic in C. Eilers (ed.) *Diplomats and Diplomacy in the Roman World*, Brill, Leiden 2009, 62-63.

⁹⁵⁴ Cf. la longue argumentation de Gell. *Noct.* VI, 3.

⁹⁵⁵ *Ibid.* VI, 3, 50.

siècle de la République. Il n'empêche que Caton d'Utique, bon sang ne saurait mentir, a exigé la *deditio* de César aux Gaulois, pour violation du droit fétil⁹⁵⁶.

IV. 2. 2. 3. L'intrinsèque perfidie des Gaulois

Le discours de César présente de manière lancinante les Gaulois comme un peuple éminemment, intrinsèquement versatile et perfide. Ainsi, à son retour de Bretagne, César retrouve-t-il les Morins, qu'il avait pacifiés, en rébellion : ils attaquent sans préavis ses soldats qui débarquent, leur intimant l'ordre de se rendre⁹⁵⁷. Peu avant Alésia, alors que la révolte gauloise est générale, César doit aussi subir la défection des Eduens, qui étaient pourtant jusque là ses plus fidèles alliés⁹⁵⁸. Leur chef félon n'hésite pas, pour convaincre ses troupes, restées fidèles à César, à se retourner contre ce dernier, à inventer d'odieux mensonges et à se livrer à d'épouvantables cruautés⁹⁵⁹. Averti, César déjoue cette première trahison et pardonne (« César

⁹⁵⁶ App. Celt. 18.

⁹⁵⁷ César, *Ibid.* IV, 37, 1. *Morini, quos Caesar in Britanniam proficiscens pacatos reliquerat, spe praedae adducti primo non ita magno suorum numero circumsteterunt ac, si sese interfici nollent, arma ponere iusserunt.*

⁹⁵⁸ César, *Ibid.* VII, 37, 1. *Conuictolitaui Aeduus, cui magistratum adiudicatum a Caesare demonstrauius, sollicitatus ab Aruernis pecunia cum quibusdam adolescentibus colloquitur ; quorum erat princeps Litauiccus atque eius fratres, amplissima familia nati adulescentes. Cum his praemium communicat hortaturque, ut se liberos et imperio natos meminerint.*

⁹⁵⁹ César, *Ibid.* VII, 38 : « "Où allons-nous, soldats? leur dit-il ; toute notre cavalerie, toute notre noblesse a péri ; nos principaux citoyens, Éporédorix et Viridomar, ont été, sous prétexte de trahison, égorgés par les Romains, sans forme de procès. Écoutez ceux qui ont échappé au carnage ; car pour moi, dont les frères et tous les parents ont été massacrés. La douleur m'empêche de vous dire ce qui s'est passé." Il produit alors des soldats qu'il avait instruits à parler selon ses vœux; ils confirment ce que Litavic vient d'avancer ; que tous les cavaliers éduens avaient été tués, pour de prétendues entrevues avec les Arvernes ; qu'eux-mêmes ne s'étaient sauvés du milieu du carnage qu'en se cachant dans la foule des soldats. Les Éduens poussent des cris, et conjurent Litavic de pourvoir à leur salut. "Y a-t-il donc à délibérer", reprend-il, "et n'est-ce pas une nécessité pour nous de marcher à Gergovie, et de nous joindre aux Arvernes ? Doutons-nous qu'après ce premier forfait, les Romains n'accourent déjà pour nous égorger? Si donc il nous reste quelque énergie, vengeons la mort de ceux qui ont été si indignement massacrés, et exterminons ces brigands." Il leur montre les citoyens romains qui étaient là sous sa sauvegarde et sous son escorte, leur enlève aussitôt un convoi de vivres et de blé, et les fait périr dans de cruels tourments. » *"Quo proficiscimur," inquit, "milites ? Omnis noster equitatus, omnis nobilitas interiit ; principes ciuitatis, Eporedorix et Viridomarus, insimulati prodicionis ab Romanis indicta causa interfecti sunt. Haec ab ipsis cognoscite, qui ex ipsa caede fugerunt : nam ego fratribus atque omnibus meis propinquis interfectis dolore prohibeor, quae gesta sunt, pronuntiare." Producuntur hi quos ille edocuerat quae dici uellet, atque eadem, quae Litauiccus pronuntiauerat, multitudini exponunt : multos equites Aeduorum interfectos, quod collocuti cum Aruernis dicerentur ; ipsos se inter multitudinem militum occultasse atque ex media caede fugisse. Conclamant Aedui et Litauiccum obsecrant ut sibi consulat. "Quasi uero," inquit ille, "consili sit res, ac non necesse sit nobis Gergouiam contendere et cum Aruernis nosmet coniungere. An dubitamus quin nefario facinore admissio Romani iam ad nos interficiendos concurrant ? Proinde, si quid in nobis animi est, persequamur eorum mortem*

dépêcha des courriers pour faire savoir aux Éduens qu'il avait fait grâce à des hommes que le droit de la guerre lui eût permis de tuer »⁹⁶⁰).

Cela n'empêche pas les Eduens de recommencer peu après, dès qu'ils apprennent que l'armée romaine est en difficulté devant Gergovie, mus « certains par la cupidité, certains par la colère, certains par la légèreté naturelle à ce peuple »⁹⁶¹ (*alios auaritia, alios iracundia et temeritas, quae maxime illi hominum generi est innata*). Cette fois encore, ils ne doivent leur salut qu'à la mansuétude de César, et à la *deditio* des biens des responsables de la trahison. A la volonté du chef romain, aussi, de quitter sans tarder la région, par crainte d'un soulèvement généralisé. Il ne manque cependant pas de préciser que, leur pardonnant, il n'en est pas moins dupe de leur projet de le trahir à nouveau, tant leur *inscientiam leuitatemque* est la plus forte⁹⁶². Ils le trahissent donc une troisième fois, conduisant une immense armée au secours de Vercingétorix assiégé dans Alésia. Elle est dirigée par Commius l'Atrébate, dont César ne manque pas de souligner combien, lui aussi, l'a trahi, alors qu'il lui devait tant, pour lui et pour son peuple⁹⁶³. L'auteur insiste fortement, une fois de plus, sur ce goût des Gaulois pour la liberté, qui les pousse sans cesse à toutes les trahisons, toutes les inconséquences.

qui indignissime interierunt, atque hos latrones interficiamus." Ostendit ciues Romanos, qui eius praesidi fiducia una erant: magnum numerum frumenti commeatusque diripit, ipsos crudeliter excruciatos interficit.

⁹⁶⁰ César, *Ibid.* VII, 41, 1. *Caesar nuntiis ad ciuitatem Aeduorum missis, qui suo beneficio conseruatos docerent quos iure belli interficere potuisset.*

⁹⁶¹ César, *Ibid.* VII, 42. *Aedui primis nuntiis ab Litauicco acceptis nullum sibi ad cognoscendum spatium relinquunt. Impellit alios auaritia, alios iracundia et temeritas, quae maxime illi hominum generi est innata, ut leuem auditionem habeant pro re comperta. Bona ciuium Romanorum diripiunt, caedes faciunt, in seruitutem abstrahunt. Adiuuat rem proclinatam Conuictolitauis plebemque ad furorem impellit, ut facinore admissio ad sanitatem reuerti pudeat.*

⁹⁶² César, *Ibid.* VII, 43. *Haec faciunt recipendorum suorum causa ; sed contaminati facinore et capti compendio ex direptis bonis, quod ea res ad multos pertinebat, timore poenae exterriti consilia clam de bello inire incipiunt ciuitatesque reliquas legationibus sollicitant. Quae tametsi Caesar intellegebat, tamen quam mitissime potest legatos appellat : nihil se propter inscientiam leuitatemque uulgi grauius de ciuitate iudicare neque de sua in Aeduos beneuolentia deminuere.*

⁹⁶³ César, *Ibid.* VII, 76. *Huius opera Commi, ut antea demonstrauius, fideli atque utili superioribus annis erat usus in Britannia Caesar ; quibus ille pro meritis ciuitatem eius immunem esse iusserat, iura legesque reddiderat atque ipsi Morinos attribuerat. Tamen tanta uniuersae Galliae consensio fuit libertatis uindicandae et pristinae belli laudis recuperandae, ut neque beneficiis neque amicitiae memoria mouerentur, omnesque et animo et opibus in id bellum incumberent. Coactis equitum VIII milibus et peditum circiter CCL haec in Aeduorum finibus recensabantur, numerusque inibatur, praefecti constituebantur. Commio Atrébati, Viridomaro et Eporedorigi Aeduis, Vercassiuellauno Aruerni, consobrino Vercingetorigis, summa imperi traditur.*

La trahison, la versatilité, le non-respect des engagements, sont pour les Gaulois une seconde nature, César les frappe d'une présomption irréfragable d'infidélité à leur parole, parce que, notamment, ils lui préféreront toujours leur liberté. Cela les rend justiciables d'une guerre que César, dans sa mansuétude, ne juge pas toujours nécessaire de leur faire. Le Gaulois, si on l'en croit, est par nature, intrinsèquement, coupable, et lui faire la guerre devient pour Rome un droit permanent, dont il est à peine nécessaire de démontrer le bien fondé. Cicéron, nous le verrons, théoriserait cette opinion.

Les trois nouvelles causes de guerre juste que la lecture de César nous a permis de découvrir ressortissent en définitive de la même logique : l'amour de la liberté, l'arrogance, la perfidie intrinsèque des Gaulois – et peut-être pourrait-on généraliser aux « barbares », mais nous laisserons, ultérieurement, à Cicéron le soin de le faire – constituent autant de dispositions à faire la guerre à Rome. Des présomptions de bellicisme, en somme, qui laissent au général romain la plus grande latitude pour faire, ou non, la guerre. Le tableau ne serait pas complet sans une dernière qualité, romaine celle-là, que César ne fait qu'esquisser mais qui prend une très grande importance à la fin de la République : la *maiestas populi Romani*.

IV. 2. 2. 4. La majesté et la dignité du peuple romain et de son chef

César fait en permanence référence, dans le *De Bello Gallico*, au *populus Romanus* : 15 fois dans les 30 chapitres concernant les Helvètes, 29 fois dans ceux qui traitent des Germains⁹⁶⁴. Il montre ainsi au lecteur le souci constant qu'il en a. Il n'utilise en revanche qu'une seule fois le terme *maiestas populi Romani*. Pendant que ses troupes assiègent Avaricum, seule cité à ne pas avoir été incendiée par les Gaulois, dans le

⁹⁶⁴ Ramage, *Op. Cit.* p. 150 et 157.

cadre de la politique de la terre brûlée décrétée par Vercingétorix, elles en viennent à souffrir de la faim. Mais il ne leur échappe, mentionne-t-il, aucun propos qui soit contraire à la majesté du peuple romain, et elles préfèrent souffrir que de connaître le déshonneur et de ne pas venger les Romains de Génabum, victimes de la perfidie des Gaulois⁹⁶⁵. César ne précise pas quels propos eussent été contraires à la *maiestas*. Il n'invoque pas cette notion pour justifier une opération militaire. Mais elle est à mettre en rapport avec l'accusation d'insolence qui, elle, on l'a vu, est pour lui une juste cause de guerre.

Ce souci honorifique peut même paradoxalement conduire César à éviter la bataille. Ainsi, alors que les Suèves se préparent à une bataille décisive contre lui, il décide qu'il en assez fait pour la gloire et l'intérêt (*satis et ad laudem et ad utilitatem*) de Rome et rentre en Gaule.

On note que César mentionne à deux reprises sa propre dignité comme une cause de guerre possible. Ainsi, lorsqu'il apprend par ses alliés rèmes que les Bellovaques vont attaquer le peuple des Suessiones, que lui-même a mis sous leur protection. Il estime de son honneur (*dignitas*) autant que de son intérêt (*salus*) d'aider ses alliés⁹⁶⁶. De même, alors que la guerre semble terminée contre « les nations gauloises les plus belliqueuses », César n'en va pas moins ravager (« hommes, maisons, bétail ») les terres d'Ambiorix, « adversaire tremblant et fugitif », car il juge conforme à sa *dignitas* d'empêcher ainsi ce chef de revenir chez lui⁹⁶⁷.

Il est possible de mettre en relation, et en perspective, ces notions de majesté du peuple romain et de *dignitas* avec des évolutions lourdes de la conception que Rome s'est fait d'elle-même.

⁹⁶⁵ César, *Ibid.* VII, 17.

⁹⁶⁶ César, *Ibid.* VIII, 6.

⁹⁶⁷ César, *Ibid.* VIII, 24.

L'apparition de la notion de *maiestas populi Romani*

Notion typiquement romaine⁹⁶⁸, dont le développement dans le domaine politique est unanimement considéré comme tardif (on cite le milieu du III^e siècle⁹⁶⁹ ou le II^e siècle avant J.-C.⁹⁷⁰) et qui n'apparaît dans les sources qu'autour de 60 avant J.-C.⁹⁷¹, la *maiestas* est, dans les premiers usages du terme, une qualité proprement divine⁹⁷², qui caractérise l'inégalité essentielle entre les hommes et les dieux. Comparatif de *magis*, elle se concentre dans le dieu suprême, son « superlatif » : *Jupiter Optimus Maximus*⁹⁷³. Ovide la personnalise poétiquement et la place au Ciel, « assise près de Jupiter, la plus fidèle des gardes de Jupiter, (celle qui) assure son sceptre, qu'il peut (ainsi) tenir sans recourir à la force »⁹⁷⁴, avant de la faire descendre sur terre où elle devient l'attribut naturel des rois⁹⁷⁵ puisque « Romulus et Numa l'ont pratiquée, puis d'autres, chacun selon son temps ».

Appliquée aux hommes, la *maiestas* est toujours attribuée non à un individu, mais à une catégorie (ainsi les vieillards de Rome lors de l'invasion gauloise)⁹⁷⁶, même si celle-ci ne comprend qu'un individu – le roi, puis l'empereur. Elle définit un rapport, non une qualité absolue, et place une catégorie sur un plan supérieur à d'autres (qui

⁹⁶⁸ Elle est inconnue en Grèce, cf. Gaudemet (Jean). *Maiestas populi Romani, Synteleia Arangio-Ruiz*, Napoli, 1964, p. 700.

⁹⁶⁹ Ferrary (Jean-Louis). Les origines de la loi de majesté à Rome, *CRAI* 1983, p. 556 y voit un « *terminus ex ante* ». Gaudemet, *Maiestas...*, *Op. Cit.*, p. 704 : elle se développerait après la conquête de l'Italie. Le *pro Balbo* fait allusion à la clause de majesté contenue dans le traité avec Cadix, qui date de 206 : on la retrouve dans le traité de Rome avec les Etoliens, qui date pour sa part de 189 (T. L. XXXVIII, 11, 2).

⁹⁷⁰ Alojja (Chiara d'). *Sensi e attribuzioni del concetto di maiestas*, Lecce, Edizioni Grifo, 2011, p. 55 : avec les guerres de conquête et la diffusion des idées « démocratiques ».

⁹⁷¹ *Ibid.* : « un discours de Cicéron prononcé au cours de son consulat et une inscription de 58 avant J.-C. reprenant le texte de la *lex Gabinia Calpurnia de Delo insula* ». Ce discours de Cicéron est le *pro Balbo*.

⁹⁷² *Ibid.*, p. 16-27 : 1. 1. *La maiestas degli dei*, notamment p. 16 : « La *maiestas* viene intesa come qualità costitutiva, essenziale, diremmo ontologica della divinità ». Dumézil, *Op. Cit., Idées romaines*, p. 129 : « dans l'*Egiste* de Livius Andronicus - le plus ancien témoignage -, la divinité elle-même se qualifie déjà, au dessus de l'action dramatique, par les mots "*maiestas mea*" (fragm. 8) ». Cf. aussi Drexler (H). *Maiestas, Aevum* 30, 1956, p. 197 : la *maiestas* s'applique aux dieux avant de s'appliquer aux hommes.

⁹⁷³ *Ibid.* p. 138.

⁹⁷⁴ Ovid. *Fast.*, V, 47. *Assidet inde Ioui, Iouis est fidissima custos, et praestat sine ui scepra timenda Ioui.*

⁹⁷⁵ D'Aloja *Op. cit.*, p. 23 : On trouve dans les sources latines de nombreuses analogies entre la *maiestas* des dieux et celle des empereurs, notamment la capacité d'agir dans et sur les événements.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 32.

restent cependant estimables). Cette hiérarchie est stable parce que fondée : la contester est une faute grave, attentatoire à l'ordre des choses.⁹⁷⁷ La majesté est une qualité qu'on possède par nature, elle ne s'acquiert pas⁹⁷⁸. Elle suppose la force⁹⁷⁹ et se nourrit de ses symboles, qui doivent être suggestifs, frapper l'imagination et imposer le respect ; elle doit être perceptible par les sens et s'apparente dès lors à un phénomène esthétique⁹⁸⁰ : l'obéissance à qui ne manifeste pas les marques de sa *maiestas* (par exemple un *patronus* qui manquerait de *dignitas*) est impensable⁹⁸¹. La *maiestas* impose des obligations à celui qui y est confronté : « elle exige *reverentia*, *honor*, *obsequium* »⁹⁸², est souvent associée à des termes tels que « *amplitudo*, *dignitas*, *potestas*, *imperium* »⁹⁸³ (Cicéron : « *maiestas est amplitudo ac dignitas ciuitatis* »⁹⁸⁴). Mais le bénéficiaire de la *maiestas* a lui-même, outre celle de manifester cette *maiestas*, des obligations, à commencer par celle de largesse : par les *beneficia* dont il sait ne pas se montrer avare, il crée chez ses « clients » une dette de reconnaissance et les place ainsi sous sa dépendance, devenant dès lors leur « patron »⁹⁸⁵.

Porter atteinte à la *maiestas*, c'est déchaîner le Chaos⁹⁸⁶, c'est pourquoi des « lois de majesté » viendront sanctionner à l'intérieur de la Cité ce qui sera considéré comme

⁹⁷⁷ Dumézil, *Op. Cit.*, *Idées romaines*, p. 129.

⁹⁷⁸ Drexler, *Op. Cit.*, p. 206 ; Veyne (Paul). *Humanitas*, le Romain et les autres, in Giardina (Andrea) dir., *L'homme romain*, Paris, Seuil, 1992, p. 441 : « Un roi n'a pas de légitimité universelle : il règne parce qu'il est lui. Il est supérieur aux autres parce qu'il est le roi, il n'est pas roi en vertu de quelque supériorité de mérite ou pour des raisons d'utilité collective ».

⁹⁷⁹ T. L. II, 55, 9.

⁹⁸⁰ Drexler, *Op. Cit.*, p. 207.

⁹⁸¹ *Ibid.* p. 210.

⁹⁸² *Ibid.* et Gaudemet, *Maiestas...*, *Op. Cit.*, p. 703.

⁹⁸³ Lind (L. R.). The idea of the Republic and the Foundations of Roman Political Liberty. *Latomus* 196, 1986, p. 52.

⁹⁸⁴ Cic. *Orat.* 2, 164.

⁹⁸⁵ Drexler, *Op. Cit.*, p. 208 et 210. Tite-Live (T. L. XLII, 12, 1) montre bien que la *maiestas* est la contrepartie du mérite (*meritum*) et de la générosité (*munificentia*).

⁹⁸⁶ Ovide en donne une description saisissante : *Fast.* V, 23-36 : « Le Rang (*Honos*) et la Révérence (*Reverentia*) au maintien décent, au visage paisible, s'unirent d'un hymen légitime. Ils mirent au monde *Maiestas*, elle qui règle les rapports dans le monde et, au jour même de sa naissance, elle était déjà grande. Sans délai, la tête haute, elle vint s'asseoir au milieu de l'Olympe, toute éclatante de pourpre et d'or. A ses côtés se placèrent l'Honneur (*Pudor*) et la Crainte (*Metus*) et l'on aurait pu voir toutes les divinités régler sur elle leur visage. Alors entra dans les esprits le respect des rangs ; ceux qui le méritent sont appréciés et chacun cesse de se préférer. Cet état des choses subsista dans les cieux pendant de longues années, jusqu'au moment où le vieillard Saturne fut précipité par les destins du haut de l'*arx*. La Terre enfanta les Géants, race farouche, monstres énormes dont l'audace allait attaquer la demeure même de Jupiter ». *Donec Honor placidoque decens Reuerentia uoltu corpora*

un crime (*crimen maiestatis*). On peut ainsi parler, outre la *maiestas regis*, de la *maiestas viri*⁹⁸⁷ (la majesté du mari), de la *maiestas patris*⁹⁸⁸ (la majesté des parents), de la *maiestas senatus*⁹⁸⁹ ... Mais cette dernière est battue en brèche par l'émergence de la notion de *maiestas populus Romani*, qui trouve un terrain particulièrement favorable dans la conquête par la plèbe de l'égalité politique avec le patriciat.

Majesté de la plèbe ou majesté de la Cité

Le *populus Romanus*, bien plus que la *res publica* dont on n'a que peu d'exemples⁹⁹⁰, est le domaine de prédilection de la *maiestas*. Même si Tite-Live patine son blason de quelques siècles d'existence supplémentaires, en faisant remonter son apparition aux tout débuts de la république⁹⁹¹, l'émergence de la notion de *maiestas populi Romani* est parallèle à celle de la démocratisation de la vie politique romaine⁹⁹², c'est pourquoi elle paraît atteindre son plein épanouissement « à partir du second siècle avant notre ère »⁹⁹³. La définition d'une notion aussi « profondément ambiguë »⁹⁹⁴ n'alla pas d'elle-même, et fut l'objet de violents combats entre les deux ordres.

Pour les patriciens, et plus généralement les conservateurs, en premier lieu, « le peuple c'était la cité tout entière, et sa majesté c'était la grandeur de l'Etat »⁹⁹⁵.

legitimis imposuere toris. Hinc sata Maiestas, hos est dea censa parentes, quaque die partu est edita, magna fuit. Nec mora, consedit medio sublimis Olympo aurea, purpureo conspicienda sinu ; consedere simul Pudor et Metus. Omne uideres numen ad hanc uoltus composuisse suos. Protinus intrauit mentes suspectus honorum : fit pretium dignis, nec sibi quisque placet. Hic status in caelo multos permansit in annos, dum senior fatis excidit arce deus. Terra feros partus, immania monstra, Gigantas edidit ausuros in Iouis ire domum.

⁹⁸⁷ Accius, fragment 8, cité par Dumézil. 1969. p. 133.

⁹⁸⁸ Ovid., *Fast.* V, 49.

⁹⁸⁹ Florus 1, 5.

⁹⁹⁰ Lind, *Op. Cit.*, p. 53.

⁹⁹¹ T. L. II, 7, 7 : Publicola convoque les comices et fait abaisser devant eux les faisceaux pour affirmer que « *populi quam consulis maiestatem vimque maiorem esse* ».

⁹⁹² Ferrary, *Les origines...*, *Op. Cit.*, p. 563.

⁹⁹³ Gaudemet, *Maiestas...*, *Op. Cit.*, p. 38.

⁹⁹⁴ Ferrary, *Les origines...*, *Op. Cit.*, p. 563.

⁹⁹⁵ Moatti, *La raison...*, *Op. Cit.*, p. 36.

Lorsque le *populus* est cité à l'occasion d'un traité ou dans une prière publique, il s'agit bien de la communauté considérée dans son ensemble. Il s'agissait de mettre en évidence que « vi è un popolo che è sicuramente superiore all'altro, tanto che si esige rispetto per la sua *maiestas* »⁹⁹⁶, comme on le voit dans les traités avec Cadix ou Délos, à qui en échange Rome va donner paix, bien-être, prospérité⁹⁹⁷.

Des lois de majesté protégeaient la *maiestas* du peuple romain, ainsi entendue, contre toute atteinte. « Dès lors, les mesures populaires votées avec violence, mettant en cause la paix civile, pouvaient tomber sous le coup (de telles lois) »⁹⁹⁸. C'est ainsi que le tribun de la plèbe Norbanus fut accusé d'avoir lésé la majesté du peuple romain (entendu dans son sens le plus général)⁹⁹⁹, lui qui avait poursuivi pour le même motif le consul Q. Servilius Caepio, mais sur la base de l'interprétation restrictive du *populus Romanus*¹⁰⁰⁰. C'est ce genre de loi de majesté que Tibère élargit, au témoignage de Tacite.¹⁰⁰¹

Pour les *populares* en revanche, le *populus* était d'abord le peuple « réuni en comices et constituant un des organes politiques de la cité », plus largement « la masse des citoyens par opposition au sénat »¹⁰⁰². Affirmer la *maiestas* du *populus* entendu en ce sens revenait à vouloir renforcer le pouvoir de l'assemblée populaire, « en faire le principal organe de la délibération et de la décision publiques, en étendant sa compétence à de nouveaux domaines et en affirmant contre toute entrave le droit qu'elle avait d'exprimer sa volonté par un vote »¹⁰⁰³. La loi de majesté votée en 103 à l'instigation du grand tribun « populaire » Saturninus, est dirigée contre les magistrats et le sénat, et « tous les accusés que nous connaissons appartiennent à

⁹⁹⁶ D'Aloja *Op. Cit.*, p. 65.

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ Moatti, *La raison...*, *Op. Cit.*, p. 37.

⁹⁹⁹ Cicéron (*Orat.* 2, 89 ; 2, 124 ; 2, 164 ; 2, 167 ; 2, 197 ; 2, 201...) montre que tout le procès tourna autour de l'interprétation des mots « majesté du peuple romain ».

¹⁰⁰⁰ Moatti, *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁰¹ D'Aloja *Op. Cit.*, p. 69.

¹⁰⁰² Ferrary, *Op. Cit.*, *Les origines...*, p. 563.

¹⁰⁰³ *Ibid.*

cette catégorie »¹⁰⁰⁴. Dans l'esprit de son auteur, la *maiestas* était ainsi l'apanage du *populus* comme l'*auctoritas* celui du *senatus*, et il est intéressant de noter que ces deux termes semblent s'exclure mutuellement, n'étant que très rarement cités de concert en droit interne¹⁰⁰⁵.

Le Sénat riposte trois ans plus tard à cette offensive démocratique en invitant les consuls, dans un sénatus-consulte ultime, « à veiller au maintien du pouvoir et de la majesté du peuple romain »¹⁰⁰⁶. En utilisant très précisément la formule des traités inégaux (*imperium populi Romani maiestatemque conservare*), il réaffirmait sa propre conception de la *maiestas populi Romani* : la grandeur du peuple-cité, du peuple-Etat.

La majesté de Rome par rapport au reste du monde, notion qui pénètre « progressivement »¹⁰⁰⁷ le droit international, se déduit aisément de ce que, on l'a montré, toute l'architecture politico-religieuse de la Cité visait à assurer l'effusion de la force jovienne sur chacun de ses magistrats, chacun de ses actes publics, ainsi que la réalisation du destin que le dieu suprême lui avait assigné. Ayant partie liée avec Jupiter, « surtout forte, directement, de (ses) auspices et de (sa) protection permanente (*Stator, Feretrius, Victor...*) »¹⁰⁰⁸, l'*Vrbs* participe ainsi logiquement, « presque juridiquement », de la *maiestas* de ce dieu qui l'entraîne à la fatale croissance de son empire. Le lien entre *maiestas populi Romani* et accroissement de l'Empire est confirmé par une inscription comportant une requête des matrones à Junon Reine : accroître (*augere*) l'*imperium* et la *maiestas populi Romani*, en paix comme en guerre.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁴ *Ibid.* p. 564. Norbanus en 96 ou 92, Caepio en 95 ou 94.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.* p. 569.

¹⁰⁰⁶ Cic., *Rab. Perd.* 7, 20.

¹⁰⁰⁷ Nicolet, *Le métier de citoyen...*, *Op. Cit.*, p. 66.

¹⁰⁰⁸ Dumézil, *Idées romaines*, *Op. Cit.*, p. 131-132.

¹⁰⁰⁹ *CIL* VI, 32323 = *ILS* 5050 = *AE* 1988, 20 = *AE* 1988, 21 = *AE* 2003, 146. Frag. D-M, ll. 126-127.

Les exigences de la *maiestas*

Cette acception de la *maiestas populi Romani* fait son apparition dans un traité à l'occasion du *foedus* conclu entre Rome et les Étoliens en 211¹⁰¹⁰. Dans les débats préliminaires avec l'assemblée de ce peuple, le consul M. Valérius Laevinus n'hésite pas à mettre en avant que « les Étoliens seraient traités avec d'autant plus d'honneur qu'ils seraient les premiers des peuples d'outre-mer à venir dans leur alliance »¹⁰¹¹.

Curieux « honneur », en vérité, que d'être effectivement les premiers à se voir imposer la clause de majesté (même si on peut noter que ce sont les Étoliens qui semblent reconnaître spontanément la majesté de Rome !). Et remarque instructive de l'historien, qui met en parallèle l'introduction de cette clause et les débuts de la politique romaine outre-mer : de fait, aucun *foedus* avec un peuple ou une cité italienne ne paraît faire mention d'une telle clause¹⁰¹². Le traité tel que le décrit Tite-Live ne donne pas de contenu précis à la majesté, et le texte qui en a été retrouvé n'en fait aucune mention¹⁰¹³ : on se trouve donc en apparence devant l'affirmation d'un principe encore dépourvu de substance concrète, comme devant un concept en émergence.

Un premier élément de contenu est donné en 210 avant J.-C. par le consul Marcellus, qui estime que la majesté du peuple romain le dispense d'avoir à se justifier devant des Grecs :

¹⁰¹⁰ T. L. XXVI, 24, 7. « Telles furent les paroles et les promesses du général romain ; elles furent appuyées par Scopas, alors magistrat suprême des Étoliens, et par Dorimachus, un de leurs principaux chefs, qui exaltèrent la puissance et la majesté du peuple romain, d'une manière d'autant plus persuasive, que l'éloge paraissait plus désintéressé ». *Haec dicta promissaque a Romano imperatore Scopas, qui tum praetor gentis erat, et Dorimachus princeps Aetolorum adfirmaverunt auctoritate sua, minore cum uerecundia et maiore cum fide uim maiestatemque populi Romani extollentes.*

¹⁰¹¹ T. L. XXVI, 24, 4. *Aetolos eo in maiore futuros honore quod gentium transmarinarum in amicitiam primi uenissent*

¹⁰¹² Badian (Ernst). *Roman imperialism in the late Republic*, New York, Basil Blackwell, 1976, p. 15-32. « As for the “characteristic” *maiestas* clause, Mommsen long ago observed that it was a late development and is not known to have been in any Italian treaty ».

¹⁰¹³ Hôpital (R. G.). Le traité romano-aétolien de 212 av. J.-C. *RHDFE* 1962, p. 18-48 et 204-246.

« Je n'ai pas oublié la majesté du peuple romain ni celle du pouvoir que j'exerce au point [...] d'avoir l'intention de plaider ma cause, moi, un consul, quand ce sont des Grecs qui m'accusent ». ¹⁰¹⁴

Le traité avec Gadès, en 206, comporte la clause de majesté, avec cette fois un contenu concret que Cicéron développera un siècle et demi plus tard dans le *pro Balbo* : elle place tout d'abord automatiquement l'autre partie dans une situation d'inégalité : « ces mots ("qu'ils respectent de bonne grâce la majesté du peuple romain") ont pour conséquence de placer les Gaditains sur un pied d'infériorité ». ¹⁰¹⁵

Cette situation d'inégalité dans le traité est la conséquence de la supériorité intrinsèque de l'une des deux parties :

« Lorsqu'on ordonne de respecter la majesté de l'un des deux contractants, mais qu'on est muet sur le compte de l'autre, c'est qu'on regarde comme supérieures la condition et la cause de celui dont la majesté est garantie par la sanction du traité ». ¹⁰¹⁶

La majesté crée des droits pour la partie supérieure dont, par exemple, les généraux peuvent accorder des avantages aux habitants de la partie inférieure ¹⁰¹⁷, solliciter leur aide militaire ¹⁰¹⁸... En revanche, la première n'a pas d'obligation particulière, car « il serait absurde de dire qu'on stipule par un traité qu'il convient aux deux parties de

¹⁰¹⁴ T. L. XXVI, 31, 1. *'non adeo maiestatis' inquit 'populi Romani imperique huius oblitus sum, [...] ut, si de meo crimine ambigeretur, consul dicturus causam accusantibus Graecis fuerim.*

¹⁰¹⁵ Cic., *Balb.* 35. *Id (maiestatem populi Romani comiter conservanto) habet hanc vim ut sit ille in foedere inferior.*

¹⁰¹⁶ Cic., *Balb.* 36. *Deinde cum alterius populi maiestas conseruari iubetur, de altero siletur, certe ille populus in superiore condicione causaque ponitur cuius maiestas foederis sanctione defenditur.*

¹⁰¹⁷ *Ibid.* 37.

¹⁰¹⁸ *Ibid.* 38.

respecter la majesté du peuple romain en commun (*communiter*), c'est-à-dire que le peuple romain tienne à respecter sa propre majesté ». ¹⁰¹⁹

Le juriste Proculus a pu comparer la situation de celui qui a conclu un *foedus iniquum* avec Rome sur la base d'une telle clause à celle d'un client face à son patron ¹⁰²⁰. Une telle comparaison n'est pas sans rappeler celle de la *deditio* : ces deux manières de se lier à Rome ont des effets voisins, même si l'une est bilatérale, l'autre unilatérale ¹⁰²¹.

¹⁰¹⁹ *Ibid.* 37. *Et simul absurda res est cauere foedere ut maiestatem populi Romani 'communiter' conseruent, id est ut populus Romanus suam maiestatem esse saluam uelit.*

¹⁰²⁰ Proc. D. XLIX, 15, 7, 1. « Est libre le peuple qui n'est soumis à la puissance d'aucun autre peuple : ou bien il est allié, ou bien il est devenu ami par un traité égal, ou bien il est lié par un traité, de sorte que ce peuple respecte avec bienveillance la majesté de l'autre peuple. Il faut ajouter, pour qu'on comprenne que l'un des peuples est supérieur, pas pour qu'on comprenne que l'autre n'est pas libre : de même que nous comprenons que nos clients sont libres, même s'ils ne sont supérieurs aux gens de bien ni par l'autorité, ni par la dignité, c'est de la même manière que les peuples qui doivent respecter de bon cœur notre majesté, doivent être considérés comme libres. » *Liber autem populus est is, qui nullius alterius populi potestati est subiectus : sive is foederatus est item, sive aequo foedere in amicitiam venit sive foedere comprehensum est, ut is populus alterius populi maiestatem comiter conseruaret. hoc enim adicitur, ut intellegatur alterum populum superiorem esse, non ut intellegatur alterum non esse liberum : et quemadmodum clientes nostros intellegimus liberos esse, etiamsi neque auctoritate neque dignitate neque viri boni nobis praesunt, sic eos, qui maiestatem nostram comiter conseruare debent, liberos esse intellegendum est.*

¹⁰²¹ La *deditio* est le don total de la cité dédicée à Rome. Elle comporte un rituel précis, dont Tite-Live (I, 38, 1-2) nous a transmis les formules, qui en montrent bien la dimension : « Voici, d'après nos documents, comment fut livrée Collatie et en quels termes. Le roi demanda : “ Etes-vous les représentants et les porte-parole mandatés par le peuple collatin pour nous livrer le peuple collatin et vous-mêmes ? ”- “Oui.”- “Le peuple collatin peut-il disposer de lui (*estne in sua potestate*) ? ”- “Oui.”- “Vous remettez-vous, vous et le peuple collatin, ville, terres, eau, bornes, temples, meubles, objets sacrés et profanes, en mon pouvoir et en celui du peuple romain ? ”- “Oui.”- “Et moi je vous reçois. ” ». Deux siècles plus tard, le rituel a apparemment peu changé (si ce n'est que les fétiaux ont probablement remplacé le *rex* dans le prononcé des formules, et que l'autorité compétente pour accepter la *deditio* est le sénat) : « Nous livrons le peuple campanien et la ville de Capoue, les champs, les sanctuaires des dieux et toutes choses divines et humaines à votre domination, sénateurs, et à celle du peuple romain » (T.-L., VII, 31, 4). La conception classique veut que le dédicé, lorsqu'il fait don de lui-même à l'autre partie, s'en remette à sa bonne foi, *in fidem venit*. Les expressions *in fidem* (ou *in dicionem*, ou encore *in potestatem*) *venire* et *se dedere* sont synonymes (Freyburger, *Op. Cit., Fides...*, p. 109 ; contrairement à Bloch (Bloch (Raymond). Commentaire du Livre VII de Tite-Live, Paris, CUF, 1968, p. 85), pour qui les expressions *se dedere* et *in fidem venire* comportent chacune une « nuance propre », qu'il est cependant, de l'aveu même de l'auteur, bien « délicat » de distinguer ». La cité qui s'en remet à la foi d'une autre est ainsi *moralement* garantie d'être bien traitée. : « Rome's obligations depended on her *fides* – and it might be debated whether this included assistance where a major war might ensue, especially since the protégé was perhaps the aggressor : “*non temere movendam rem tantam*” (T. L. XXI, 6, 7). Roman *fides* did in fact sometimes permit Rome to refrain from rendering armed assistance where a treaty would have made the obligation inescapable » (Badian (Ernst). *Foreign clientelae (264-70 BC)*. Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 15-32). Ce risque de non-intervention de Rome est toutefois assez théorique, puisque la plus célèbre *deditio*, celle de Capoue, lui a justement permis de déclarer la guerre à ses alliés samnites et de partir ainsi pour un demi siècle de guerres. Au total, la dédicé telle qu'elle est habituellement pratiquée par Rome apparaît pour les autres cités comme une solution attirante face aux incertitudes et vicissitudes de la vie internationale, une efficace arme de « guerre psychologique » (*Hôpital, Le traité...*, *Op. Cit.*, p. 224 et Luttwak (Edward N.). *La grande stratégie de l'Empire romain*, Paris, Economica, 1987, p. 2-3). Pour caractériser la situation des dédicés, « en vérité, il semble que seul convienne le terme de clients » : on ne peut qu'agréer à cette conclusion d'André Piganiol (Piganiol (André). *Venire in fidem*, *RIDA*, 1950, p. 346), qui rejoint E. Badian pour qui la *deditio* « is perhaps the most important way of becoming a client » (Badian, *Foreign clientelae...*, *Op. Cit.*, p. 1-14). Il paraît clair que la *deditio* était pour Rome le modèle

On peut en déduire que la seule obligation découlant pour Rome de la présence de la clause de majesté dans un traité est le respect de sa *fides*¹⁰²². L'obligation de largesse, que nous avons évoquée, est assimilable à celle dans laquelle se trouve celui qui donne sa *fides* de traiter correctement celui à qui il la donne. Si la *fides* a toujours été entendue à Rome dans le sens le plus inégalitaire, elle a pris, avec la laïcisation de la société romaine et l'affaiblissement corrélatif de la crainte des dieux, une connotation de plus en plus subjective ouvrant la porte à l'arbitraire. Les Etoliens en font les frais en 191 :

« Les Etoliens décidèrent de laisser Glabrio décider de leur sort en s'en remettant à la foi des Romains. Ils ignoraient le sens exact de ces termes et, par une mauvaise interprétation du mot "foi", ils comptaient s'assurer de cette façon un pardon plus complet. Or, chez les Romains, la formule "s'en remettre à la foi du vainqueur" signifie seulement qu'on se rend à discrétion. Ayant pris cette décision, les Etoliens envoyèrent Phainéas avec Valerius Flaccus pour en informer au plus vite Glabrio. Reçu par le consul, Phainéas recommença à plaider la cause de ses concitoyens, puis il conclut qu'ils avaient résolu de "s'en remettre à la foi des Romains". Là-dessus Glabrio intervint : "C'est bien là ce que vous avez décidé, Etoliens ?" demanda-t-il. Phainéas ayant répondu affirmativement, le consul reprit : "Eh bien, en premier lieu, aucun d'entre vous ne devra plus se rendre en Asie, que ce soit pour affaires personnelles ou mission en officielle. Deuxièmement

de ce qu'elle attendait de ses relations avec les autres cités. Fondée sur la *fides*, sentiment dont les Romains s'estimaient, parmi tous les peuples, le plus éminemment pourvus (Boyancé (Pierre). *Les Romains, Op. Cit...*, p. 135-152, p. 419 et 135), la *deditio* a permis à l'*Vrbs* de mettre en valeur toutes les qualités dont elle se pensait pétrie : bonne foi, respect de la tradition des ancêtres, clémence... Elle est le miroir que lui tendent les autres nations pour qu'elle puisse s'y refléter complaisamment. Rome y voit ainsi se dessiner l'image de sa grandeur, la future *maiestas*, qui explicite cette certitude, au départ encore confuse, que la *fides* se nourrit du sentiment de supériorité. Indépendamment de cet aspect moral, la *deditio* présente le grand avantage pratique de permettre à Rome de satisfaire sans trop de coups fêrir à la fatalité de sa croissance : « pas de romanisation qui n'ait été précédée de la *deditio* des vaincus » (Humbert (Michel). *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*. Rome, EFR, 1978 rééd. 1993, p. 282).

¹⁰²² Veyne, *Humanitas...*, *Op. Cit.*, p. 441-442 : « Puisque le peuple romain est un peuple-roi, ses rapports avec ses sujets ou les étrangers sont bien un *patrocinium* ; ce ne sont pas des rapports avec des partenaires égaux, selon des règles formelles, mais des relations personnelles, inégales et informelles : on n'allègue pas une règle à un roi, on s'en remet avec confiance à sa bonne foi et à son humanité. Voilà pourquoi Rome conçoit les relations internationales sur l'analogie de la clientèle, qui n'a d'autre loi que la bonne foi du patron. »

vous me livrerez Dicaïarchos, et l'Épirote Ménestratos [...] ainsi qu'Amynandros et ceux des Athamaniens qui sont passés avec lui dans votre camp". Phainéas l'interrompt : "Général, dit-il, ces exigences ne sont pas justes et elles sont contraires aux usages des Grecs". Glabrio, moins irrité que soucieux de faire prendre aux Etoliens conscience de leur situation et de rabattre une bonne fois leurs prétentions, en les effrayant, reprit alors en ces termes : "Ainsi vous vous réclamez encore de votre qualité d'Hellènes et vous discourez sur le bon droit et sur les convenances, alors que vous vous en êtes remis à notre foi ? Mais je puis, moi, si je le juge bon, vous faire arrêter et mettre aux fers" ». ¹⁰²³

On ne saurait mieux illustrer l'évolution de la conception romaine de la *deditio*, qui ne porte pas sur le fond (elle a toujours impliqué le droit pour Rome de traiter l'autre partie selon son bon vouloir), mais sur la mise en œuvre qui en est faite (l'*Vrbs* ne cherche plus à se donner des airs de clémence). Et les Etoliens sont contraints de signer, deux ans plus tard, un *foedus* particulièrement *iniquum* comportant expressément la clause de majesté, véritable diktat auquel ils ont par tous les moyens (diplomatiques, militaires) essayé d'échapper ¹⁰²⁴.

¹⁰²³ Pol. XX, 9, 10-10, 7. Οἱ δ' Αἰτωλοὶ καὶ πλείω λόγον ποιησάμενοι περὶ τῶν ὑποπιπτόντων ἔκριναν ἐπιτρέπειν τὰ ὅλα Μανίῳ, δόντες αὐτοὺς εἰς τὴν Ῥωμαίων πίστιν, οὐκ εἰδότες τίνα δύναμιν ἔχει τοῦτο, τῷ δὲ τῆς πίστεως ὄνοματι πλανηθέντες, ὡς ἂν διὰ τοῦτο τελειότερον σφίσιν ἐλέους ὑπάρξοντος. Παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἰσοδυναμεῖ τό τ' εἰς τὴν πίστιν αὐτὸν ἐγχειρίσαι καὶ τὸ τὴν ἐπιτροπὴν δοῦναι περὶ αὐτοῦ τῷ κρατοῦντι. Πλὴν ταῦτα κρίναντες ἐξέπεμψαν ἅμα τῷ Λευκίῳ τοὺς περὶ Φαινέαν διασαφῆσοντας τὰ δεδογμένα τῷ Μανίῳ κατὰ σπουδὴν· οἱ καὶ συμμίξαντες τῷ στρατηγῷ καὶ πάλιν ὁμοίως δικαιολογηθέντες ὑπὲρ αὐτῶν, ἐπὶ καταστροφῆς εἶπαν διότι κέκριται τοῖς Αἰτωλοῖς σφᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζειν εἰς τὴν Ῥωμαίων πίστιν. Ὁ δὲ Μάνιος μεταλαβὼν "Οὐκοῦν οὕτως ἔχει ταῦτα," φησὶν, " ὧ ἄνδρες Αἰτωλοί;" τῶν δὲ κατανευσάντων, "Τοιγαροῦν πρῶτον μὲν δεήσει μηδένα διαβαίνειν ὑμῶν εἰς τὴν Ἀσίαν, μήτε κατ' ἰδίαν μήτε μετὰ κοινοῦ δόγματος, δεύτερον Δικαίαρχον ἐκδοτον δοῦναι καὶ Μενέστρατον τὸν Ἑπειρώτην," ὃς ἐτύγγανε τότε παραβεβηθηκῶς εἰς Ναύπακτον, "σὺν δὲ τούτοις Ἀμύνανδρον τὸν βασιλέα καὶ τῶν Ἀθαμάνων τοὺς ἅμα τούτῳ συναποχωρήσαντας πρὸς αὐτούς." Ὁ δὲ Φαινέας μεσολαβήσας "Ἄλλ' οὔτε δίκαιον," ἔφησεν, "οὔθ' Ἑλληνικόν ἐστίν, ὃ στρατηγέ, τὸ παρακαλούμενον." Ὁ δὲ Μάνιος οὐχ οὕτως ὀργισθεὶς ὡς βουλόμενος εἰς ἔννοιαν αὐτοὺς ἀγαγεῖν τῆς περιστάσεως καὶ καταπλήξασθαι τοῖς ὅλοις, "Ἔτι γὰρ ὑμεῖς ἑλληνοκοπεῖτε" φησὶ "καὶ περὶ τοῦ πρέποντος καὶ καθήκοντος ποιείσθε λόγον, δεδωκότες ἑαυτοὺς εἰς τὴν πίστιν; οὐς ἐγὼ δήσας εἰς τὴν ἄλυσιν ἀπάξω πάντας, ἂν τοῦτ' ἐμοὶ δόξη. Trad. Roussel, Gallimard, 2003.

¹⁰²⁴ T. L. XXXVIII, 11, 1-9. « La nation étolienne respectera loyalement la souveraineté (*imperium*) et la majesté du peuple romain ; si une armée se dirige contre les alliés et amis de Rome, elle ne la laissera pas passer sur son territoire, et ne lui fournira aucune aide ; elle aura les mêmes ennemis que le peuple romain, prendra les armes contre eux et leur fera la guerre sur le même pied que Rome ; elle rendra aux Romains et à leurs alliés les déserteurs, fugitifs et prisonniers [...]. L'Étolie donnera aux Romains quarante otages, à la discrétion du consul, âgés de douze à quarante ans [...]. Pour la somme d'argent qu'ils devaient payer et les annuités, rien ne fut

Mais si la *maiestas* ne donne au supérieur qu'une obligation de *fides*, que celui-ci est libre d'entendre dans le sens le plus arbitraire et le plus rigoureux, si elle exprime une relation intrinsèquement inégalitaire, ne différant pas en cela de la *deditio* et de la quasi-totalité des *foedera*¹⁰²⁵, si en outre, on l'a vu, la *fides* n'emporte pour la partie supérieure aucune obligation juridique mais seulement morale, alors sa majesté impose à Rome le devoir purement moral de secourir et de protéger les parties inférieures, ce que souligne Persée :

« Que puis-je faire de plus que de prier les dieux et les déesses de vous aider à veiller à l'intérêt de votre Etat et à notre intérêt à nous, vos alliés et vos amis, qui dépendons de vous ? »¹⁰²⁶

mais aussi Adherbal quand il déclare devant le sénat qu'il conviendrait à la *maiestas populi Romani* de s'opposer aux entreprises de Jugurtha en venant à son aide¹⁰²⁷. C'est ainsi que César l'entend quand, dans le *Bellum Alexandrinum*, il ordonne à Farnace, au nom de la *m. p. R.*, d'évacuer le territoire de Deiotarus.¹⁰²⁸

changé [...]. Les villes, territoires, habitants qui à quelque moment ont été sous la juridiction étolienne, mais qui sont venus au pouvoir du peuple romain soit par les armes, soit volontairement, les Etoliens ne tenteront d'en reprendre aucun ». *'imperium maiestatemque populi Romani gens Aetolorum conseruato sine dolo malo ; ne quem exercitum, qui aduersus socios amicosque eorum ducetur, per fines suos transire sinito, neue ulla ope iuuato ; hostis eosdem habeto quos populus Romanus, armaque in eos fert, bellumque pariter gerito ; perfugas fugitiuos captiuos reddito Romanis sociisque, [...] obsides quadraginta arbitratu consulis Romanis dato ne minores duodecim annorum neu maiores quadraginta, [...] De pecuniae summa, quam penderent, pensionibusque eius nihil ex eo, quod cum consule conuenerat, mutatum ; 'Quae urbes, qui agri, qui homines Aetolorum iuris aliquando fuerunt, qui [...] in dicionem populi Romani uenerunt, ne quem eorum Aetoli recepisse uelint.* Trad. R. Adam, CUF, 1982.

¹⁰²⁵ Pour Claude Nicolet, presque tous les traités, même ceux conclus avec des peuples ou cités amis, comporteraient une telle clause (Nicolet. 1976. p. 66). Cicéron (*Balb.* 35) affirme le contraire. Il ne nous semble pas que la présence effective de la clause de majesté soit une condition essentielle de l'inégalité du traité. La majesté de Rome s'imposant à tous avec évidence, elle n'a pas besoin d'être expresse pour entraîner des effets juridiques.

¹⁰²⁶ T. L. XLII, 13, 12. *Quid ultra facere possum, quam uti deos deasque precer, ut uos et uestrae rei publicae et nobis sociis atque amicis, qui ex uobis pendemus, consulatis ?* Trad. P. Jal, CUF, 1971.

¹⁰²⁷ Salluste *Jug.* 14, 25.

¹⁰²⁸ César, *Bell. Alex.* 34, 1-2.

De la majesté à la divinité

La majesté, avons nous pu constater, est au premier chef une qualité divine, essentiellement jupitérienne, descendue sur terre. Du *rex*, elle est passée aux premiers magistrats de le Cité, mais surtout au peuple, que certains ont prétendu limiter à la plèbe, d'autres voulu étendre à toutes les composantes de la société. On a également noté que la *maiestas* était à l'origine entendue dans un sens comparatif : une personne, ou une catégorie de personnes, est supérieure à une autre. Mais la notion a progressivement opéré un glissement dans le sens du superlatif¹⁰²⁹, la majesté prenant valeur de supériorité absolue, et ce faisant elle s'est « redivinisée » : de qualité des dieux descendue sur le roi de Rome, puis sur les Romains, elle en est venue à faire du *populus Romanus* un véritable dieu. C'est ainsi que la majesté du prince divinisé pourra, sans rupture majeure, succéder à celle du peuple, dont elle découlera naturellement¹⁰³⁰.

Conséquence logique du caractère absolu et divin de la *maiestas*, celle-ci ne se partage pas : il ne peut exister deux entités supérieures à toutes les autres. Tite-Live met clairement en évidence que la cause essentielle de la dernière guerre de Macédoine réside dans la *maiestas* à laquelle sait prétendre Persée¹⁰³¹, comme déjà avant lui Philippe, qui prétendait que sa majesté « valait bien celle de Rome »¹⁰³².

Au total, la *maiestas* repose très largement sur l'idée que Rome se fait d'elle-même et sur celle que les autres peuples se font d'elle. Elle est de nature « idéologique »¹⁰³³ et contribue, comme la *deditio*, à permettre à l'*Vrbs* de gagner les guerres sans avoir à livrer bataille : « avant tout, les Romains se rendirent compte que l'élément prédominant de la puissance n'était pas matériel mais psychologique – résultant de

¹⁰²⁹ Dumézil, *Op. Cit., Idées romaines*, p. 140.

¹⁰³⁰ Gaudemet, *Op. Cit., Les gouvernants...*, p. 192. Ferrary, *Op. Cit., Les origines...*, p. 556.

¹⁰³¹ T. L XLII, 12, 1 ; T. L XLII, 39, 4.

¹⁰³² T. L XXXI, 18.

¹⁰³³ Gaudemet, *Maiestas...*, *Op. Cit.*, p. 702.

l'idée que les autres se faisaient de la force romaine plutôt que de l'usage de celle-ci »¹⁰³⁴. En 172, le roi de Pergame Eumène, ami de longue date des Romains et grand bénéficiaire de leurs bienfaits, se rend à Rome pour voir enfin « les dieux et les hommes qui lui valaient une prospérité dépassant ses souhaits, même les plus audacieux ».¹⁰³⁵ Les Romains sont associés par leur protégé à leurs dieux, placés sur un pied d'égalité avec eux, considérés, au même titre qu'eux, comme les bienfaiteurs de son royaume. Dès 168, les propos des légats étrangers sont encore plus explicites, les Romains clairement comparés aux dieux : « Les ambassadeurs d'Antiochus annoncèrent que le roi avait considéré la paix voulue par le sénat comme préférable à toute victoire et qu'il avait obéi aux ordres des ambassadeurs romains exactement comme il l'aurait fait du commandement des dieux ».¹⁰³⁶

Ce phénomène n'est toutefois peut-être pas totalement nouveau, puisque dès le milieu du III^e siècle certaines cités de l'ancienne Grande-Grèce avaient déjà divinisé Rome.¹⁰³⁷ Dans la première moitié du siècle suivant, Athènes, Délos, d'autres cités encore instaurent le culte de la déesse Rome¹⁰³⁸. Mais ce n'est encore pas assez, il faut qu'ils soient plus que des dieux : les Rhodiens, en 167, accusés par Rome de trahison, s'en défendent par le curieux argument suivant :

« Oui, vraiment, il y aurait danger que les Rhodiens ne méprisent les Romains ! Il n'est pas jusqu'aux dieux auxquels certaines gens n'adressent des invectives avec des paroles plus ou moins hautaines et ce n'est pas pour autant, à ce que nous apprenons, que quelqu'un a été frappé de la foudre ! »¹⁰³⁹.

¹⁰³⁴ Luttwak, *Op. Cit.*, p. 3.

¹⁰³⁵ T. L. XLII, 11, 3. *Deos hominesque, quorum beneficio in ea fortuna esset, supra quam ne optare quidem auderet.*

¹⁰³⁶ T. L. XLV, 13, 2. *Antiochi legati referentes omni uictoria potiozem pacem regi, senatui quae placuisset, uisam, eumque haud secus quam deorum imperio legatorum Romanorum iussis paruisse.*

¹⁰³⁷ Roussel, *Op. Cit.*, p. 47.

¹⁰³⁸ *Ibid.*

¹⁰³⁹ T. L. XLV, 23, 19. *Id enim uero periculum erat, ne Romanos Rhodii contemnerent. etiam deos aliqui uerbis ferocioribus increpant, nec ideo quemquam fulmine ictum audimus.'*

En d'autres termes comme les dieux, plus même que ces derniers, les Romains sont susceptibles de se mettre terriblement en colère si on les offense. On note, à peu près au même moment (168), une telle révérence chez les Egyptiens :

« Les ambassadeurs de Ptolémée présentèrent leurs remerciements au nom à la fois du roi et de Cléopâtre : ces derniers étaient plus redevables envers le sénat et le peuple romain qu'envers leurs parents, plus qu'envers les dieux immortels ». ¹⁰⁴⁰

On ne s'étonnera pas complètement de ce que les Romains aient pu se comparer aux dieux, ayant eu l'occasion de constater, par exemple, que la notion de *fides*, telle que la langue latine, et elle seule, la concevait, comportait une notion de protection due par un supérieur à son inférieur, caractéristique de la relation des dieux aux hommes. Mais on ne peut qu'être frappé par l'ampleur et la rapidité de l'évolution dans l'attitude de Rome (et de ses alliés). En 184 encore, les Achéens ne déclaraient-ils pas :

« Assurément, Romains, nous vous respectons, et même, si c'est ce que vous désirez, nous vous craignons, mais nous respectons et craignons davantage encore les dieux immortels ». ¹⁰⁴¹

Il faut certainement voir la raison d'une telle brutalité dans le sentiment de toute puissance que Rome a pu retirer de la destruction définitive de l'empire macédonien, de l'abaissement de la puissance séleucide et de son quasi-protectorat sur l'Égypte ptolémaïque : elle s'est en peu de temps rendue maîtresse de l'ancien empire d'Alexandre. Mais on ne peut non plus manquer de constater sa quasi-concomitance

¹⁰⁴⁰ T. L. XLV, 13, 4. *Ptolemaei legati communi nomine regis et Cleopatrae gratias egerunt : plus eos senatui populoque Romano quam parentibus suis, plus quam diis immortalibus debere.*

¹⁰⁴¹ T. L. XXXIX, 37, 17. *Ueremur quidem uos, Romani, et si ita uultis, etiam timemus : sed plus et ueremur et timemus deos immortales.* Cf. aussi T. L. XXXI, 30, fin : en 199, le pouvoir des Romains vient encore juste après celui des dieux.

avec le point ultime de la conquête par la plèbe (ou au moins son élite) de l'égalité avec le patriciat, puisque c'est en 172 que pour la première fois sont désignés deux consuls plébéiens : face aux *patres*, la *plebs* affirme enfin sa « majesté ».

Ce long détour par la notion de *maiestas populi Romani* nous a paru utile, bien que César ne l'ait que peu évoquée, parce que cette notion constitue en quelque sorte l'arrière-fond mental de l'époque de la guerre des Gaules. Elle rend d'autant plus insupportables et vains les états d'esprit d'arrière-garde, comme l' « arrogance », ou l'amour de la liberté, ceux qui ne vont pas dans ce nouveau « sens de l'Histoire ». Une telle évolution a en outre une autre conséquence, inévitable : si Rome a vocation quasi-divine à la domination du monde, et si c'est le destin de chaque peuple de l'accepter, tout refus constituant une aberration, voire un blasphème, alors tous les moyens deviennent bons pour ramener les récalcitrants à la raison. On devine en creux, sous le discours de la *maiestas populi Romani*, l'idée qu'elle pourrait justifier toutes les guerres de Rome contre les peuples qui se refusent encore à la reconnaître.

IV. 3. LES CONTRAINTES DE L'EFFICACITE

Efficacité oblige, César ne s'embarrasse jamais des règles de déclaration de guerre instituées par le droit fétial. Il est vrai que les généraux romains avaient, depuis bien longtemps, pris des distances avec une telle pratique, les sources ne nous en laissant plus de trace après 171¹⁰⁴². J. W. Rich a bien montré que, au cours du II^e siècle avant J.-C., la déclaration de guerre en la forme solennelle ne concerne plus que des peuples civilisés et organisés¹⁰⁴³. Si la pratique – ou plutôt la non-pratique – acquiert avec César un caractère systématique, c'est parce que les Gaulois sont à ses yeux des barbares : nous verrons dans la prochaine partie que Cicéron va théoriser l'idée que

¹⁰⁴² Harris, *Op. Cit.*, p. 167.

¹⁰⁴³ Rich (J. W.). *Declaring War in the Roman Republic in the Period of Transmarine Expansion*, Bruxelles, Latomus, 1976, 145 pages.

les barbares ne sont pas justiciables des règles du droit de la guerre, valables pour les seuls peuples « civilisés ».

IV. 3. 1. Attaquer par surprise

La guerre des Gaules commence par une attaque par surprise fièrement, tranquillement, revendiquée par César, contre les Helvètes vis-à-vis desquels il n'a entrepris aucune démarche d'*indictio belli* : il les surprend en désordre, les attaque à l'improviste et en tue un grand nombre¹⁰⁴⁴. Le Livre VIII, le dernier, s'ouvre, de la même manière, par une attaque de type « *blitzkrieg* » contre les Bituriges, soupçonnés de projets belliqueux si hypothétiques qu'ils sont surpris aux champs et n'ont pas préparé de défense¹⁰⁴⁵. César reconnaît lui-même les objectifs psychologiques d'une telle méthode, qui a le mérite de « retenir dans le devoir les peuples amis », et de « ramener à la soumission par la terreur ceux qui hésitent encore ».

Ces deux épisodes constituent certes deux extrêmes de réalisme, voire de cynisme, mais le *Bellum Gallicum* recèle maint exemple de batailles menées sans déclaration préalable, ce qui constitue même la règle. Ainsi n'a-t-on parfois même pas le temps de s'habiller, comme face aux Atrébates, quand « l'engagement avait été si rapide, et l'ennemi si impatient de combattre, que l'on n'avait eu le temps ni de revêtir les

¹⁰⁴⁴ César, *Ibid.* I, 12. *Flumen est Arar, quod per fines Haeduorum et Sequanorum in Rhodanum influit, incredibili lenitate, ita ut oculis in utram partem fluat iudicari non possit. Id Heluetii ratibus ac lintribus iunctis transibant. Ubi per exploratores Caesar certior factus est tres iam partes copiarum Heluetios id flumen traduxisse, quartam uero partem citra flumen Ararim reliquam esse, de tertia uigilia cum legionibus tribus e castris profectus ad eam partem peruenit quae nondum flumen transierat. Eos impeditos et inopinantes adgressus magnam partem eorum concidit.*

¹⁰⁴⁵ César, *Ibid.* VIII, 3. *Repentino aduentu Caesaris accidit, quod imparatis disiectisque accidere fuit necesse, ut sine timore ullo rura colentes prius ab equitatu opprimerentur quam confugere in oppida possent. Namque etiam illud uulgare incursionis hostium signum, quod incendiis aedificiorum intellegi consueuit, Caesaris erat interdicto sublatum, ne aut copia pabuli frumentique, si longius progredi uellet, deficeretur, aut hostes incendium terrentur. Multis hominum milibus captis perterriti Bituriges ; qui primum aduentum potuerant effugere Romanorum, in finitimas ciuitates aut priuatis hospitibus confisi aut societate consiliorum confugerant. Frustra : nam Caesar magni itineribus omnibus locis occurrit nec dat ulli ciuitati spatium de aliena potius quam de domestica salute cogitandi; qua celeritate et fideles amicos retinebat et dubitantes terrore ad condiciones pacis adducebat.*

insignes du commandement, ni même de mettre les casques et d'ôter l'enveloppe des boucliers »¹⁰⁴⁶. César s'attache ici à faire porter la responsabilité d'une telle brusquerie sur les Gaulois, le message implicite étant alors le suivant : il n'est pas possible de leur déclarer la guerre dans les règles, car ils sont trop impétueux. Les deux exemples précédents démentent toutefois ce point de vue.

Ailleurs, il justifie son agression par la menace gauloise, mais n'attend pas qu'elle se précise pour se livrer à une attaque préventive, sans préavis : ainsi la simple rumeur que les Nerviens préparent la guerre contre lui pousse César à intervenir à l'improviste, par ce qu'il appelle plaisamment une « affaire vite traitée » (*celeriter confectum negotium*)¹⁰⁴⁷. L'évolution est troublante, par rapport au comportement loyal dont Rome se glorifiait jusqu'alors, au nom de l'idéologie de la *fides*.

IV. 3. 2. La *noua sapientia*

Le débat sur la dégradation de la loyauté romaine ne date pas du temps de César. Tite-Live s'est fait écho d'un débat survenu dès la première moitié du II^e siècle avant J.-C., en 172. rappelons les faits : alors que Rome s'apprête à faire la guerre au roi Persée de Macédoine, ses ambassadeurs courant les cités grecques pour les pousser à l'alliance romaine, Marcius et Atilius, envoyés de la Ville auprès du roi endorment sa méfiance par une promesse de paix. Le souverain s'y laisse prendre, envoie des

¹⁰⁴⁶ César, *Ibid.* II, 21, 5. *Temporis tanta fuit exiguitas hostiumque tam paratus ad dimicandum animus ut non modo ad insignia accommodanda sed etiam ad galeas induendas scutisque tegimenta detrahenda tempus defuerit.*

¹⁰⁴⁷ César, *Ibid.* VI, 2, 3 – 3, 3. *Quibus rebus cognitis Caesar, cum undique bellum parari uideret, Nervios, Aduatucos ac Menapios adiunctis Cisirhenanis omnibus Germanis esse in armis, Senones ad imperatum non uenire et cum Carnutibus finitimisque ciuitatibus consilia communicare, a Treueris Germanos crebris legationibus sollicitari, maturius sibi de bello cogitandum putauit. Itaque nondum hieme confecta proximis quattuor coactis legionibus de improviso in fines Neruiorum contendit et, priusquam illi aut conuenire aut profugere possent, magno pecoris atque hominum numero capto atque ea praeda militibus concessa uastatisque agris in deditionem uenire atque obsides sibi dare coegit. Eo celeriter confecto negotio rursus in hiberna legiones reduxit.*

négociateurs à Rome et néglige tout préparatif de guerre. Il s'agit d'une violation manifeste de la *fides*, ce dont on va débattre au Sénat.

« Une fois arrivés à Rome, Marcius et Atilius rendirent compte au Capitole de leur ambassade : ce dont ils se glorifiaient le plus, c'était d'avoir trompé le roi en lui accordant une trêve et en lui donnant des espoirs de paix. [...] L'affaire avait été menée avec une habileté consommée, une grande partie du Sénat les approuvait ; mais les vieux sénateurs, qui gardaient le souvenir des anciennes façons d'agir, disaient qu'ils ne reconnaissaient pas dans cette ambassade des procédés dignes des Romains : « Ce n'était pas avec des embuscades ou des combats nocturnes, ni par une fuite simultanée ou des retours inopinés sur un ennemi qui ne s'y attendait pas, ni en telle manière qu'ils dussent se glorifier de leur ruse plutôt que de leur vrai courage, que leurs ancêtres avaient fait la guerre ; la guerre, ils avaient l'habitude de la déclarer avant de la faire, parfois même d'annoncer la bataille et de délimiter l'endroit où ils combattraient. Cette bonne foi leur avait fait révéler au roi Pyrrhus le complot tramé contre lui par son médecin ; elle avait fait remettre enchaîné aux Falisques l'homme qui avait livré leurs enfants. Tels sont les procédés des Romains, procédés qui ne révèlent pas des fourberies puniques ou de l'habileté des Grecs, aux yeux desquels il y a plus de gloire à tromper l'ennemi qu'à le vaincre par la force. Parfois, sur le moment, la ruse est plus profitable que le courage, mais on ne triomphe vraiment et définitivement de la volonté de quelqu'un que lorsqu'il est forcé d'avouer que ce n'est ni grâce à des stratagèmes, ni grâce au hasard, mais après une bataille rangée et une guerre juste et légitime qu'il a été vaincu ». Telle était l'opinion des sénateurs les plus âgés auxquels déplaisait cette forme nouvelle et trop habile de sagesse ; l'emporta cependant cette

partie du Sénat pour qui l'utile comptait plus que l'honnête, de sorte qu'on approuva cette première ambassade de Marcius »¹⁰⁴⁸.

Deux conceptions s'opposent donc au sein de l'Assemblée : d'une part celle des « vieux Romains », pour qui Rome a construit son Empire sur le respect de la *fides* – bonne foi et respect de la parole donnée – d'autre part les tenants de la *noua sapientia* – nouvelle sagesse – pour lesquels la fin justifie les moyens, y compris la ruse (*mens*). Et ce sont les seconds qui finissent par l'emporter.

IV. 3. 2. 1. Le déclin de la *fides*

On a eu l'occasion d'évoquer à de nombreuses reprises cette *fides*, valeur essentielle de la mentalité romaine, étroitement associée au *foedus*, dont l'étymologie lui est commune, et à la *deditio* - *se dedere* est le synonyme de *in fidem venire*. La *fides*, avons nous noté, est, à l'époque archaïque, fortement empreinte de magie : le verbe qui lui est associé, *credere*, signifie profondément « poser le **kred* », la « puissance mystique » que confère une confiance aveugle dans l'efficacité de ce qu'on fait, c'est-à-dire au premier chef dans l'efficacité du rite¹⁰⁴⁹. Les Romains, « peuple de la *fides* », se pensaient invincibles parce que, plus que tout autre peuple, fanatiquement persuadés

¹⁰⁴⁸ Tite-Live, XLII, 47, 9. *Marcius et Atilius Romam cum uenissent, legationem in Capitolio ita renuntiarunt, ut nulla re magis gloriarentur quam decepto per inducias et spem pacis rege [...] Haec ut summa ratione acta magna pars senatus adprobabat ; ueteres et moris antiqui memores negabant se in ea legatione Romanas agnoscere artes. non per insidias et nocturna proelia, nec simulatam fugam inprouisosque ad incautum hostem reditus, nec ut astu magis quam uera uirtute gloriarentur, bella maiores gessisse : indicere prius quam gerere solitos bella, denuntiare etiam interdum {pugnam et locum} finire, in quo dimicaturi essent. eadem fide indicatum Pyrrho regi medicum uitae eius insidiantem; eadem Faliscis uinctum traditum proditorem liberorum ; religionis haec Romanae esse, non uersutiarum Punicarum neque calliditatis Graecae, apud {quos} fallere hostem quam ui superare gloriosius fuerit. interdum in praesens tempus plus profici dolo quam uirtute; sed eius demum animum in perpetuum uinci, cui confessio expressa sit se neque arte neque casu, sed collatis cominus uiribus iusto ac pio esse bello superatum. haec seniores, quibus noua ac nimis {callida minus} placebat sapientia ; uicit tamen ea pars senatus, cui potior utilis quam honesti cura erat, ut conprobaretur prior legatio Marci,*

¹⁰⁴⁹ Magdelain, *Essai sur les origines...*, *Op. Cit.*, p. 128 : « Le sanskrit *craddha* désigne la confiance dans le rite. (Cette confiance) et l'exactitude rituelle dans la religion védique ne font qu'un. Le parallélisme entre *craddha* et *fides* est complet. Or étymologiquement *credo* doit être rapproché de *craddha* et *fides* sert de substantif à *credo* ».

que les dieux – et tout d’abord Jupiter – étaient mécaniquement enchaînés par leur foi en la force du rite parfaitement accompli, de la formule impeccablement récitée. Pourtant, on l’a vu, la *fides* a changé de contenu, passant de la confiance aveugle et quasi-magique dans l’efficacité du rite, sous le regard sévère de Jupiter, puis de son avatar *Dius Fidius*, à une conscience, un for intérieur dépourvu de réelle sanction, avec la déesse Fides à laquelle certains ont pu trouver un « manque de personnalité, de consistance »¹⁰⁵⁰. La crainte du châtement divin disparaît totalement avec la pensée épicurienne qui imagine les dieux inactifs, rendant le serment impossible¹⁰⁵¹.

La « fragilisation de la *fides* »¹⁰⁵² romaine se manifeste à partir de la deuxième Guerre punique¹⁰⁵³, victime de *l’avaritia* et de la *superbia* de plus en plus grandes des généraux romains. « Dès lors Tite-Live va nous montrer un Sénat toujours plus assiégé par des délégations étrangères venues apporter des doléances généralement bien reçues de l’assemblée »¹⁰⁵⁴, avant que « la *fides* à l’égard des nations cesse également d’être le souci majeur des sénateurs » eux-mêmes, désormais résolus à un « impérialisme sauvage ».

IV. 3. 2. 2. Le triomphe de la ruse

Décidée par les décemvirs dans un train de mesures juste antérieur à celui qui envoya Fabius Pictor à Delphes¹⁰⁵⁵ – donc en 217, après Trasimène et avant Cannes - ,

¹⁰⁵⁰ Freyburger, *Op. Cit.*, *Fides...*, p. 286.

¹⁰⁵¹ Cic. *Ad Fam.* 7, 12.

¹⁰⁵² Minéo, *Op. Cit.*, p. 328-330.

¹⁰⁵³ Le virage semble pris en 204, avec le sort d’une cruauté inouïe fait à Locres (T. L. XXIX, 8, 3).

¹⁰⁵⁴ Minéo, *Ibid.* p. 330.

¹⁰⁵⁵ T. L. XXII, 57, 3 sq. « Venant après de si graves défaites, des prodiges troublèrent les consciences : en particulier deux vestales, cette année-là, furent convaincues d’inconduite : l’une fut enterrée vivante à la porte Colline, selon la règle ; l’autre s’était donné la mort. Le scribe pontifical Lucius Cantilius, qui avait séduit Floronia, fut frappé de verges par le grand pontife sur la place des Comices jusqu’à ce qu’il expirât sous les coups. Cette faute, au milieu de tant de malheurs, passa pour un prodige, comme il arrive souvent. On invita les décemvirs à consulter les Livres ; Quintus Fabius Pictor fut envoyé à Delphes pour demander à l’oracle quelles prières et quelles offrandes apaiseraient les dieux et quel serait le terme de si grands désastres. En attendant son retour, on fit quelques sacrifices exceptionnels après consultation des Livres sibyllins : au marché aux bestiaux,

la dédicace d'un temple à *Mens* constitue elle-aussi une forme de révolution. On a souvent voulu voir dans cette déesse la personnification de la Raison, ou bien encore d'un « don de discernement, qui doit appartenir à l'*imperator* »¹⁰⁵⁶, mais c'est bien plutôt à la Ruse qu'il faut songer (*mens* a donné le français « mentir »), autre hommage à la Grèce. Car à travers la fameuse *fides Punica* dont Rome fait alors les frais, se profile la *metis* grecque : Hannibal n'a-t-il pas eu des maîtres grecs ? Plutarque souligne qu'à Sparte, si la victoire par les armes est particulièrement appréciée, celle qui s'obtient sans coup férir, par la seule force de l'intelligence, l'est encore plus¹⁰⁵⁷. Une telle conception est bien sûr aux antipodes de la mentalité traditionnelle romaine, elle implique « una trasformazione profonda della mentalità romana »¹⁰⁵⁸ et, si le traditionaliste Fabius Maximus s'attache à sauver les apparences d'un retour aux « norme etiche ancestrale », il y déroge en fait très profondément pour pouvoir « rendere la pariglia ad Annibale impiegando i suoi stessi metodi, quali che siano le riserve di ordine morale o religioso che a questa condotta si oppongono »¹⁰⁵⁹. Il prouvera très vite sa volonté de mettre en pratique ces résolutions nouvelles en prenant Tarente par la ruse, ce dont il tirera honte et reproches :

un Gaulois et une Gauloise, un Grec et une Grecque furent enterrés vivants, murés dans une enceinte de pierre qui avait déjà servi auparavant à des sacrifices humains, si contraires à la religion romaine. Ces mesures, croyait-on, avaient apaisé les dieux ». *Territi etiam super tantas clades cum ceteris prodigiis, tum quod duae Vestales eo anno, Opimia atque Floronia, stupri compertae et altera sub terra, uti mos est, ad portam Collinam necata fuerat, altera sibimet ipsa mortem consciuerat; L- Cantilius scriba pontificius, quos nunc minores pontifices appellant, qui cum Floronia stuprum fecerat, a pontifice maximo eo usque uirgis in comitio caesus erat ut inter uerbera exspiraret. hoc nefas cum inter tot, ut fit, clades in prodigium uersum esset, decemuiri libros adire iussi sunt et Q- Fabius Pictor Delphos ad oraculum missus est sciscitatum quibus precibus supplicisque deos possent placare et quanam futura finis tantis cladibus foret. Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro bouario sub terram uiui demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, mini me Romano sacro, imbutum. Placatis satis, ut rebantur, deis.*

¹⁰⁵⁶ Grimal, *Op. Cit.*, *Le siècle des Scipions...*, p. 122.

¹⁰⁵⁷ Plut. *Marc.* XXII.

¹⁰⁵⁸ Brizzi (Giovanni). Il culto di *Mens* e la seconda guerra punica. In l'Afrique, la Gaule et la Religion à l'époque romaine. *Latomus, REL*, 1994, p. 521.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*

« Afin de cacher qu'il avait pris la ville par trahison, il fit d'abord tuer tous les Bruttians, mais il ne put accréditer l'opinion qu'il voulait donner de lui et il encourut en outre les reproches de mauvaise foi et de cruauté »¹⁰⁶⁰.

Car la ruse est généralement accompagnée de la cruauté. Désormais, la *fides* chère à l'éthique traditionnelle romaine ne sera plus qu'une « façade », « oubliée », « dépassée par les faits »¹⁰⁶¹. Cette attitude sera appelée à se généraliser au cours du II^e siècle, nous aurons l'occasion de le vérifier. La *fides punica* tant décriée par les Romains, qui était en fait une *fides graeca*, s'acclimaterait-elle sur les bords du Tibre en une *mens romana* que Caton dénoncera sous le nom de *noua sapientia*¹⁰⁶² ? L'expansion en Orient paraît au Censeur périlleuse, plus que toute autre. Il redoute en effet au premier chef « le contact de Rome avec l'hellénisme corrompteur »¹⁰⁶³ et en combat avec vigueur les manifestations : la personnalisation du pouvoir, tout d'abord, lui dont les *Origines* ne citent pas les noms des magistrats mais les désignent par leur fonction, manifestant ainsi que « la seule réalité n'est pas celle des individus mais celle des groupes »¹⁰⁶⁴. La mollesse des mœurs, ensuite : lors de sa censure de 204, il reproche à Scipion « d'adopter avec trop de complaisance les mœurs du pays (la Sicile hellénisée) et de passer trop de temps dans les gymnases, les théâtres et les bains »¹⁰⁶⁵, et il est passé à l'Histoire par ses croisades contre le luxe excessif de certains de ses contemporains¹⁰⁶⁶. Caton s'en prend de même à la *noua sapientia* dont nous avons montré ce qu'elle devait à la *metis* grecque : ainsi son *Oratio contra Galbam pro direptis Lusitanis*, insérée dans le Livre VII des *Origines*, dénonce-t-elle avec véhémence le préteur Ser. Sulpicius Galba pour avoir entraîné dans un guet-apens des Lusitaniens

¹⁰⁶⁰ Plut. *Fab. Max.* XXII, 5.

¹⁰⁶¹ Brizzi (Giovanni). La deuxième guerre punique, in Hinard (François) dir., *Histoire romaine. Tome I, des origines à Auguste*, Paris, Fayard, 2000, 2000, p. 430.

¹⁰⁶² T. L. XLII, 47, 9.

¹⁰⁶³ Jal 1979, Note sous T. L. XLV, 25, 2.

¹⁰⁶⁴ Cic. *Rep.* 2, 2 : « (pour Caton), notre Etat n'a pas été constitué par l'intelligence d'un seul homme, mais par celle d'un grand nombre ». Grimal, *Le siècle des Scipions...*, *Op. Cit.*, p. 206.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.* p. 202. Plut. *Cat. Mai.* III, 5-6.

¹⁰⁶⁶ Plut. *Cat. Mai.* XVIII, 2-5.

désarmés, au mépris de la *fides*¹⁰⁶⁷, première, pourtant, des vertus romaines. Car c'est au nom de cette *fides*, qui lui interdit notamment d'abuser du vaincu, que Rome a conquis le droit de commander en Italie : la déraison qui semble s'emparer de certains au contact de l'Orient hellénistique met donc en péril le maintien même de la prépondérance romaine sur la péninsule¹⁰⁶⁸.

La *Guerre des Gaules* témoigne donc sans fard du déclin de la *fides* romaine à la fin de la République, à partir de la deuxième Guerre Punique, et de la montée en puissance concomitante de la ruse. Une « guerre juste » n'est plus une guerre loyalement déclarée et menée, pour de justes motifs, mais une guerre conforme à la *maiestas populi Romani*. La « juste cause » s'étend à toute attitude à même de remettre en question cette *maiestas* : amour de la liberté, prétention d'égaliser Rome, arrogance... L'infériorité morale des barbares, dépourvus de *fides*, rend en outre toutes les guerres menées contre eux guerres *a priori* légitimes. Ces guerres sont évidemment, parce que justes, sanctionnées par une victoire que tous les moyens sont désormais bons pour obtenir.

CONCLUSION SUR LE DESENCHANTEMENT DE LA GUERRE JUSTE

Le récit de la guerre des Gaules par César donne donc un très instructif aperçu de l'évolution connue par la notion de *bellum iustum* à l'extrême fin de la République. Il est marqué par une totale disparition des considérations religieuses qui constituaient pourtant l'ossature de la conception traditionnelle du *bellum iustum*. Si chaque bataille est gagnée, c'est toujours grâce au génie et à la fortune de César, ainsi qu'à la valeur de ses troupes, sans aucune intervention naturelle.

¹⁰⁶⁷ Fragm. 106-109 P².

¹⁰⁶⁸ Grimal, *Le siècle des Scipions...*, *Op. Cit.*, p. 206-207.

Pourtant le résultat est bien là, comme si la guerre était juste. L'auteur du *de Bello Gallico* tente régulièrement de replacer ses batailles dans un cadre conceptuel convenu, qu'il connaît bien, et qu'il sait que ses lecteurs connaissent : celui des antiques critères de la guerre juste (l'ennemi a attaqué le premier, il a agressé un allié de Rome, il s'en est pris à un ambassadeur,...). Mais si le cadre paraît rester le même, le contenu en largement bouleversé, avec un pragmatisme, un réalisme, qui confinent au cynisme. Toute velléité de liberté, tout sentiment de fierté de la part d'un autre peuple est considéré comme une insupportable agression justifiant une riposte. César s'allie avec tout peuple menacé, de telle sorte qu'il est sans cesse porté à défendre un « allié ». On juge normal de venger des agressions vieilles de plusieurs décennies, ou non encore survenues. La Gaule, dans son entier, est supposée déjà soumise à Rome, et toute velléité d'indépendance présentée comme une insupportable tentative de révolte.

Il y a là de la ruse (*mens*), et force est de constater que César s'inscrit dans la droite ligne d'une évolution entamée dès les années 170 avant J.-C., avec l'irruption dans la politique internationale de Rome d'une *noua sapientia*, marquée par le déclin de la bonne foi et le triomphe de la mauvaise, bien que condamnée par la partie la plus conservatrice du Sénat. Il ne faudrait cependant pas voir cette évolution qu'à travers le prisme éthique et moralisateur cher à notre époque. Elle est aussi le reflet de tendances lourdes qui vont considérablement modifier la conception des Romains quant à leurs rapports avec leurs chefs et avec les autres peuples.

La personnalisation du pouvoir, tout d'abord, qui s'incarne dans la substitution de la fortune personnelle du chef à celle de Rome, a pour sa part commencé avec Scipion l'Africain dès 209 avant J.-C., en pleine guerre d'Hannibal. Elle laisse une latitude de plus en plus importante au général, par rapport aux directives du Sénat et au *iussum populi* – ce dernier disparaissant quasiment dans les sources dès le début du II^e siècle

avant J.-C.¹⁰⁶⁹. Un général qui se passe de l'ordre donné par les Comices peut fort bien se trouver victorieux (cf. Vulso) : sa guerre est donc juste, n'en déplaise à certains sénateurs nostalgiques du *mos maiorum*. Il en ressort une conséquence essentielle pour notre propos : tout *bellum* est potentiellement *iustum*, au moins du point de vue des formes de décision et de déclaration de guerre.

Mais le *bellum* mené par Rome est aussi toujours *iustum* sur le fond, ainsi le veut l'émergence de la notion de *maiestas populi Romani*. Celle-ci, qui se précise dans le courant du II^e siècle avant J.-C., place Rome au faîte de la « société internationale », qu'elle a vocation à unifier sous son commandement, comme le *patronus* est le supérieur naturel de ses *clientes*. On assiste même à une véritable divinisation de l'*Vrbs*, dont les guerres deviennent dès lors toujours justes, *de facto*, mais aussi *de iure*, puisqu'elles sont toujours victorieuses.

Le récit césarien de la guerre des Gaules est certes celui d'un chef de guerre pragmatique, pas d'un théoricien ou d'un philosophe. Il n'en traduit pas moins un siècle et demi de débats, de contestations – nous avons vu par exemple que Caton l'Ancien s'opposa à ce que Rhodes fût considérée comme agresseur de Rome par le simple fait qu'elle en avait eu l'intention, ou que Caton d'Utique voulut faire *deditio* de César aux Gaulois pour leur avoir mené un *bellum iniustum*. L'irruption, à partir de la fin du II^e siècle avant J.-C., de la philosophie grecque dans le débat va lui donner des fondements théoriques nouveaux.

¹⁰⁶⁹ Rich, *Op. Cit.*, p. 13-17. Yakobson, *Public opinion...*, *Op. Cit.*, p. 45.

V. L'APPORT DE LA PHILOSOPHIE

« La République romaine, alors même qu'elle est emportée par les conflits extérieurs et les guerres civiles, avant de s'effondrer dans le régime impérial, connaît une *révolution intellectuelle* sous l'emblème de la Raison »¹⁰⁷⁰. Il s'agit, sous l'influence notamment de la philosophie grecque¹⁰⁷¹, de « définir une norme susceptible de fonder la certitude et la vérité en opposition avec le modèle de l'autorité traditionnel »¹⁰⁷². Cette démarche touche, bien sûr, au domaine du droit, avec l'apparition de la notion de Droit naturel, « la droite Raison, pensée du législateur universel inscrite dans la nature de l'homme, transcendante et paradigmatique, [...] bien différente de l'attitude traditionnelle qui consiste à se référer à l'expérience ancestrale, aux *mores* »¹⁰⁷³. Au I^{er} siècle avant J.-C., l'adaptation au droit romain des outils de la philosophie grecque fait naître un nouveau mode de penser le droit, plus rigoureux, impersonnel, formalisé et abstrait¹⁰⁷⁴. Cicéron est le porte-parole le plus connu de cette révolution juridique, à laquelle il a consacré plusieurs traités¹⁰⁷⁵ :

« Ce n'est pas à partir de l'Edit du préteur [...] ni, comme les anciens, des XII Tables que l'on doit aller puiser la connaissance du droit, mais au coeur de la philosophie [...]. Car nous avons à expliquer la nature du droit et il faut aller la découvrir dans la nature de l'homme ». ¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷⁰ Moatti, *La raison...*, *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁰⁷¹ Les Grecs ne connaissaient pas, en tout cas au même degré que les Romains, l'idée que la guerre « juste » est toujours victorieuse. L'œuvre de Dion Cassius, par exemple, est marquée par une vision différente, selon laquelle la justice et la victoire ne vont pas toujours de pair, la guerre étant moins le moyen pour celui qui subit une injustice d'en obtenir réparation que celui, pour le plus fort, d'imposer sa conception de la justice au plus faible. Cf. Urso (Gianpaolo). *Guerra e giustizia nei frammenti « arcaici » di Cassio Dione*. In *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Milan, Vita e pensiero, 2002, p. 29-41.

¹⁰⁷² Moatti, *La raison...*, *Op. Cit.*, p. 14.

¹⁰⁷³ *Ibid.* p. 163.

¹⁰⁷⁴ Schiavone, *Op. Cit.*, p. 163.

¹⁰⁷⁵ Moatti (Claudia). *Tradition et raison...*, *Op. Cit.*, p. 395 sq.

¹⁰⁷⁶ Cic. *Leg.* I, 17 : *Non ergo a praetoris edicto, [...] neque a duodecim tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas ? [...] Natura enim iuris explicanda nobis est, eaque ab hominis repetenda natura,*

Il n'y a aucune raison pour que la notion de guerre juste n'ait pas été touchée par cette révolution. La conception traditionnelle du *bellum iustum* était, on l'a bien vu, toute empreinte de coutume, de *mora maiorum* sédimentés avec le temps. La réflexion de Cicéron va, sans rien rejeter du passé, totalement la renouveler¹⁰⁷⁷. Trois traités philosophiques abordent cette question : le *De republica*, tout d'abord, le *De legibus* ensuite, le *De officiis* enfin. Nous ne partageons pas l'opinion selon laquelle ces trois textes seraient « évidemment contradictoires »¹⁰⁷⁸. Nous étudierons successivement l'apport de ces trois traités au concept de guerre juste. Puis nous nous proposons de voir si d'autres écrits de Cicéron viennent le corroborer, le nuancer ou l'infirmier. Enfin, nous considérerons les rapports du droit naturel avec l'évolution d'un nouveau droit, censé désormais englober la notion de *bellum iustum* : le *ius gentium*.

V. 1. LE *DE REPUBLICA*

Les premières mentions explicites de la notion de guerre juste dans Cicéron se trouvent dans le *De Republica*, dialogue édité en 54 avant J.-C., mais probablement écrit entre 57 et 56. Il s'agit d'un traité de philosophie politique. A travers un débat fictif, qu'il situe vers 129 avant J.-C., l'auteur réfléchit sur le meilleur régime politique. Il comprend six livres – dont une grande partie du texte est perdue – et la notion de *bellum iustum* est abordée dans deux d'entre eux. Dans le livre II, tout d'abord, après avoir mené une réflexion sur la meilleure forme de gouvernement possible (dans le livre I), et soutenu qu'il s'agit d'un régime mixte, cumulant les avantages de la démocratie, de la monarchie et de l'aristocratie, Cicéron démontre comment l'histoire de Rome lui a permis d'approcher de ce système idéal. Il place cette démonstration dans la bouche de Scipion Emilien, le vainqueur de Carthage au cours de la troisième guerre punique, qui mentionne la conception romaine du *bellum*

¹⁰⁷⁷ Michel (Alain). Les lois de la guerre et les problèmes de l'impérialisme romain dans la philosophie de Cicéron. In Brisson, *Op. Cit.*, p. 172 : « Il existe donc une idéologie de la guerre chez Cicéron ».

¹⁰⁷⁸ Bierzanek (Bronislaw). Sur les origines du droit de la guerre et de la paix, *RHDFE* 1960, p. 86.

iustum comme l'un des arguments en faveur de la supériorité des institutions de l'*Vrbs*. Dans le livre III, l'orateur s'interroge sur les fondements de la justice et du droit, et présente pour cela les points de vue de deux grandes écoles grecques de philosophie. Au grand juriste L. Furius Philus (« l'ami » des choses grecques), il donne mission d'exposer le point de vue de l'académicien Carnéade¹⁰⁷⁹, tandis que celui-ci est réfuté par Lélius et Scipion, qui se réfèrent pour leur part à la théorie du droit naturel, tirant leurs arguments d'Aristote et des Stoïciens. La notion de guerre juste est encore une fois invoquée dans ce débat.

V. 1. 1. Le fragment du Livre II

« (Tullius Hostilius) fixa la forme juridique des déclarations de guerre, et cette institution nouvelle, très juste en elle-même, il la sanctionna par le rite des fétiaux ; ainsi on considérait comme contraire à la justice et à la religion toute guerre qui n'avait pas été proclamée et déclarée. »¹⁰⁸⁰

Ce fragment n'apporte rien de nouveau à ce que nous savons déjà : il reprend, et confirme, la conception traditionnelle telle que la présenteront, un peu plus tard, Tite-Live et Denys d'Halicarnasse, qui n'avaient pas encore écrit leur œuvre, mais s'inspireront sans doute des mêmes sources où Cicéron a puisé. Il est intéressant de constater, à nouveau, combien Rome a toujours besoin de fonder le neuf, que nous allons présenter, sur l'ancien, dans une logique de continuité et non de rupture. L'ancienne conception n'est pas abolie, elle reste même primordiale, elle sert de fondement à la nouvelle.

¹⁰⁷⁹ Cic. *Rep.* 3, 5, 8. Nous présenterons plus loin ce philosophe.

¹⁰⁸⁰ Cic. *Rep.* 2, 31 : (*Tullius Hostilius*) *constituit ius quo bella indicerentur, quod per se iustissime inventum sanxit religione, ut omne bellum quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque impium iudicaretur.* Trad. A. Yon, CUF, 1989.

On peut toutefois noter que ce fragment s'inscrit dans un Livre dont l'objet est de montrer que les institutions de Rome sont les meilleures. La conception romaine de la guerre juste s'inscrit donc dans cet ensemble donné en exemple à tous les peuples, à tel point que les Romains leur ont donné, dès qu'ils ont pu, les mêmes institutions qu'eux¹⁰⁸¹. C'est Rome qui définit en la matière les critères de la justice, le juste et l'injuste. On en reste encore à la forme (« justesse » plutôt que « justice »), mais on ne va pas tarder à glisser vers le fond, dans le Livre suivant.

Il n'est en outre pas absurde que Cicéron ait tenu à présenter au préalable la conception traditionnelle du *bellum iustum* : « alors que la situation à Rome ne cesse d'empirer, Cicéron exprime (ainsi) sa confiance dans le *mos maiorum*, perception intuitive de la réalité des choses, et dans la rationalité philosophique qui va permettre d'étayer la tradition en lui donnant un langage nouveau et une vocation universelle »¹⁰⁸². Et c'est d'ailleurs précisément là la démarche de tous ceux qui, comme lui, tentent de refonder Rome dans ses traditions pour surmonter la crise tardo-républicaine : « Contre la crise, l'impuissance de la mémoire, un mouvement historiciste attaché à redéfinir les *mores* se développe chez les grammairiens, les juristes, les philosophes et les historiens ».¹⁰⁸³

V. 1. 2. Les fragments du Livre III

Les fragments dont nous disposons à propos du *bellum iustum* s'inscrivent pour la plupart dans le Livre III du traité, qui nous est parvenu de manière très fragmentaire, essentiellement par des citations d'auteurs postérieurs, souvent chrétiens (Lactance, Isidore de Séville, Augustin), mais pas uniquement (Nonius). Il traite principalement

¹⁰⁸¹ Ferrary (Jean-Louis). *Le Idee politiche nell'epoca repubblicana*. In Luigi Firpo (dir.) : *Storia delle idee politiche, economica e sociali, T. I : L'antichità classica*, Turin, 1982, p. 780.

¹⁰⁸² Lévy (Carlos). *Le De officiis* dans l'oeuvre philosophique de Cicéron. *Vita Latina*, 116, 1989, p. 10-16.

¹⁰⁸³ Moatti, *Tradition et raison...*, *Op. Cit.*, p. 391.

des fondements de la justice et du droit. Furius y soutient le point de vue selon lequel il n'y aurait pas de gouvernement sage sans injustice¹⁰⁸⁴. Le suprême talent politique est même, selon lui, de savoir commettre l'injustice tout en évitant de la subir¹⁰⁸⁵. Lélius lui oppose les exigences de la loi naturelle, immuable et éternelle, car voulue par un Dieu commun à tous les hommes.

V. 1. 2. 1. Furius oppose la sagesse et la justice

Nous considérerons successivement les arguments de Furius et ses sources d'inspiration.

Les arguments de Furius

« Souvenez-vous-en toujours. La sagesse nous enjoint d'accroître nos ressources, d'augmenter nos richesses, d'accroître notre territoire (comment, en effet, pourrait-on expliquer autrement l'éloge gravé sur les monuments des grands généraux : « Il a fait reculer les frontières de l'Empire » ? Il faut bien qu'il y ait ajouté quelque chose venant d'autrui) ; elle nous ordonne d'étendre notre pouvoir sur le plus grand nombre d'hommes possible, de jouir des plaisirs, d'être florissant, de régner, de dominer ; au contraire, la justice nous recommande d'épargner chacun, de veiller sur l'humanité, d'accorder à chacun son dû et de ne porter la main ni sur les richesses des temples, ni sur celle des Etats, ni sur celles d'autrui. A quel résultat parvient-on, si l'on obéit à la sagesse ? Aux richesses, au pouvoir politique, aux moyens d'action, aux magistratures, aux commandements et aux règnes, qu'il s'agisse des simples

¹⁰⁸⁴ Cic. *Rep.* 3, 4, 7 ; 9, 14.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.* 3, 12, 20.

particuliers ou des peuples. [...] Pour ne rien dire des autres peuples, le nôtre, ce peuple qui nous entoure [...], lui qui tient sous sa domination le monde entier, est-ce en obéissant à la justice ou à la sagesse qu'après avoir été le plus petit de tous les peuples, il est devenu le plus grand ? ».¹⁰⁸⁶

Et plus loin Cicéron ajoute :

« Il n'existe pas de cité assez dépourvue de raison pour ne pas préférer commander grâce à l'injustice, plutôt que d'être asservie, pour avoir respecté la justice ».¹⁰⁸⁷

C'est de cette manière que Furius, à propos de l'affaire de Numance¹⁰⁸⁸, loue la sagesse politique et l'esprit avisé de Q. Pompée, qui n'a pas respecté son engagement¹⁰⁸⁹. Pour lui, donc, l'important pour un dirigeant politique est d'être sage, ce qui peut l'entraîner à être injuste, lorsque sagesse et justice sont incompatibles. Même si la notion de *bellum iustum* n'est pas explicitement évoquée, on peut déduire de ce qui précède qu'une guerre n'a pas besoin d'être juste, si la sagesse commande de la mener dans l'intérêt de celui qui la mène. Elle peut aussi bien être agressive. Notons que ce point de vue ne nie pas qu'il y ait des guerres justes et d'autres injustes, il prétend simplement que cela n'a pas d'intérêt pratique,

¹⁰⁸⁶ *Ibid.* III, 14, 22. (PHIL) 'omni mementote. sapientia iubet augere opes, amplificare divitias, proferre fines—unde enim esset illa laus in summorum imperatorum incisa monumentis 'finis imperii propagavit', nisi aliquid de alieno accessisset?—imperare quam plurimis, frui voluptatibus, pollere regnare dominari; iustitia autem praecipit parcere omnibus, consulere generi hominum, suum cuique reddere, sacra publica aliena non tangere. quid igitur efficitur si sapientiae pareas? divitiae, potestates, opes, honores, imperia, regna vel privatis vel populis. [...] et <ut> iam omittam alios: noster hic populus, [...], cuius imperio iam orbis terrae tenetur, iustitia an sapientia est e minimo omnium <maximus factus?>

¹⁰⁸⁷ *Ibid.* III, 19, 29: *Nulla est tam stulta civitas, quae non iniuste imperare malit quam servire iuste.*

¹⁰⁸⁸ Rappelons les faits. Q. Pompéius avait, à l'issue d'une guerre contre les Numantins défavorable à Rome, conclu un traité désavantageux pour cette dernière (en 141). Il nia devant le Sénat avoir accepté ces conditions, et le traité fut annulé. C. Hostilius Mancinus, plusieurs fois battu par les Numantins, capitula en 137 et conclut, de sa propre initiative un traité qui ne fut pas reconnu par le Sénat, et ne constitua dès lors, d'un point de vue juridique, qu'une simple *sponsio*, n'engageant que Mancinus (comme le montre André Magdelain dans son *Essai sur les origines de la sponsio*, *Op. Cit.*). Furius, consul en 136, proposa de faire la *deditio* des deux hommes aux Numantins, qui ne voulurent pas accepter celle de Mancinus, tandis que le peuple empêcha celle de Pompeius.

¹⁰⁸⁹ *Cic. Rep.* 3, 19, 29.

évacuant de ce fait, outre l'aspect moral, la charge religieuse, voire magique, de l'antique notion, qui donnait au *bellum iustum* valeur d'ordalie entraînant mécaniquement la victoire.

Les sources d'inspiration de Furius

Il est aisé de connaître la source du point de vue défendu par Furius, parce que Cicéron la donne lui-même : il s'agit du philosophe grec Carnéade, quatrième chef de la Nouvelle Académie¹⁰⁹⁰. Cette dernière se caractérisait, avec des nuances, par le refus du « dogmatisme » stoïcien, fondé sur l'idée que nous pouvons fonder une opinion sur ce que nous apprennent nos sens. Pour les Académiciens, au contraire, toutes les choses sont inconnaissables, et nous devons suspendre notre jugement à leur égard (principe d' « indiscernabilité »)¹⁰⁹¹. Tel était, notamment, le point de vue de Carnéade :

« A propos du critère, Carnéade s'opposait non seulement aux Stoïciens, mais aussi à tous les philosophes avant lui. Son premier argument, qui vaut en commun contre eux tous, est celui sur la base duquel il établit que rien n'est critère de vérité au sens absolu, ni la raison, ni la sensation, ni l'impression, ni quoi que ce soit qui existe. Car tous, en un mot, nous trompent ».¹⁰⁹²

Carnéade est particulièrement célèbre à Rome pour avoir été l'un des premiers philosophes grecs à se rendre dans la Ville et à s'y exprimer publiquement :

¹⁰⁹⁰ Long (A. A.) et Sedley (D. N.). *Les philosophes hellénistiques, III, Les Académiciens, La renaissance du Pyrrhonisme*, Paris, Garnier-Flammarion, 2001, p. 220-221 ; sur la Moyenne et la Nouvelle Académie : p. 26.

¹⁰⁹¹ Long (A. A.) et Sedley (D. N.). *Ibid.* p. 22.

¹⁰⁹² Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 159 sq.

« Quand Carnéade fut envoyé en ambassade à Rome par les Athéniens, il discourut longuement sur la justice en présence de Galba et de Caton le Censeur, les plus fameux orateurs du temps. Mais le lendemain, il renversa son exposé, par un exposé en sens contraire, et réfuta la justice qu'il avait louée la veille, non certes avec le sérieux d'un philosophe, dont le sentiment doit être ferme et stable, mais à la manière d'un exercice oratoire, qui argumente pour et contre. [...] Carnéade, pour réfuter Aristote et Platon, partisans de la justice, recueillit dans son premier exposé tout ce qu'ils avaient dit en faveur de la justice, pour pouvoir le contredire comme il le fit. [...] Non parce qu'il était d'avis qu'il fallait blâmer la justice, mais pour montrer que ses défenseurs n'avaient rien de certain ni de ferme à exposer sur la justice ».¹⁰⁹³

Ce principe, Carnéade a justement eu l'occasion de l'exposer aux Romains à propos de la justice de leurs guerres, lors d'une ambassade de trois philosophes qu'Athènes avait envoyée à Rome en 155 avant J.-C. :

« Car d'où vient la diversité si prodigieuse des lois qui se rencontrent par tout le monde, si ce n'est de ce que chaque nation a établi celles qu'elle a jugé être les plus avantageuses à ses intérêts. Or on sait combien l'intérêt est contraire à la justice, et on ne le reconnaît que trop par la pratique des Romains qui, en déclarant la guerre à leurs voisins par leurs fétiaux, et en leur faisant les dernières violences avec quelque formalité de justice, ont enlevé leurs biens et usurpé l'empire de l'univers. »¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹³ Lact., *Inst. div.*, V, 14, 3-5. Is, cum legatus ab Atheniensibus Romam missus esset, disputavit de iustitia copiose, audiente Galba, et Catone censorio, maximis tunc oratoribus. Sed idem disputationem suam postridie contraria disputatione subvertit ; et iustitiam, quam pridie laudauerat, sustulit, non quidem philosophi grauitate, cuius firma et stabilis debet esse sententia, sed quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disserendi. [...] Carneades autem, ut Aristotelem refelleret ac Platonem iustitiae patronos, prima illa disputatione collegit ea omnia, quae pro iustitia dicebantur, ut posset illa, sicut fecit, euertere. [...] Erat enim facillimum iustitiam radices non habentem labefactare.

¹⁰⁹⁴ Lact., *Inst. div.*, VI, 9, 2-4 : Cur enim per omnes populos diuersa et uaria iura sunt condita, nisi quod unaquaeque gens id sibi sanxit, quod putauit rebus suis utile ? Quantum autem a iustitia recedat utilitas, populus ipse Romanus docet, qui per Feciales bella indicendo, et legitime iniurias faciendo, semper aliena cupiendo, atque rapiendo, et possessionem sibi totius orbis comparauit.

« On comprend qu'après cette démonstration, les sénateurs se soient empressés de renvoyer ces ambassadeurs inquiétants dans leur patrie », s'amusa avec humour P. Grimal¹⁰⁹⁵. Notons que le point de vue défendu par Carnéade n'est pas dogmatique : il ne prétend pas penser personnellement que les guerres romaines sont injustes. Pour lui, il n'y a simplement pas de critère absolu, général, de la justice. Leurs guerres, qui semblent justes aux Romains, le sont peut-être à leurs propres yeux, mais elles ne le sont pas forcément aux yeux des autres peuples, dont la perception, les critères, sont différents. Ce raisonnement vient compléter celui que nous avons évoqué à propos de la sagesse : il est d'autant moins nécessaire de prétendre ne mener que des guerres justes, que le caractère « juste » d'une guerre n'est qu'une question de point de vue (on dirait aujourd'hui : « chacun voit midi à sa porte »). Puisqu'il ne sera donc pas possible de se mettre d'accord avec les autres peuples sur ce qui est juste ou injuste, autant ne rechercher que l'intérêt du sien, c'est la sagesse qui le commande. Et Rome n'a de fait jamais rien fait d'autre, malgré l'habillage juridico-religieux du *ius fetiale*. Ce point de vue est vigoureusement combattu par Lélius.

V. 1. 2. 2. Lélius invoque la loi naturelle

Les arguments de Lélius

Lélius répond à Furius en invoquant la loi naturelle :

« Il existe certes une vraie loi, c'est la droite raison ; elle est conforme à la nature, répandue chez tous les hommes ; elle est immuable et éternelle ; ses

¹⁰⁹⁵ Grimal, *Le siècle des Scipions...*, *Op. Cit.*, p. 316.

ordres appellent au devoir ; ses interdictions détournent de la faute [...]. C'est un sacrilège que de la remplacer par une loi contraire ; il est interdit de n'en pas appliquer une seule disposition ; quant à l'abroger entièrement, personne n'en a la possibilité. Ni le Sénat, ni le peuple ne peuvent nous soustraire à l'autorité de cette loi ; il est inutile de chercher un Sextus Aelius pour l'expliquer et l'interpréter ; elle sera la même à Rome et à Athènes ; la même maintenant et plus tard. Bref, cette loi unique, éternelle et immuable s'imposera à toutes les nations et à tous les temps, et un seul Dieu commun à tous sera comme l'éducateur et le chef de tous. C'est lui qui a fait cette loi, qui l'interprète et nous l'a proposée. L'homme qui refusera de lui obéir devra se fuir lui-même et, comme il a méprisé la nature, il subira les châtements les plus cruels, même au cas où il aurait échappé à tout ce que l'on considère comme un supplice ». ¹⁰⁹⁶

Cicéron parle de véritable loi (*uera lex*), « vérité » qui peut s'entendre non seulement au sens de loi parfaitement juste, mais aussi de loi qui doit s'appliquer autant, sinon plus, que toute autre. Elle doit ces caractères au fait qu'elle découle de la nature elle-même (*naturae congruens*), et en tire ses caractères d'universalité et d'immutabilité. Elle implique l'existence d'un Dieu unique (*unus Deus*), maître de tous (*imperator omnium*). Faisant dériver la loi naturelle de la volonté de Dieu, Cicéron considère logiquement que l'enfreindre constitue un sacrilège (*nec fas est*), et l'expression qu'il utilise montre qu'il assimile à la loi naturelle l'antique *fas*, cet ordre divin auquel devait correspondre l'ordre humain (*ius*) pour se fonder dans le roc de la volonté divine (Isidore de Séville fera de même six siècles plus tard). Nous avons vu combien

¹⁰⁹⁶ Cic. *De Rep.* 3, 22, 33, cité par Lactance, *Inst. div.*, VI, 8, 6-9 : Est quidem uera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna ; quae uocet ad officium, iubendo ; uetando, a fraude deterreat (...). Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec uero aut per Senatum, aut per populum solui hac lege possumus. Neque est quaerendus explanator, aut interpres eius alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac : sed et omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit ; unusque erit communis quasi magister, et imperator omnium Deus, ille legis huius inuentor, disceptator, lator ; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia quae putantur effugerit.

celui-ci se trouvait au cœur du *ius fetiale*, et ne sommes pas étonné de le retrouver dans cette nouvelle conception. C'est à la suite de ce fragment qu'on a voulu placer ceux, tirés d'auteurs chrétiens, où Cicéron aborde explicitement la question de la guerre juste :

« Je sais que dans le livre III de Cicéron, si je ne me trompe, on débat sur la république : La cité parfaite ne fait la guerre que pour tenir ses engagements ou pour assurer sa sécurité. »¹⁰⁹⁷

« Il y a en effet quatre genres de guerres : la guerre juste, la guerre injuste, la guerre civile et la guerre plus que civile. La guerre juste est celle qui a été déclarée, pour récupérer des biens, ou pour repousser l'ennemi. La guerre injuste est celle qui n'a pas été entreprise pour une raison légitime, mais dans la fureur. Cicéron dit dans le *De republica* : "Ces guerres injustes sont celles qu'on entreprend sans de bonnes raisons. Car, sauf pour se venger, ou pour repousser une invasion ennemie, on ne peut mener aucune guerre juste". Et le même Tullius ajoute peu après : "Aucune guerre n'est considérée comme juste, si elle n'a pas été annoncée formellement, si elle n'a pas été déclarée, ou si elle n'a pas pour objet une réclamation de biens" »¹⁰⁹⁸.

« Quant à notre peuple, c'est en défendant ses alliés qu'il est maintenant devenu le maître du monde entier ».¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁷ *Ibid.* 3, 26, 37 frg. 1, cité par Aug. *Civ.* 22, 6, 75-76 : Scio in libro Ciceronis tertio, nisi fallor, De re publica disputari nullum bellum suscipi a ciuitate optima, nisi aut pro fide aut pro salute.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.* 3, 26, 37 frg. 2 cité par Isid. *Etym.* 18, 1, 2-3 : *Quattuor autem sunt genera bellorum : id est iustum, iniustum, civile, et plus quam civile. Iustum bellum est quod ex praedicto geritur de rebus repetitis aut propulsandorum hostium causa. Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione initur. De quo in De Republica Cicero dicit (3,35) : 'Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. [3] Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest.' Et hoc idem Tullius parvis interiectis subdidit: 'Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi dictum, nisi de repetitis rebus.'*

¹⁰⁹⁹ *Ibid.* 3, 26, 37 cité par Non. 498, 18 : *Noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est.*

« Dans ces mêmes livres de la République, la cause de la justice contre l'injustice est soutenue avec beaucoup de force et de chaleur. En plaidant la cause opposée, et en voulant démontrer qu'il n'y a d'existence et de prospérité pour les États que par l'injustice, Philus avait proposé, comme le plus solide fondement de sa doctrine, cet argument : "Il est injuste que les hommes soient soumis à leurs semblables et les servent ; et cependant si un État puissant, dont l'empire s'étend au loin, ne commet cette injustice, il lui sera impossible de tenir ses provinces sous sa loi". On lui répond, au nom de la justice, que la domination dont il parle est juste, parce que la sujétion est un bien pour les peuples soumis, parce que l'autorité d'un maître leur est utile lorsqu'elle s'exerce avec équité et n'est pas confiée à des mains impures et tyranniques, parce qu'enfin la soumission doit être salutaire à des nations qui périssaient dans leur triste indépendance. Pour confirmer ce raisonnement, l'auteur a ajouté un exemple bien connu, emprunté pour ainsi dire à la nature, en disant : "Pourquoi donc Dieu commande-t-il à l'homme, l'âme au corps, la raison aux passions et à toutes les parties mauvaises de notre nature ?".¹¹⁰⁰

Lélius soutient donc que la justice se fonde sur une loi naturelle, universelle, intemporelle, commune à tous les hommes parce que donnée par un dieu unique créateur de toute chose. A cette loi non-écrite on peut rattacher quelques principes issus de l'antique *ius fetiale* qui en était, en quelque sorte, la mise en pratique intuitive : la guerre doit être défensive, de soi ou d'un allié (mais à cette défense l'auteur relie la vengeance) ; elle doit être annoncée et déclarée dans les formes, être

¹¹⁰⁰ *Ibid.* 3, 27, 38 et 39 frg. 1, cité par Aug. *Civ.* 19, 21, 34-60 et 61 : *Disputatur certe acerrime atque fortissime in eisdem ipsis de re publica libris aduersus iniustitiam pro iustitia. Et quoniam, cum prius ageretur pro iniustitiae partibus contra iustitiam et diceretur nisi per iniustitiam rem publicam stare gerique non posse, hoc ueluti ualidissimum positum erat, iniustum esse, ut homines hominibus dominantibus seruiant; quam tamen iniustitiam nisi sequatur imperiosa ciuitas, cuius erat magna res publica, non eam posse prouinciis imperare: responsum est a parte iustitiae ideo iustum esse, quod talibus hominibus sit utilis seruitus, et pro utilitate eorum fieri, cum recte fit, id est cum improbis aufertur iniuriarum licentia, et domiti melius se habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt ; subditumque est, ut ista ratio firmaretur, ueluti a natura sumptum nobile exemplum atque dictum est : "Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque uitiosis animi partibus?"*

précédée d'une *rerum repetitio*. Tout cela semble *a priori* interdire qu'un peuple en agresse un autre et le prive de sa liberté.

Pourtant, par la bouche de Lélius, Cicéron ajoute une considération toute nouvelle, qui va considérablement amplifier et transformer le domaine de la guerre juste : il est possible de soutenir que la nature justifie la conquête, dès lors que cette dernière permet au peuple qui la subit d'obtenir des avantages qu'il n'aurait pas obtenus sans elle. La conquête romaine serait donc toujours juste, puisqu'appartenir à l'Empire est un bienfait. On rejoint l'idée, précédemment présentée, de *maiestas populi Romani*.

Ces réflexions s'inscrivent dans une époque et un mouvement de pensée qui tendent à faire de la conquête romaine un phénomène « naturel », lié aux nécessités de la nature. Caton l'Ancien avait ainsi développé, dès la première moitié du II^e siècle avant J.-C., une véritable théorie des « frontières naturelles » de Rome étendues à toute l'Italie : dans ses *Origines*, il présente la Péninsule comme « une entité géographique, sociologique ou politique », communauté ethnique, « défendue par la muraille naturelle des Alpes »¹¹⁰¹. Pour lui, en outre, les peuples soumis – s'ils n'appartiennent pas à cette communauté ethnique – ont une infériorité naturelle qui justifie leur asservissement : les Ligures, les Grecs, les Puniens, etc..., sont décadents et n'ont pas « une conscience nationale suffisamment forte »¹¹⁰². Leur asservissement était mécanique. Mais ce n'est pas seulement l'Italie, c'est le monde que la nature semble, pour de nombreux auteurs tardo-républicains, vouloir donner à Rome. Le destin semble le vouloir, si l'on en croit Virgile¹¹⁰³, Ovide¹¹⁰⁴, Tite-Live¹¹⁰⁵, Horace. Les exigences mêmes de la science géographique ont poussé à cette domination universelle, qui a permis de mieux connaître la Terre – même si le travail a pu être

¹¹⁰¹ Chassignet (Martine). Caton et l'impérialisme romain, *REL* 1987, p. 291.

¹¹⁰² *Ibid.* p. 293.

¹¹⁰³ Virg. *Aen.* 1, 278 ; 6, 780.

¹¹⁰⁴ Ovid., *Fast.*, II, 130 ; 688 ; *Ars amatoria*, I, 174.

¹¹⁰⁵ T. L. I, 16, 7.

divisé : aux Romains la conquête et la domination du monde, aux Grecs sa description.¹¹⁰⁶

On notera toutefois que ces théories, largement partagées, du caractère « naturel » de la conquête romaine cohabitaient avec celles du caractère inéluctable du déclin de Rome : Varron affirme ainsi que « la civilisation romaine [...] était mortelle »¹¹⁰⁷. La question devient alors : à quelle échéance ? Nos développements ultérieurs sur saint Augustin lui apporteront une réponse.

Les sources philosophiques d'inspiration de Lélius

On prête souvent au discours de Laelius dans le *De Republica* une origine stoïcienne. Mais cette position a pu être contestée avec vraisemblance au profit d'une source aristotélicienne, voire sophiste.

Le stoïcisme

« La thèse d'une origine panétienne des argument contenus dans (ce discours) est très largement admise », avec sa variante : celle de l'influence de Posidonius de Rhodes, disciple de Panétius¹¹⁰⁸. Il est vrai que, au-delà de la pensée de ces deux seuls maîtres, l'idée d'une loi universelle, commune à tous les hommes parce que conforme à la nature créée par Dieu, est bien conforme aux vues du Portique. Au III^e siècle après J.-C., Diogène Laërce résumera ainsi la fin de l'homme telle que la définissaient les Stoïciens :

¹¹⁰⁶ Nicolet (Claude). *L'inventaire du Monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris, Fayard, 1988, p. 42.

¹¹⁰⁷ Lehmann (Yves). Temps humain et temps cosmique chez Varron, *Les Etudes classiques* 1999, p. 223.

¹¹⁰⁸ Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme...*, *Op. Cit.*, p. 363.

« C'est pourquoi Zénon fut le premier à dire, dans son ouvrage *De la nature de l'homme*, que vivre en accord avec la nature est la fin, ce qui est vivre en accord avec la vertu. Car la nature nous conduit vers celle-ci. [...] De plus, vivre en accord avec la vertu est équivalent à vivre en accord avec l'expérience de ce qui arrive par nature, comme le dit Chrysippe dans le livre I de son traité *Des fins* : car nos natures sont des parties de celle du tout. C'est pourquoi vivre en accord avec la nature devient la fin, ce qui veut dire en accord avec sa propre nature et celle du tout, n'entreprenant rien qui soit habituellement interdit par la loi universelle, qui est la droite raison pénétrant toute chose, et identique à Zeus, qui est le chef de l'administration des choses existantes »¹¹⁰⁹.

Chrysippe de Soles, troisième scholarque du Portique, cité par Diogène Laërce, l'est aussi par Plutarque :

« Il n'y a pas de manière autre, ni plus appropriée, d'aborder la théorie des biens et des maux, ou celle des vertus, ou celle du bonheur, que de partir de la nature universelle et du gouvernement de l'univers ».¹¹¹⁰

La conception stoïcienne du bien, de la vertu, du bonheur, des fins de l'Homme, conduit à une conception universelle de ce dernier, en tant qu'il appartient à une même nature humaine, elle-même partie d'une nature créée par Dieu, et assimilée à la raison divine. Elle comporte donc une dimension qui transcende les frontières des peuples et des cités, appelle à la considération de l'espèce humaine, et du Monde, comme un tout. A ce titre, elle légitime les prétentions à la constitution d'un Empire universel, rassemblant tous les membres de l'espèce humaine, Etat unique sous les

¹¹⁰⁹ Diogène Laërce VII, 87-89.

¹¹¹⁰ Plut., *Des contradictions des Stoïciens* 1035C-D.

auspices d'un Dieu unique (pour Chrysippe, les divers dieux n'étaient que des appellations populaires d'un dieu unique et seul éternel)¹¹¹¹.

On voit bien pourquoi ce courant philosophique connut un tel succès à Rome. Notre notion de *bellum iustum* en tirerait des lettres de noblesse, puisque la guerre serait pour Rome, dont le dieu protecteur (Jupiter) serait assimilé au dieu unique du Portique (le Zeus de Chrysippe), un moyen de faire advenir cet Etat universel permettant à tous les hommes de vivre enfin sous les mêmes lois conformes à la nature, d'origine divine. On aurait là une parfaite légitimation philosophique de la guerre de conquête romaine. Cicéron nous met d'ailleurs sur cette voie dans un passage du *De Republica* concernant la guerre contre les Sabins : victorieuse, Rome « introduisit les Sabins dans la cité »¹¹¹². A cette remarque fait écho un passage du *Pro Balbo* :

« Ce qui sans conteste a le mieux assis notre empire et étendu le nom du peuple romain, c'est que Romulus, le premier de nos rois, le créateur de notre ville, nous a enseigné par le traité avec les Sabins que nous devons accroître notre Etat en y accueillant même des ennemis ».¹¹¹³

Dans le même discours, Cicéron affirme qu'il n'y a aucune nation assez éloignée de Rome pour qu'il lui soit interdit de donner la citoyenneté à l'un de ses ressortissants¹¹¹⁴. « Ainsi la guerre, lorsqu'elle est juste, aboutit à un désir d'élargir la paix »¹¹¹⁵ : on a ici, avant l'heure, des accents augustiniens, le but de toute guerre ne devant être, pour l'évêque d'Hippone, que l'établissement de la paix. « Cette doctrine

¹¹¹¹ Sur le monothéisme des Stoïciens, cf. Jagu (A.) La morale d'Epictète et le christianisme, *ANRW* 1989, p. 2174-2175.

¹¹¹² Cic. *Rep.* 2, 13.

¹¹¹³ Cic. *Pro Balb.* 31 : *Ilud uero sine ulla dubitatione maxime nostrum fundauit imperium et populi Romani nomen auxit, quod princeps ille creator huius urbis, Romulus, foedere Sabino docuit etiam hostibus recipiendis augeri hanc ciuitatem oportere.*

¹¹¹⁴ *Ibid.* 30.

¹¹¹⁵ Michel, *Les lois de la guerre...*, *Op. Cit.*, p. 178.

aura des conséquences considérables : reprise par Claude et par beaucoup d'empereurs, elle aboutira à l'édit de Caracalla »¹¹¹⁶.

Même si la piste stoïcienne est séduisante, il n'empêche qu'on a pu contester que le Portique soit la source principale du discours de Lélius, auquel Jean-Louis Ferrary préfère pour sa part donner une origine aristotélicienne.¹¹¹⁷

Aristote

La première source d'inspiration qui vient à l'esprit, quant à la conception de la guerre juste selon Lélius serait, c'est notamment ce que soutient Jean-Louis Ferrary, Aristote¹¹¹⁸. Ce dernier a en effet soutenu l'idée que c'est la nature qui a fait de certains hommes des maîtres et d'autres des esclaves, ce qu'il développe fort longuement¹¹¹⁹.

¹¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹¹⁷ Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme...*, *Op. Cit.*, p. 363-381.

¹¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹¹⁹ Aristote, *Politique*, I, 1254-1256. (1254b) « § 7. Ceci montre nettement ce que l'esclave est en soi et ce qu'il peut être. Celui qui, par une loi de nature, ne s'appartient pas à lui-même, mais qui, tout en étant homme, appartient à un autre, celui-là est naturellement esclave. Il est l'homme d'un autre, celui qui en tant qu'homme devient une propriété ; et la propriété est un instrument d'usage et tout individuel. § 8. Il faut voir maintenant s'il est des hommes ainsi faits par la nature, ou bien s'il n'en existe point ; si, pour qui que ce soit, il est juste et utile d'être esclave, ou bien si tout esclavage est un fait contre nature. La raison et les faits peuvent résoudre aisément ces questions. L'autorité et l'obéissance ne sont pas seulement choses nécessaires ; elles sont encore choses éminemment utiles. Quelques êtres, du moment même qu'ils naissent, sont destinés, les uns à obéir, les autres à commander, bien qu'avec des degrés et des nuances très diverses pour les uns et pour les autres. L'autorité s'élève et s'améliore dans la même mesure que les êtres qui l'appliquent ou qu'elle régit. Elle vaut mieux dans les hommes que dans les animaux, parce que la perfection de l'oeuvre est toujours en raison de la perfection des ouvriers ; et une oeuvre s'accomplit partout où se rencontrent l'autorité et l'obéissance. § 9. Ces deux éléments d'obéissance et de commandement se retrouvent dans tout ensemble, formé de plusieurs choses arrivant à un résultat commun, qu'elles soient d'ailleurs séparées ou continues. C'est là une condition que la nature impose à tous les êtres animés ; et l'on pourrait même découvrir quelques traces de ce principe jusque dans les objets sans vie : telle est, par exemple, l'harmonie dans les sons. Mais ceci nous entraînerait peut-être trop loin de notre sujet. [...] § 13. C'est là aussi la loi générale qui doit nécessairement régner entre les hommes. Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute, à l'homme, et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le seul et le meilleur parti à tirer de leur être, on est esclave par nature. Pour ces hommes-là, ainsi que pour les autres êtres dont nous venons de parler, le mieux est de se soumettre à l'autorité du maître ; car il est esclave par nature, celui qui peut se donner à un autre ; et ce qui précisément le donne à un autre, c'est qu'il ne peut aller qu'au point de comprendre la raison quand un autre la lui montre ; mais il ne la possède pas par lui-même. Les autres animaux ne peuvent pas même comprendre la raison, et ils obéissent aveuglément à leurs impressions. § 14. Au reste, l'utilité des animaux privés et celle des esclaves sont à peu près les mêmes : les uns comme les autres nous aident, par le secours de leurs forces corporelles, à

satisfaire les besoins de l'existence. La nature même le veut, puisqu'elle fait les corps des hommes libres différents de ceux des esclaves, donnant à ceux-ci la vigueur nécessaire dans les gros ouvrages de la société, rendant au contraire ceux-là incapables de courber leur droite stature à ces rudes labeurs, et les destinant seulement aux fonctions de la vie civile, qui se partage pour eux entre les occupations de la guerre et celles de la paix. § 15. [...] [1,1255b] Quoi qu'il en puisse être, il est évident que les uns sont naturellement libres et les autres naturellement esclaves, et que, pour ces derniers, l'esclavage est utile autant qu'il est juste. [...] § 18. Il y a quelques gens qui, frappés de ce qu'ils croient un droit, et une loi a bien toujours quelque apparence de droit, avancent que l'esclavage est juste quand il résulte du fait de la guerre. Mais c'est se contredire ; car le principe de la guerre elle-même peut être injuste, et l'on n'appellera jamais esclave celui qui ne mérite pas de l'être ; autrement, les hommes qui semblent les mieux nés pourraient devenir esclaves, et même par le fait d'autres esclaves, parce qu'ils auraient été vendus comme prisonniers de guerre. Aussi, les partisans de cette opinion ont-ils soin d'appliquer ce nom d'esclave seulement aux Barbares et de le répudier pour leur propre nation. Cela revient donc à chercher ce que c'est que l'esclavage naturel ; et c'est là précisément ce que nous nous sommes d'abord demandé. § 19. Il faut, de toute nécessité, convenir que certains hommes seraient partout esclaves, et que d'autres ne sauraient l'être nulle part. Il en est de même pour la noblesse [...] Cette opinion revient précisément à fonder sur la supériorité et l'infériorité naturelles toute la différence de l'homme libre et de l'esclave, de la noblesse et de la roture. [1,1256a] [...] § 20. On peut donc évidemment soulever cette discussion avec quelque raison, et soutenir qu'il y a des esclaves et des hommes libres par le fait de la nature ; on peut soutenir que cette distinction subsiste bien réellement toutes les fois qu'il est utile pour l'un de servir en esclave, pour l'autre de régner en maître ; on peut soutenir enfin qu'elle est juste, et que chacun doit, suivant le vœu de la nature, exercer ou subir le pouvoir. Par suite, l'autorité du maître sur l'esclave est également juste et utile ; ce qui n'empêche pas que l'abus de cette autorité ne puisse être funeste à tous deux. L'intérêt de la partie est celui du tout ; l'intérêt du corps est celui de l'âme ; l'esclave est une partie du maître ; c'est comme une partie de son corps, vivante, bien que séparée. Aussi entre le maître et l'esclave, quand c'est la nature qui les a faits tous les deux, il existe un intérêt commun, une bienveillance réciproque ; il en est tout différemment quand c'est la loi et la force seule qui les ont faits l'un et l'autre. [...] § 22. On est maître, non point parce qu'on sait commander, mais parce qu'on a certaine nature ; on est esclave ou homme libre par des distinctions pareilles ». § 7. Τίς μὲν οὖν ἢ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἢ δύναμις, ἐκ τούτων δηλον· ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἀνθρώπου ὢν, οὗτος φύσει δούλος ἐστίν, ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτῆμα ἢ ἄνθρωπος ὢν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικῶν καὶ χωριστῶν. § 8. Πότερον δ' ἐστὶ τις φύσει τοιοῦτος ἢ οὐ, καὶ πότερον βέλτιον καὶ δίκαιον τινὶ δουλεύειν ἢ οὐ, ἀλλὰ πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστὶ, μετὰ ταῦτα σκεπτέον. Οὐ χαλεπὸν δὲ καὶ τῷ λόγῳ θεωρησαὶ καὶ ἐκ τῶν γινομένων καταμαθεῖν. Τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστὶ, καὶ εὐθύς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν. Καὶ εἶδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστίν (καὶ αἰεὶ βελτίων ἢ ἀρχῆ ἢ τῶν βελτιόνων ἀρχομένων, οἷον ἀνθρώπου ἢ θηρίου· τὸ γὰρ ἀποτελούμενον ὑπὸ τῶν βελτιόνων βέλτιον ἔργον· ὅπου δὲ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δ' ἄρχεται, ἐστὶ τι τούτων ἔργον). [...] § 13. Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων. Ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχῆ σώματος καὶ ἀνθρώπου θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρήσις, καὶ τοῦτ' ἐστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μὲν εἰσι φύσει δούλοι, οἷς βέλτιόν ἐστὶν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχὴν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. Ἔστι γὰρ φύσει δούλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν), καὶ ὁ κοινῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν. Τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα οὐ λόγῳ αἰσθανόμενα ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. § 14. Καὶ ἡ χρεια δὲ παραλλάττει μικρόν· ἢ γὰρ πρὸς τὰ ἀναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἀμοιβῆς, παρὰ τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζώων. Βούλεται μὲν οὖν ἢ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαῖαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διηρημένος εἰς τε τὴν πολεμικὴν χρειαὴν καὶ τὴν εἰρηλικήν), § 15 [...] (1255b) Ὅτι μὲν τοίνυν εἰσι φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δούλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστίν. [...] § 18. Ὅλως δ' ἀντεχόμενοι τινες, ὡς οἴονται, δίκαιον τινός γ' ἂν νόμος δίκαιόν τι τὴν κατὰ πόλεμον δουλείαν τιθέασι δίκαιαν, ἅμα δ' οὐ φασιν· τὴν τε γὰρ ἀρχὴν ἐνδέχεται μὴ δίκαιαν εἶναι τῶν πολέμων, καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δούλον εἶναι· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τοὺς εὐγενεστάτους εἶναι δοκοῦντας δούλους εἶναι καὶ ἐκ δούλων, ἐὰν συμβῆ πραθῆναι ληφθέντας. Διὸπερ αὐτοὺς οὐ βούλονται λέγειν δούλους, ἀλλὰ τοὺς βαρβάρους. Καίτοι ὅταν τοῦτο λέγωσιν, οὐθὲν ἄλλο ζητοῦσιν ἢ τὸ φύσει δούλον ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἶπομεν· § 19. ἀνάγκη γὰρ εἶναι τινὰς φάναι τοὺς μὲν πανταχοῦ δούλους τοὺς δ' οὐδαμοῦ. [...] Ὅταν δὲ τοῦτο λέγωσιν, οὐθενὶ ἀλλ' ἢ ἀρετῆ καὶ κακίᾳ διορίζουσι τὸ δούλον καὶ ἐλεύθερον, καὶ τοὺς εὐγενεῖς καὶ τοὺς δυσγενεῖς. (1256a) [...] § 20. Ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἢ ἀμφισβήτησις, καὶ οὐκ εἰσι τινες οἱ μὲν φύσει δούλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι, δηλον, καὶ ὅτι ἔν τισι διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὡν συμφέρει τῷ μὲν τὸ δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν καὶ δίκαιον, καὶ δεῖ τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν ἢν πεφύκασιν ἀρχὴν ἄρχειν, ὥστε καὶ δεσπόζειν, τὸ δὲ κακῶς ἀσυμφόρως ἐστὶν ἀμοιβῆς (τὸ γὰρ αὐτὸ συμφέρει τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ, καὶ σώματι καὶ ψυχῇ, ὁ δὲ δούλος μέρος τι τοῦ δεσπότου, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος· διὸ καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότη πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἡξιωμένοις, τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ

On peut résumer ainsi son exposé. Aristote pose en premier lieu les termes d'un débat entre ceux qui soutiennent que le statut de maître est naturel, comme celui du père ou du roi, et d'autres selon lesquels ce statut n'a rien de naturel, et résulte d'une injustice. Pour le philosophe, on est esclave par nature, laquelle veut qu'il y ait des hommes faits pour commander et d'autres pour obéir. Comme le corps doit se soumettre à l'âme, sauf à entraîner de grands désordres, de même les hommes faits pour obéir doivent se soumettre aux hommes faits pour commander, dans leur intérêt même - c'est le même rapport qu'entre un roi et ses sujets – et c'est la nature qui veut cela. Aristote n'hésite pas à affirmer que cette différence de nature entre le maître et l'esclave se voit dans leur apparence corporelle (l'esclave étant plutôt taillé pour les travaux de force) et que leur âme est également dissemblable.

On peut légitimement s'étonner d'une telle position, quand on sait que nombre d'esclaves étaient des prisonniers de guerre, donc souvent des Grecs, anciennement citoyens de leur cité, donc hommes libres. Le Stagyrte admet que cela fait débat : est-ce que l'esclavage peut se justifier par le seul fait qu'on est vaincu à la guerre ? Certains pensent que oui, parce que la victoire supposerait une supériorité de mérite, d'autres que non. Aristote nuance sa pensée : pour lui, le sort de la guerre ne peut pas justifier la mise en esclavage, parce que la guerre peut être injuste, et entraîner la mise en esclavage de gens qui ne méritent pas d'être esclaves, tels bien sûr les Grecs. Les seuls qui méritent d'être esclaves seraient alors les barbares. Mais on ne peut manquer de remarquer que, s'il précise que si les prisonniers faits au cours d'une guerre juste (§ 18) ne méritent pas la servitude (ce qui suppose que, pour lui, et peut-être pour les Grecs, il n'y a pas de lien automatique entre justice de la guerre et victoire), alors ceux qu'on fait dans une guerre pour eux injuste la méritent, même si ce sont des Grecs libres.

βιασθεῖσι, τοῦναντίον). § 22. Ὁ μὲν οὖν δεσπότης οὐ λέγεται κατ' ἐπιστήμην, ἀλλὰ τῷ τοιόσδ' εἶναι, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἐλεύθερος. [...].

Il rappelle que l'esclavage résulte de la nature, et qu'il est dans l'intérêt des deux parties. L'intérêt de la partie est celui du tout : c'est dans son propre intérêt que le maître doit respecter l'esclave. Il conclut enfin en affirmant que, puisqu'on est maître par nature, il n'est pas essentiel d'apprendre à commander ses esclaves, ce que l'on peut déléguer à un intendant pour se consacrer à de plus nobles tâches. Le plus important est la science de leur acquisition, qui relève à la fois de la guerre et de la chasse. On ne peut qu'être, encore une fois, étonné de cette affirmation, dès lors que le philosophe trouve lui-même que l'entrée en esclavage par la guerre pose problème.

L'esclavage, selon lui, ne doit pas être une conséquence du sort de la guerre, puisqu'il est d'abord une conséquence de la nature elle-même. On est esclave par nature, comme on est maître par nature, et c'est l'intérêt de chacun de rester dans son rôle. C'est dans son intérêt que l'esclave doit obéir au maître. Aristote affirme qu'un grec, par nature, ne saurait être esclave, alors qu'un barbare le peut. Si l'on rapproche cet argument de celui de l'intérêt qu'il y aurait, pour l'esclave, à l'être, alors il serait dans l'intérêt des barbares d'être esclaves des hommes civilisés, d'où l'on peut déduire qu'il est dans l'intérêt d'un barbare d'être réduit en servitude par un grec. Et ce qui est valable individuellement l'est sans doute collectivement : il serait dans l'intérêt des peuples barbares d'être soumis aux peuples civilisés.

Ceci jette une lumière nouvelle sur la question de l'acquisition d'esclaves par la guerre, comme à la chasse. Les esclaves par nature doivent être des êtres intermédiaires entre l'homme et l'animal : ce sont les barbares qu'il vise, et réduit à l'état de sous-hommes, ou de sur-animaux sauvages, à qui on peut faire la guerre et qu'on peut réduire en esclavage dans leur propre intérêt. On voit tout de suite les immenses perspectives ouvertes par cette théorie à l'impérialisme romain. Nous ne

serons donc pas étonné de retrouver ailleurs, sous la plume de Cicéron, ce genre argumentation.

Les sophistes

On a également pu soutenir que la conception du « droit naturel » que Cicéron développe dans le *De Republica* est de fait issue du sophisme : « la loi naturelle est la loi du plus fort, cet argument est tiré du sophiste Hippias d'Elis, dans le Protagoras »¹¹²⁰. Il ne serait de fait pas étonnant qu'un traité romain, donc réaliste, de politique ait eu recours à l'inspiration sophiste. Ces philosophes grecs, en effet, prétendaient enseigner « l'art politique », « la meilleure façon de gouverner la cité ».¹¹²¹ Autant que dans le Protagoras, c'est dans le discours de Calliclès, dans le *Gorgias*, que Cicéron a pu puiser son inspiration¹¹²². Pour Calliclès, il existe un ordre

¹¹²⁰ B. Wisniewski, « Protagoras et le *De republica* de Cicéron », *Les Etudes Classiques*, XLVI (1978), p. 290.

¹¹²¹ Platon, *Protagoras*, 318e.

¹¹²² Platon, *Gorgias*, 483b-484b. « Mais selon moi, les lois sont faites pour les faibles, et par le grand nombre. C'est pour eux, et dans leur intérêt, qu'ils les font et qu'ils distribuent les éloges ou les blâmes ; et pour effrayer les plus forts, ceux qui sont capables d'avoir l'avantage sur eux, pour les empêcher de l'obtenir, ils disent qu'il est honteux et injuste d'ambitionner plus que sa part et que c'est en cela que consiste l'injustice, à vouloir posséder plus que les autres [...]. Mais je vois que la nature elle-même proclame qu'il est juste que le meilleur ait plus que le pire, et le plus puissant que le faible. Elle nous montre par mille exemples qu'il en est ainsi et que non seulement dans le monde animal, mais encore dans le genre humain, dans les cités et les races entières, on a jugé que la justice voulait que le fort commandât au moins fort et fût mieux partagé que lui. De quel droit, en effet, Xerxès porta-t-il la guerre en Grèce, et son père en Scythie, sans parler d'une infinité d'exemples du même genre qu'on pourrait citer ? Mais ces gens-là, je pense, agissent selon la nature du droit et, par Zeus, selon la loi de la nature, et non peut-être selon la loi établie par les hommes. Nous formons les meilleurs et les plus forts d'entre nous, que nous prenons en bas âge, comme des lionceaux, pour les asservir par des enchantements et des prestiges, en leur disant qu'il faut respecter l'égalité et que c'est en cela que consistent le beau et le juste. Mais qu'il paraisse un homme d'une nature assez forte pour secouer et briser ces entraves et s'en échapper, je suis sûr que, foulant aux pieds nos écrits, nos prestiges, nos incantations et toutes les lois contraires à la nature, il se révoltera, et que nous verrons apparaître notre maître dans cet homme qui était notre esclave, et alors le droit de la nature brillera dans tout son éclat. Il me semble que Pindare met en lumière ce que j'avance dans l'ode où il dit : "La loi, reine du monde, des mortels et des immortels". "Cette loi, ajoute-t-il, justifiant les actes les plus violents, mène tout de sa main puissante". · ἐκφοβοῦντες τοὺς ἔρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχροὺν καὶ ἀδικὸν τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες. διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἀδικὸν καὶ αἰσχροὺν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δὲ γε οἶμαι φύσις αὐτῆ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιον ἐστὶν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὄλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσι, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. ἐπεὶ ποίῳ δικαίῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας ; ἢ ἄλλα μυρία ἂν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν. ἀλλ' οἶμαι οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς

naturel, voulu par les dieux, selon lequel il est normal que le fort domine le faible, le maître l'esclave. Les lois humaines, qui sont faites par le plus grand nombre, essentiellement composé de petits et de faibles, cherchent à atténuer cette règle d'airain, en renversant les rôles, en asservissant ceux qui devraient commander. Mais la nature veut que ceux-ci finissent un jour par briser leurs chaînes, et reprendre leurs droits, qui est de gouverner les autres.

On retrouve bien là les arguments mis en avant par Lélius : un dieu créateur de toute chose a voulu que celles-ci soient telles qu'elles sont, et la justice est de se conformer aux lois naturelles, car elles sont universelles et d'origine divine. Dans le domaine international, cela conduit à justifier le droit du plus fort.

Mais le fait que Calliclès apparaisse dans un dialogue avec un sophiste – Gorgias – n'en fait pas pour autant un sophiste lui-même. On ne connaît d'ailleurs pas de philosophe de ce nom, et il reste un personnage des dialogues de Platon, dont l'existence réelle n'est pas avérée. L'auteur lui prête des positions souvent outrancières, qui ne reflètent pas la pensée des sophistes.

La piste d'Hippias d'Elis, évoquée par B. Wisniewski, nous conduirait à une conception moins cynique de la loi naturelle que celle de Calliclès. Pour ce philosophe qui connut la Guerre du Péloponnèse (il est né en 443 et mort en 396), « la guerre a montré que les dieux ne défendent pas les justes »¹¹²³. Il en a retiré un certain scepticisme vis-à-vis de la providence divine, des valeurs traditionnelles, de la justice et du droit positif, d'autant plus que ses fonctions de diplomate et de professeur itinérant lui ont montré la grande diversité des lois humaines. Pour lui, la loi est

τιθέμεθα πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἔρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπῆδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρῆ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. Ἐὰν δὲ γε οἶμαι φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρηξάς καὶ διαφυγών, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος.

¹¹²³ Romeyer-Dherbey (Gilbert). *Les Sophistes*, PUF-Que Sais-je ? 1985 rééd. 2002, p. 84.

toujours « un déguisement pour la puissance »¹¹²⁴. A la loi positive, variable selon les pays et le temps, « tyran de la nature », Hippias oppose la loi naturelle, non écrite, universelle, invariable, et que l'on ne peut enfreindre impunément. Elle seule est juste. « Il annonce la philanthropie stoïcienne et, dans un certain sens, la "catholicité" chrétienne »¹¹²⁵.

V. 1. 2. 3. Cicéron ne prend pas parti entre Lélius et Furius

Avec le discours de Calliclès sur la nature, on rejoint le discours de Carnéade, pour qui le juste et l'injuste ne sont qu'une question de point de vue, le plus fort parvenant, par la force, à faire prévaloir le sien. Dans un cas on affirme qu'il existe une justice objective, celle de la nature, qui veut que le plus fort l'emporte sur le plus faible ; dans l'autre on soutient qu'il n'existe pas de justice objective, et que le plus fort impose sa propre vision de la justice. Dans les deux cas, la loi du plus fort est considérée comme juste, soit absolument, soit relativement. Aristote, pour sa part, ne se place pas sur le plan de la force, mais sur celui de la civilisation : il est juste, parce que naturel, que l'homme « civilisé » soumette le « barbare », et ce dans leur intérêt à tous les deux. Le résultat logique est le même : Rome avait le droit de conquérir le monde.

Cela permet à Cicéron de ne pas choisir entre deux argumentations parfaitement cohérentes et compatibles, au moins dans ce domaine. Elles évacuent, chacune à leur manière, le problème de la justice de la guerre. Pour les uns, les conquêtes romaines n'ont pas besoin d'être justes, il suffit qu'elles soient sages, c'est-à-dire profitables à Rome. Pour les autres, ces conquêtes sont toujours justes, puisqu'elles permettent aux peuples conquis d'accéder à un statut supérieur (Cicéron n'est pas plus précis, mais il

¹¹²⁴ *Ibid.* p. 85.

¹¹²⁵ *Ibid.* p. 89.

faut sans doute entendre : civilisation, prospérité, prestige, sécurité...). On ne peut alors qu'être surpris de constater que l'auteur se soit senti obligé de rappeler la nécessité d'avoir une « bonne raison », c'est-à-dire de se défendre soi-même, ou un allié, et celles d'avoir réclamé puis déclaré la guerre dans les formes. Cet hommage, comme obligé, rendu aux règles antiques convenues, cadre mal avec la rigueur logique des deux raisonnements. Avec l'irruption de la philosophie grecque, on est passé à un autre niveau conceptuel, ce que Cicéron, par conservatisme, feint de ne pas comprendre. Qu'est-il besoin de *iusta causa*, de *rerum repetitio* et d'*indictio belli* en la forme du *ius fetiale*, quand on a compris qu'une guerre n'a pas à être juste dès lors qu'elle est dans l'intérêt de Rome (Furius), et que de surcroît elle est forcément juste, puisque dans l'intérêt du peuple agressé (Lélius) ? Le « curieux mélange de stoïcisme et de platonisme », qu'on a pu voir dans le *De Republica*, est peut-être « une tentative de corriger une philosophie par l'autre »¹¹²⁶, mais surtout, à mon sens, au moins dans le domaine de la guerre juste, la conséquence du patriotisme pragmatique de Cicéron, qui conserve de chacune les justifications qu'elle peut apporter à la conquête romaine. C'est pourquoi il a dû y ajouter une bonne dose de sophisme et d'aristotélisme.

V. 2. LE DE LEGIBUS

Le *De legibus* fut probablement écrit par Cicéron en 52 avant J.-C., dans le but de définir le droit et ses fondements. Trois Livres nous en sont parvenus (il en comportait sans doute plus) : le premier est consacré au fondement naturel du droit, le second au droit religieux, le troisième au droit des institutions. L'ouvrage ne nous apprend pas grand-chose de nouveau sur la guerre juste, puisque les deux allusions qui y sont faites concernent des éléments bien connues de nous : les guerres que conduit le peuple romain doivent être « justes », et être déclarées par les prêtres

¹¹²⁶ Besnier (Bernard). *Préface de La République*, Paris, TEL-Gallimard, 1994, p. XI.

fétiaux. Nous ne pouvons que répéter que le projet de Cicéron consistait à refonder Rome en ancrant ses *mores* dans la philosophie. A y regarder de plus près, en effet, l'évolution intellectuelle consacrée par cet ouvrage est très importante. Elle concerne à la fois le droit religieux et la philosophie du droit.

V. 2. 1. *Bellum iustum* et religion dans le *De legibus*

Dans le Livre II, Cicéron écrit :

« Pour les traités, la paix, la guerre, les trêves, que des fétiaux, au nombre de deux, soient chargés de porter la parole et de juger ; qu'ils discutent des guerres. »¹¹²⁷

Rien de neuf, en somme, semble-t-il. Une étude plus fine du texte permet toutefois de distinguer des évolutions importantes. La première est que Cicéron cite les fétiaux en deuxième position, juste après les augures et avant les haruspices, avant les pontifes mêmes, les considérant bien mieux que Tacite, qui notait que ces prêtres étaient les derniers en dignité, ou que Denys d'Halicarnasse qui les cite également en dernier¹¹²⁸. Les augures ont pour mission d'interpréter les signes de *Iuppiter Optimus Maximus*, d'inaugurer les récoltes et de prendre les auspices pour le salut de la République : ils sont donc les dépositaires de l'*augus**. Les haruspices interprètent les prodiges et apaisent la colère des dieux. Entre les deux, les fétiaux ont donc clairement un rôle lié à la reconnaissance et à la préservation de la faveur divine. Conformément à son projet de rationalisation et d'explication du droit, Cicéron ne se préoccupe pas de la dignité des fétiaux dans le protocole traditionnel, *more maiorum*, mais considère leur fonction, qui est de fait aussi importante que celle d'autres collègues plus prestigieux,

¹¹²⁷ Cic. *Leg.* 2, 9 : Foederum, pacis, belli, induciarum oratores, fetiales, iudices, duo sunt. Bella disceptanto. Trad. Ch. Appuhn, GF, 1965.

¹¹²⁸ Denys (II, 72), Tacite (III, 64).

puisque en prise directe avec Jupiter dans sa fonction souveraine (*Iuppiter Optimus Maximus*).

Le passage s'insère en outre dans une véritable profession de foi de Cicéron dans l'intervention des dieux dans les affaires humaines (« qu'avant tout, donc, les citoyens soient persuadés que les dieux sont les maîtres de toutes choses et les gouvernent, que tout ce qui se fait, se fait par leur puissance, leur permission, leur divinité »)¹¹²⁹, et dans la rationalité de leur faire confiance (« imbus de ces principes, les esprits ne se refuseront pas à une croyance utile et vraie »)¹¹³⁰. Il fait de l'adhésion à ces principes un critère d'humanité (« s'il est un homme qui s'y refuse, peut-on vraiment le compter au nombre des hommes ? »)¹¹³¹ et d'appartenance à une même communauté humaine (« ces opinions sont utiles, nul ne le niera, qui connaîtra combien d'affaires humaines doivent leur valeur au serment, combien salutaire est le caractère religieux des traités, combien de gens la crainte des châtiments infligés par les dieux a détournés du crime, quelle chose sainte est la société des membres d'une même cité, quand elle a les dieux immortels à la fois pour juges et pour témoins »)¹¹³². A la *koinè* italique primitive, centrée sur le culte commun d'un Jupiter mécaniquement « actionné » par des rites magico-religieux, succède la communauté de ceux qui croient dans l'intervention des dieux, et surtout de Jupiter, dans les affaires des hommes, et notamment internationales. Cela exclut-il les épicuriens, qui croient les dieux inactifs ? Nous ne le pensons bien sûr pas. Ou encore les peuples dont les dieux sont par trop différents de ceux de Rome ? C'est possible, Cicéron met ainsi solennellement en garde contre le danger des innovations religieuses : « Que personne n'ait de dieux à part ; que personne ne rende un culte à des dieux nouveaux

¹¹²⁹ Cic. *Leg.* 2, 7 : Sit igitur hoc a principio persuasum ciuibus, dominos esse omnium rerum ac moderatores deos, eaque, quae gerantur, eorum geri uel, ditone ac numine,

¹¹³⁰ *Ibid.* : His enim rebus imbutae mentes haud sane abhorrebunt ab utili ac uera sententia.

¹¹³¹ *Ibid.* : Hunc hominem omnino numerare qui decet ?

¹¹³² *Ibid.* : Utiles esse autem opiniones has quis neget, cum intelligat quam multa firmentur iureiurando ; quanta salutis sint foederum religiones ; quam multos diuini supplicia metus a scelere reuocarit ; quamque sancta sit societas ciuium inter ipsos, diis immortalibus interpositis tum iudicibus, tum testibus ?

ou étrangers, s'ils n'ont été acceptés par l'État »¹¹³³. On comprend dans quel état d'esprit seront accueillis les futurs chrétiens !

Mais l'évolution à nos yeux la plus significative réside dans la référence à *Iuppiter Optimus Maximus*. Si l'on a de bonnes raisons de penser que cette dénomination est sans doute très ancienne¹¹³⁴, elle n'apparaît que récemment dans les textes, puisque Cicéron lui-même est le premier à l'utiliser – dans le *pro Roscio Amerino* (80 avant J.-C.) – à propos du dictateur Sylla, qu'il compare à *I. O. M.* « dont la volonté souveraine gouverne le ciel, la terre et la mer »¹¹³⁵. Comme le dieu suprême, « lui seul gouvernait la république, réglait les destins de l'univers, et affermissait par les lois la majesté de l'empire établi par les armes. »¹¹³⁶. Jupiter *Feretrius*, le dieu qui permet de rapporter les dépouilles de l'ennemi, avait accompagné la conquête, Jupiter *Stator*, celui qui arrête les ennemis, l'avait protégée. *Iuppiter Optimus Maximus* est le dieu qui permet à Rome de gouverner l'Empire : « Dans l'entité de *Iuppiter Optimus Maximus* les peuples du monde entier reconnurent la domination romaine. Ils ne le vénérèrent pas parce qu'ils le tinrent pour le meilleur et le plus grand de tous les dieux, mais ils le respectèrent à cause de sa position comme symbole de Rome elle-même et l'acceptèrent comme divinité centrale de tous les peuples, quelle que soit leur langue et leur origine »¹¹³⁷. Faire allusion à lui, c'est affirmer la vocation de Rome à la domination universelle, sous les auspices d'un dieu qui lui a permis de conquérir son Empire, et lui permet désormais de le gouverner par la seule force de l'adhésion de tous les peuples. L'idéologie du moment est en effet au mythe de la libre adhésion des peuples à l'Empire, « l'empire de la terre, empire auquel ont consenti toutes les nations, tous les rois, tous les peuples ».¹¹³⁸

¹¹³³ *Ibid*, 2, 8 : Separatim nemo habessit deos ; neque uos, neque aduenas, nisi publice adscitos, priuatim colunto.

¹¹³⁴ Radke, *Op. Cit.*, p. 2 : sans doute dès 509, à l'occasion de la dédicace du temple de Jupiter Capitolin, dont *I. O. M.* devait être le nom complet.

¹¹³⁵ Cic. *Pro Roscio*, 131 : Iuppiter Optimus Maximus cuius nutu et arbitrio caelum terra mariaque reguntur.

¹¹³⁶ *Ibid*. cum solus rem publicam regeret orbemque terrarum gubernaret imperique maiestatem quam armis receperat iam legibus confirmaret.

¹¹³⁷ Radke, *Op. Cit.*, p. 10.

¹¹³⁸ Cic. *Rhét. ad Her IV*, 13. imperium orbis terrae, cui imperio omnes gentes, reges, nationes partim ui, partim uoluntate consenserunt.

V. 2. 2. *Bellum iustum* et philosophie du droit dans le *De legibus*

Dans le Livre III, nous pouvons lire :

« Que l'on fasse justement des guerres justes ; que l'on ménage les alliés ; que l'on ne s'abandonne pas à des excès et qu'on ne permette pas aux siens de s'y abandonner ; il faut ajouter à la gloire de son peuple et rentrer chez soi avec honneur. »¹¹³⁹

Cette affirmation encore ne semble pas nous apprendre grand-chose en elle-même. Mais il est intéressant de constater qu'elle s'inscrit dans un développement (le paragraphe III, 3) consacré à la loi, qui commence ainsi : « Que les commandements soient justes et que les citoyens y obéissent de plein gré sans faire difficulté. Que le magistrat contraigne le citoyen désobéissant et dangereux »¹¹⁴⁰. S'en suit une présentation détaillée des institutions romaines, dont « la loi suprême » doit être « le salut du peuple ». Faire des guerres justes est donc l'une des missions des magistrats, pour le salut du peuple romain. Il ne s'agit pas ici, semble-t-il de défendre les droits des autres peuples, pas d'altruisme, mais d'intérêt bien compris : si le *bellum* est *iniustum*, alors ce sera la défaite. Le rôle des magistrats est donc de veiller à la régularité de la cause et de la déclaration. On a là une conception en apparence complètement auto-centrée du droit « international », qui ne semble prendre en compte que la dimension « nationale ». On a pu soutenir que le *ius fetiale* n'est pas un droit « international », mais un droit « interne ».¹¹⁴¹

¹¹³⁹ Cic. *Leg.* 3, 3 : *Duella iusta iuste gerunto, sociis parcunto, se et suos continento, populi {sui} gloriam augento, domum cum laude redeunto.*

¹¹⁴⁰ *Ibid.* *Iusta imperia sunt, isque ciues modeste ac sine recusatione parento. Magistratus nec oboedientem et innoxium ciuem multa uinculis uerberibusue coercento.*

¹¹⁴¹ Blaive, *Iustum bellum...*, Op. Cit., p. 33.

Une préoccupation « internationale » ne semble, pourtant, pas étrangère à Cicéron, qui commence son développement sur la loi par l'affirmation du caractère universel de la nature dans laquelle elle se fonde :

« Or rien n'est aussi conforme au droit et à l'ordre de la nature (par où j'entends la loi et nulle autre chose), qu'un pouvoir de commandement sans lequel aucune famille, aucune cité, aucune nation, non plus que le genre humain tout entier, la nature et le monde ne pourraient subsister. Le monde obéit à Dieu. Au monde obéissent et les terres et les mers, et la vie de l'homme est soumise aux commandements d'une loi suprême. »¹¹⁴²

On retrouve ici l'idée, déjà rencontrée dans le *De republica*, que la nature, créée par Dieu, est le seul fondement possible d'un droit juste et universel. On note que Cicéron utilise ici, pour parler de Dieu, le singulier, alors qu'il parlait ailleurs « des dieux » au pluriel. Cette conception « naturaliste » du droit fait écho à celle, tirée du stoïcisme, que nous avons évoquée à propos du *De republica*. Mais elle peut aussi prendre sa source dans la philosophie d'Antiochus d'Ascalon, membre de la Nouvelle Académie, qui fonda en 87 avant J.-C. un mouvement dissident, l'« Ancienne Académie ». Il prétendait, en réaction contre le faillibilisme de son école d'origine (« il n'y a pas de certitude, nos sens nous trompent, tout est question de point de vue... »), retourner à un platonisme « authentique » en se rapprochant du stoïcisme¹¹⁴³. Or Cicéron fut son élève en 79. Pour Claudia Moatti, c'est bien dans la pensée d'Antiochus qu'il faut chercher la source du *De legibus* : « Les deux théories étaient en fait différentes. Pour les stoïciens, il existait dans la Nature rationnelle, une et divine, une continuité entre tous les êtres, la raison humaine n'ajoutant rien à la perfection du vivant et la Nature servant de guide ; Antiochus, lui, dépassait cette idée de nature en définissant un ordre supérieur à elle, la Raison naturelle, qui

¹¹⁴² Cic. *Leg.*, 3, 1.

¹¹⁴³ Long et Sedley, *Les Académiciens... Op. Cit.*, p. 27.

servait de guide à la raison humaine et lui permettait de sortir de l'animalité. Ce qui dès lors définissait l'homme, c'était sa capacité à se constituer dans l'histoire par son langage, par son raisonnement ; l'intervention de la raison créait en quelque sorte une seconde nature. Selon l'esprit de synthèse d'Antiochus, Cicéron pouvait ainsi à la fois poser un droit naturel supérieur et transcendant, une nature humaine définie par la Raison, l'Intellect, signe également de sa divinité, et retenir une anthropologie où l'homme était en quelque sorte à lui-même sa loi et se réalisait par son intelligence »¹¹⁴⁴. Cette position fait surgir la notion de conscience morale, issue de la Raison, qui s'oppose à l'obéissance aveugle au droit, à la règle positive. Certaines lois sont « injustes », il ne faut pas en tenir compte :

« Donc la loi, c'est le discernement des justes et des injustes, en prenant comme norme la nature dans sa pureté antique et primitive, la nature sur laquelle les lois humaines doivent se régler pour châtier les méchants, secourir et protéger les gens de bien.

Quintus : Je comprends parfaitement et je crois qu'une prescription n'ayant pas ce caractère n'est pas une loi et ne doit même pas en prendre le nom. -

Marcus : Tu ne regardes donc pas comme de véritables lois celles qui portent le nom d'un Titius¹¹⁴⁵ ou d'un Apuleius¹¹⁴⁶ ? - Quintus : Ni même celles de Livius. - Marcus : Tu as raison, un mot du sénat suffit pour les abolir en un instant, mais cette loi dont je viens de montrer la puissance, on ne peut ni la détruire, ni l'abroger. - Quintus : Tu ne proposeras donc que des lois dont l'abrogation est impossible ? ».¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁴ Moatti, *La raison...*, *Op. Cit.*, p. 164.

¹¹⁴⁵ Sextus Titius, auteur *popularis* d'une loi agraire, fut accusé en 87 par les *optimates*, notamment pour détenir chez lui un portrait de Saturninus (Apuleius).

¹¹⁴⁶ L. Appuleius Saturninus fut un homme politique *popularis*, tribun de la plèbe en 103 et 100, dont la législation, jugée démagogique par ses adversaires *optimates*, fut entièrement annulée après son assassinat, en 100. Cf. Ferrary (Jean-Louis). Recherches sur la législation de Saturninus et Glaucia. *MEFRA* 89, 1977, pp. 619-660 et 91, 1979, pp. 85-134.

¹¹⁴⁷ Cic. *Leg.* 2, 6. Ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bonos. - QUINTUS : Praeclare intelligo; nec uero iam aliam esse ullam legem puto non modo habendam, sed ne appellandam quidem. - MARCUS : Igitur tu Titias et Apuleias leges nullas putas ? -

Resituée dans ce contexte philosophique, la notion de *bellum iustum* s'éclaire d'un jour nouveau. La « justice » de la guerre ne saurait plus être désormais confondue avec la simple « justesse » de l'accomplissement du rituel. Elle se réfère en effet à une conscience potentiellement universelle, parce que fondée sur une Raison commune à tous les hommes - le Livre I du *De legibus* posant comme postulat l'unité du genre humain : « quelle que soit la définition que l'on donne à l'homme elle est une et valable pour tous ». Il s'inscrit dans une tradition déjà ancienne, symbolisée par le fameux vers de Térence¹¹⁴⁸, la proclamation par Polybe de l'unification par Rome de l'histoire et du monde habité, la proclamation par Panétius de l'idée, contraire à l'ancien stoïcisme, que tous les hommes partagent la raison et qu'il existe une justice universelle, la pose, par Posidonius, au I^{er} siècle, des bases d'une anthropologie fondée sur l'idée que la diversité humaine relevait de conditions géographiques, climatiques, et non pas génétiques. Enfin, Antiochus faisait la synthèse entre l'académie, le péripatétisme et le stoïcisme : toute activité morale nous lie avec nos semblable. C'est sous son inspiration que Cicéron formulait sa propre théorie qu'il disait, avec raison sans doute, partager avec ses contemporains. « L'idée était devenue une sorte de lieu commun, mais la formulation de Cicéron traduit une réflexion originale. »¹¹⁴⁹

Le *De Legibus* introduit toutefois peut-être une autre idée dans la notion de *bellum iustum*. Dans les livres II et III, Cicéron explique, comme il l'avait déjà fait dans le *De republica*, que la constitution romaine répond presque totalement aux exigences de la loi naturelle. « Ainsi, non seulement elle devient la constitution idéale en tant qu'elle rejoint la Raison naturelle, mais elle peut s'étendre à tous et donc reformer, dans l'histoire, l'unité originelle. C'est en ce sens que le citoyen romain est vraiment

QUINTUS : Ego uero ne Liuias quidem. - MARCUS : Et recte, quae praesertim uno uersiculo senatus puncto temporis sublatae sint lex auctor illa, cuius uim explicauit, neque tolli neque abrogari potest. - QUINTUS : Eas tu igitur leges rogabis uidelicet, quae nunquam abrogentur ?

¹¹⁴⁸ « Je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger ».

¹¹⁴⁹ Moatti, *La raison...*, *Op. Cit.*, p. 294.

homme, et que se romaniser, c'est en quelque sorte passer du statut de Syrien, d'Espagnol, de Gaulois ou d'esclave à celui d'homme : la citoyenneté accomplit ainsi le droit naturel »¹¹⁵⁰. Il serait dès lors logique de soutenir que lorsque Rome combat pour intégrer un peuple dans l'Empire, c'est-à-dire à ses lois idéales parfaitement conformes à la raison universelle, ce qu'elle fait est rationnellement juste, et elle est dans son droit. Cette position serait en outre parfaitement cohérente avec le rôle de *Iuppiter Optimus Maximus* qui, dieu ayant légitimé et favorisé la conquête, est désormais celui qui veille sur le gouvernement de l'Empire, celui auquel tous les peuples sont supposés faire « librement » allégeance. A travers le *De legibus*, on discerne l'idée que les guerres de Rome sont toujours justes, c'est-à-dire conformes à la justice, en tant qu'elles permettent à tous les hommes d'accéder au statut de citoyen d'un Empire universel. Ce statut dépasse leur identité nationale fragmentaire et imparfaite, il en fait des êtres pleinement humains.

V. 3. LE DE OFFICIIS

Dans le *De Officiis*, écrit en 44 avant J.-C., Cicéron cherche à définir ce qu'est la moralité, façon de bien conduire sa vie, devoirs à remplir envers les autres. Il commence par rejeter les doctrines qui prétendent qu'elle n'existe pas, comme celle de Carnéade (I, 2), pour qui il n'y a pas de conception unique et universelle de la justice, avant d'affirmer qu'il suivra surtout, en la matière, les enseignements des Stoïciens, non pas de manière dogmatique, mais en prenant ce qui lui semble utile (I, 2).

« Ce texte est très important car il introduit le concept d'*humanitas* dans l'histoire de la pensée occidentale »¹¹⁵¹. Cicéron cite en effet (I, 9) le célèbre vers de Térence : « Je

¹¹⁵⁰ *Ibid.* p. 295.

¹¹⁵¹ Lévy, *Op. Cit.*, p. 11.

suis un homme ; je considère que rien de ce qui est humain ne m'est étranger »¹¹⁵². Mais ce faisant, il implique aussi, comme on va le voir, la notion inverse, celle d'« inhumanité », *inmanitas*.

V. 3. 1. L'*humanitas*

Il nous semble que la notion d'*humanitas* se retrouve, dans ce texte, à deux niveaux : d'abord en ce qu'il propose une ligne de conduite que tous les hommes, et pas seulement les plus sages, ou les plus vertueux, sont capables de suivre, ensuite en ce qu'il donne des lignes de conduite supposant que, les hommes constituant une seule et même humanité, ils ont des devoirs les uns envers les autres, quelles que soient leurs différences.

V. 3. 1. 1. Une vertu dont chacun est capable

Cicéron avoue lui-même s'être inspiré d'un traité de Panétius de Rhodes : *peri kathèkontos*, *kathèkon* signifiant « action droite », « appropriée », « conveniente avec la nature », ce que l'orateur a traduit par *officium*. Le concept de *kathèkon* est d'origine stoïcienne, il a été développé par Zénon de Citium, le fondateur de cette école philosophique. Il s'agit des actions que l'homme ordinaire doit réaliser parce qu'elles correspondent à sa nature. Car même si, pour les Stoïciens, la plupart des hommes sont incapables d'accéder à la sagesse, dont ils se font une idée extrêmement

¹¹⁵² Téreence, *Héautontimorouménos*, 77 : *Homo sum ; humani nihil a me alienum puto*.

exigeante – infaillibilité, cohérence absolue, perfection rationnelle, aptitude à tout faire bien – chacun a la possibilité d'évoluer quelque peu vers la vertu¹¹⁵³ :

« [S'appuyant probablement sur Panétius]. Puisque la vie se passe en compagnie non pas de gens qui sont parfaits et réellement sages, mais de ceux qui font déjà beaucoup en montrant les apparences de la vertu, je pense qu'il ne faut négliger personne qui montre une quelconque marque de vertu ». ¹¹⁵⁴

Même si l'on connaît peu de choses de la pensée de Panétius, on sait qu'il avait, plus que ses prédécesseurs, le souci du progrès moral des gens d'une sagesse « inférieure » : Panétius, par sa « sensibilité à la sagesse humaine », a « probablement donné au stoïcisme un ton plus humain que celui qui lui était connu auparavant »¹¹⁵⁵.

Panétius a distingué quatre niveaux superposés dans la personne humaine ; tout d'abord la rationalité partagée par tous les hommes, qui est la nature universelle ; puis la ligne directrice que chaque personne se fixe en fonction de ce qu'elle perçoit d'elle-même (ses forces et ses faiblesses) ; ensuite les accidents de la vie, qui peuvent infléchir cette ligne directrice ; enfin la spécialisation, la carrière, le style de vie que chacun choisit. Le premier niveau, la raison, est commun à tous, et permet d'être moralement responsable de ses actes.

Cicéron, dans la droite ligne de Panétius, pense utile de fonder sa démarche sur une réflexion quant à la nature de l'homme, qu'il veut distinguer de l'animal. La différence fondamentale est que l'homme, seul, est doué d'une raison qui le conduit à rechercher le vrai (I, 4), et notamment celui de la convenance dans les paroles et les

¹¹⁵³ Long (A. A.) et Sedley (D. N.). *Les philosophes hellénistiques, II, Les Stoïciens*, Paris, Garnier-Flammarion, 2001, p. 548.

¹¹⁵⁴ Cic. *Off.* I, 15, 46. *Quoniam autem uiuitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur, si sunt simulacra uirtutis, etiam hoc intellegendum puton nominem omnino esse neglendum, in quo sigificatio uirtutis appareat.*

¹¹⁵⁵ Long et Sedley, *Les Stoïciens, Op. Cit.*, p. 549.

actes (I, 4), par quoi Cicéron définit la moralité. Il fait du rapport à la vérité le critère de l'humanité : celui qui ne recherche pas la vérité n'est pas un homme, mais un animal. On note avec intérêt que la définition de *l'humanitas* implique mécaniquement celle de son contraire : si tous ceux qui, doués de raison, recherchent la vérité, sont des hommes, à l'inverse tous ceux qui ne semblent pas rechercher la vérité sont peut-être des insensés, et dès lors des sous-hommes, ou même des animaux.¹¹⁵⁶

V. 3. 1. 2. Des devoirs envers tous les hommes

Sur quoi, pour Cicéron, la notion d'humanité se fonde-t-elle ? Elle oppose, selon lui, l'Homme à l'animal, en ce que seul le premier est doué de raison et, de ce fait, recherche le vrai (I, 4). Notamment, « il est le seul être ayant le sentiment de l'ordre, de la mesure, de la convenance dans les paroles et les actes », ce que l'auteur assimile à la « beauté morale », à la « moralité » (I, 4).

La notion d'unité de l'humanité est affirmée à la racine même du stoïcisme, dont Cicéron dit s'inspirer, par Zénon de Citium, le fondateur de cette école philosophique :

« La République, ouvrage très admiré de [...] Zénon, tend à ce point principal unique que nous ne devrions pas vivre en cités ni en peuples, chacun défini par ses propres critères de la justice, mais que nous devrions considérer tous les hommes comme des compatriotes et des concitoyens, et qu'il y en ait un mode de vie et un monde uniques, comme un troupeau nourri ensemble sous une même loi commune ».¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁶ A comparer avec le verset VIII, 56 du *Coran* : « Les infidèles sont pires que les animaux ».

¹¹⁵⁷ Plut., *De la fortune d'Alexandre* I, 6. Καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυματομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἴρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ δῆμους οἰκῶμεν ἰδίους

Pour les Stoïciens, si l'humanité est une, habitant un monde « village global » où chacun serait concitoyen de tous, alors l'ordre du monde est une structure « politique », dont l'administration divine et les lois naturelles sont les fondements des valeurs morales et la base d'une vie humaine menée conformément à la nature¹¹⁵⁸. Ce que Cicéron exprimait ainsi dans le *De Republica* :

« Il y a certes une loi vraie, c'est la droite raison, en accord avec la nature, répandue en tout être, identique à elle-même, éternelle [...]. A cette loi, il n'est pas permis d'en substituer une autre, il n'est pas licite d'y déroger sur quelque point que ce soit, il est impossible de l'abroger dans sa totalité ; ni le Sénat, ni le peuple ne peuvent se soustraire à cette loi ».¹¹⁵⁹

Cette dernière remarque montre bien que la loi commune à l'humanité ne saurait être remise en cause par les autorités, fussent-elles les plus légitimes, d'un Etat particulier.

Une conséquence de l'*humanitas* dans le domaine des relations humaines : l'exigence de justice

La moralité comprend, selon Cicéron, quatre domaines : la juste perception du vrai, le maintien du lien social, c'est-à-dire le respect du droit de chacun et des

Ἐκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἠγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἢ καὶ κόσμος, ὡσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῶ συντρεφομένης. Trad. A.-M. Ozanam, Gallimard, 2001.

¹¹⁵⁸ Long et Sedley, *Les Stoïciens...*, *Op. Cit.*, p. 563.

¹¹⁵⁹ Cic. *Rep.* 3, 22, 33, cité par Lactance *Inst. div.*, VI, 8, 6-9 : *Est quidem uera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna ; quae uocet ad officium, iubendo ; uetando, a fraude deterreat [...]. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogandi potest. Nec uero aut per Senatum aut per populum solui hac lege possumus.*

engagements pris, la grandeur et la force d'âme, la tempérance, qui est l'ordre et la mesure dans les actes et les paroles (I, 5). La deuxième forme de la moralité – le maintien du lien social et d'une vie commune à tous les hommes – est, d'après Cicéron, « celle qui a le domaine le plus étendu » (I, 7). Elle comprend deux parties : la justice, et la bienfaisance. C'est, logiquement, dans son développement sur la justice que l'auteur place la question de la guerre « juste ». Il commence par affirmer que « le premier office de la justice consiste à ne faire de tort à personne, sauf quand on y est contraint par l'injustice »¹¹⁶⁰. Cette affirmation renvoie à l'*iniustitia* subie, qui rend *iustum* le *bellum* après l'échec de la *rerum repetitio*. L'expression est un peu ambiguë, en ce que le mot *nocere* n'évoque pas forcément la réparation d'une injustice, mais peut aussi bien renvoyer à la vengeance. Le cœur de la justice est la loyauté, la *fides*, c'est-à-dire « la sincérité du langage et le maintien de l'engagement pris » (I, 7, 23). On retrouve ici une notion essentielle de l'antique *ius fetiale*, à laquelle Cicéron entend désormais donner un fondement philosophique, se référant expressément aux Stoïciens.

Puis Cicéron définit ainsi l'injustice :

« Il y a deux sortes d'injustice, celle qui consiste à commettre soi-même une action injuste, et celle qui consiste à ne pas s'opposer, quand on le peut, à l'injustice commise par d'autres. Qui, mû par la colère ou quelque autre passion, s'attaque à autrui, c'est comme s'il portait la main sur la société humaine ; qui reste passif en présence de l'injustice et n'y fait pas obstacle, le pouvant, se rend coupable de la même faute que s'il abandonnait ses parents, ses amis ou sa patrie ».¹¹⁶¹

¹¹⁶⁰ Cic. *Off.* I, 7, 20 : Sed iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus iniuria.

¹¹⁶¹ Cic. *Off.* I, 7, 23. Sed iniustitiae genera duo sunt, unum eorum, qui inferunt, alterum eorum, qui ab is, quibus infertur, si possunt, non propulsant iniuriam. Nam qui iniuste impetum in quempiam facit aut ira aut aliqua

Quelles sont les incidences de cette position dans le domaine de la guerre ?¹¹⁶²

La guerre juste : deux formes de justice

Dans le domaine des relations internationales, la conception cicéronienne revient à qualifier d'injuste aussi bien le fait d'agresser sans raison un autre peuple que celui de ne pas défendre un peuple injustement agressé, que ce dernier soit allié, ou non. Dans le premier cas, le mobile est le plus souvent l'appât du gain (I, 7), mais il peut aussi être la peur de l'autre, qui incite à l'attaquer préventivement.

Dans le second cas, la notion d'humanité élargit de fait à tous les hommes, même ceux envers lesquels on n'est lié par aucun engagement, l'exigence de solidarité armée. L'interprétation de l'injustice subie est laissée à celui qui se propose de la faire cesser : on voit l'ouverture offerte, dans le domaine des relations internationales, à qui entend justifier ses guerres par la défense d'un autre, quel qu'il soit, sous prétexte qu'il serait victime d'une « agression ». Le concept d'agression peut en effet s'entendre très largement, comme on a pu le voir dans la première partie. Ainsi la simple existence d'un tyran à Sparte constitue-t-elle une agression – contre son peuple, contre la communauté internationale, contre l'idée de liberté – face à laquelle Rome est légitime à intervenir. Cela revient, de la part de Cicéron, à proclamer un véritable devoir d'ingérence internationale. On a ainsi pu noter que c'est le

perturbatione incitatus, is quasi manus afferre uidetur socio ; qui autem non defendit nec obsistit, si potest, iniuriae, tam est in uitio, quam si parentes aut amicos aut patriam deserat.

¹¹⁶² Ce qui précède ne peut nous conduire qu'à contester la position de Luigi Loreto, selon qui Cicéron ne parle de *iusta causa* qu'à des fins de propagande, en restant en fait à la conception purement formelle du *bellum iustum*. Loreto (Luigi). *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*. Naples, Jovene, 2001, p. 35-43.

traumatisme causé à Rome par la deuxième Guerre Punique qui l'a incitée à attaquer et détruire les deux royaumes hellénistiques de Macédoine et de Syrie.

Posé le principe que la guerre ne saurait être que défensive, de soi ou d'un autre, Cicéron en pose un second. L'appartenance de tous les hommes à la même communauté, à la même *humanitas*, implique que :

« Il y a certaines règles morales à observer envers ceux qui nous ont fait du tort : il y a une mesure à garder dans la vengeance et le châtement. [...] Quand il s'agit des affaires de l'Etat, il faut observer très rigoureusement les lois de la guerre ».¹¹⁶³

L'apparition d'un embryon de *ius in bello* ?

Cicéron semble introduire une nouvelle dimension dans la guerre juste : à la justice de la cause, il ajoute la justice dans la conduite de la guerre, posant ainsi les fondements d'une distinction, amenée à d'importants développements ultérieurs, entre le *ius ad bellum* et le *ius in bello*. Le premier définit les justes motifs d'entrée en guerre, le second la juste manière de la conduire, qui inclut dans les « lois de la guerre » (*iura belli*) la « mesure à garder » (*modus*) envers l'ennemi. Mais il reste, comme tous les auteurs que nous avons étudiés, extrêmement succinct sur ce point, le *jus in bello* (nous utilisons volontairement ici la graphie moderne de l'expression) n'étant qu'une construction récente.¹¹⁶⁴

¹¹⁶³ Cicéron, *Off.*, I, 11, 34 : *Sunt autem quaedam officia aduersus eos seuanda, a quibus iniuriam acceperis : Est enim ulciscendi et puniendi modus [...]. Atque in re publica maxime conseruenda sunt iura belli.*

¹¹⁶⁴ Kolb (Robert). Origin of the twin terms *jus ad bellum/jus in bello*, *International Review of the Red Cross*, No. 320, 1997, en ligne : « The august solemnity of Latin confers on the terms *jus ad bellum* and *jus in bello* the

V. 3. 1. 3. L'empire et la gloire

« Quand on fait la guerre pour l'empire et pour la gloire, il faut en règle générale avoir les justes motifs que j'ai indiqués ci-dessus. Mais ces guerres où il s'agit d'assurer sa gloire doivent être conduites avec moins de rudesse que les autres. »¹¹⁶⁵

Ernst Badian a constaté la nette dualité de l'attitude des Romains à l'égard des autres peuples : agression impitoyable des « barbares » dans des guerres de conquête, mais prudente politique d'influence, sans idée d'annexion, vis-à-vis des peuples de civilisation jugée égale ou supérieure¹¹⁶⁶. Les « barbares » (généralement à l'Ouest), on les massacre, les autres (à l'Est), on les intègre dans l'Empire avec le même respect que celui que devait le patron à son client, en maintenant souvent leurs monarques sur le trône.

A cette notion compréhensible d'empire, qui n'était en somme que l'application de la loi du plus fort¹¹⁶⁷, Cicéron en juxtapose une autre particulièrement importante pour lui : la *gloria*¹¹⁶⁸. La recherche de la gloire est, à ses yeux, un puissant mobile chez les Romains, « la justification fondamentale de leur activité politique et ce qui, à leurs

misleading appearance of being centuries old. In fact, these expressions were only coined at the time of the League of Nations and were rarely used in doctrine or practice until after the Second World War, in the late 1940s to be precise ».

¹¹⁶⁵ Cic. *Off.* I, 12, 38 : *Cum uero de imperio decertatur belloque quaeritur gloria, causas omnino subesse tamen oportet easdem, quas dixi paulo ante iustas causas esse bellorum. Sed ea bella, quibus imperii proposita gloria est, minus acerbe gerenda sunt*

¹¹⁶⁶ Badian, *Roman imperialism...*, *Op. Cit.*, p. 7 : « ... the puzzling contradiction in Roman policy – open aggression and expansionism against barbarians ; hegemonial imperialism with careful avoidance of annexation towards cultural equals or superiors ».

¹¹⁶⁷ *Ibid.* p. 15 : « nothing less than an eternal moral law, the obedience of the weak to the strong ».

¹¹⁶⁸ Achard (Guy). *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours « optimates » de Cicéron*, Leiden, E. J. Brill, 1981, p. 488-489.

yeux, les distingue des autres peuples »¹¹⁶⁹ : « Plus que toute autre nation, les Romains sont amoureux de la gloire et avides d'éloges ».¹¹⁷⁰

La gloire « est essentiellement le fruit de la *uirtus* »¹¹⁷¹, le « *fructus uerae uirtutis honestissimus* »¹¹⁷². Celle qui est d'origine militaire a sans doute plus de prix¹¹⁷³ : « les exploits militaires sont la principale source de la *gloria* »¹¹⁷⁴. Mais la gloire civile, celle que l'on acquiert dans l'exercice des magistratures, n'est pas pour autant à dédaigner¹¹⁷⁵, et Cicéron peut la croire égale à la précédente¹¹⁷⁶. Elle présente la particularité d'animer – si ses mobiles sont honorables – les meilleurs esprits, car « nous sommes tous attirés par l'amour de la louange et ce sont les meilleurs qui se laissent guider par la gloire ».¹¹⁷⁷

Pour tout cela la notion de *gloria* a beaucoup de points de contact avec celle de *bellum iustum*, elle aussi liée à la *uirtus*, à la victoire, et au pouvoir. On peut également en trouver un autre dans le fait que « la *gloria* n'est pas comme la gloire grecque, un éclat fugitif et magnifique », mais « c'est un bien qu'il faut rechercher, [...] préserver et surtout développer par l'apport de sa *uirtus* personnelle »¹¹⁷⁸ : une telle différence rappelle celle, que nous avons eu l'occasion de constater, entre la *fortuna* latine et la *pistis* grecque, la seconde imprévisible et capricieuse, la première stable tant que les Romains pratiquaient la vertu, la *fides*, et recherchaient la liberté dans la concorde. « La *gloria* est donc un levier qui met en branle les meilleurs : on imagine le parti qui peut en être tiré en politique ; montrer que l'action conseillée entraînera la *gloria*, c'est

¹¹⁶⁹ Hellegouarc'h (Joseph). *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles-Lettres, 1972, p. 369.

¹¹⁷⁰ Cic. *Imp.* 7 : *Appetentes gloriae ceteras gentes atque auidi laudis.*

¹¹⁷¹ Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin...*, *Op. Cit.*, p. 371.

¹¹⁷² Cic. *Pis.* 57.

¹¹⁷³ *Ibid.*

¹¹⁷⁴ Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin...*, *Op. Cit.*, p. 372.

¹¹⁷⁵ *Ibid.*

¹¹⁷⁶ Cic. *Cat.* III, 27 ; *Off.* II, 43.

¹¹⁷⁷ Cic. *Pro Archia* 26 : *Trahimur omnes studio et optimus quisque maxime gloria ducitur.*

¹¹⁷⁸ Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin...*, *Op. Cit.*, p. 376.

donc animer les plus courageux et, partant, les plus efficaces »¹¹⁷⁹. Il en va bien sûr *a fortiori* de même dans le domaine des relations internationales, et dans celui de la guerre, qui privilégient tous deux les hommes courageux et efficaces.

L'influence hellénique va toutefois pousser la notion de *gloria*, toujours comme celle de *fortuna*, à adopter certains traits de son homologue grecque. « L'influence [...] du concept épique grec de la *gloria* a pu jouer, qui affirme qu'elle égale l'homme aux dieux », « élev(ant) l'homme au dessus de la condition humaine et le rend(ant) immortel »¹¹⁸⁰. Cette idée apparaît pour la première fois chez Cicéron dans une lettre de 60 avant J.-C.¹¹⁸¹ En dernière analyse, donc, affirmer la « gloire de Rome » revient à placer les Romains, vainqueurs parce qu'ils sont les plus vertueux, administrateurs et dominateurs d'un vaste Empire, en véritables « surhommes ». Mais s'il y a des « surhommes », il faut bien qu'il y ait en contrepartie de « simples » hommes, et aussi des « sous-hommes ».

V. 3. 2. L'*inmanitas*

Le corollaire des notions d'humanité, et de surhumanité, c'est celle d'*inmanitas*, que l'on peut traduire par « inhumanité », ou plutôt « non-humanité ». Celle-ci est la conséquence de plusieurs causes que Cicéron présente de manière assez peu rigoureuse aux yeux d'un esprit « cartésien », ce qui nous oblige à tenter de faire une synthèse.

¹¹⁷⁹ Achard, *Op. Cit.*, p. 489.

¹¹⁸⁰ Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin...*, *Op. Cit.*, p. 378.

¹¹⁸¹ Cic. *Ad Att.* I, 19, 6.

V. 3. 2. 1. Le défaut de *fides*

Cicéron établit une première distinction entre l'homme et l'animal. Le premier, doué de la parole, doit pouvoir résoudre ses conflits par la discussion, alors que le second ne peut avoir recours qu'à la force. L'homme ne peut se résoudre à la violence que si la parole a échoué, mais il faut alors en déduire que cela le ravalait au rang de l'animal. On retrouve l'idée, que nous avons émise précédemment, que les hommes qui ne recherchent pas la vérité n'en sont peut-être pas vraiment. Pour les Romains, plus prosaïquement que pour les Grecs, la recherche de la vérité ne sera peut-être pas la pratique de la philosophie, mais celle de la *fides*, c'est-à-dire de la bonne foi, de la cohérence entre la parole et les actes¹¹⁸². Les Carthaginois sont *inmanes* en tant qu'ils sont *foedifragi*, c'est-à-dire qu'ils ne respectent pas la *fides* des *foedera*, conséquence de leur *fides punica*¹¹⁸³.

V. 3. 2. 2. La cruauté

Que sont encore ces hommes, pas tout à fait humains, avec lesquels il est licite de se comporter comme s'ils étaient des animaux ? Cicéron apporte un autre élément de réponse dans la deuxième partie de la même phrase : ce sont ceux qui se montrent cruels et *inmanes* (inhumains). L'orateur fait de lui-même le lien entre inhumanité et cruauté, comme s'il définissait l'une par l'autre. Le sens d'*inmanis*, tel que le définit

¹¹⁸² On retrouve ici, étrangement, l'idée coranique que l'existence même des « infidèles », par le fait qu'ils n'ont pas la même foi, constitue pour le « fidèle » une injustice (contre Dieu, contre sa foi) le contraignant à entrer en guerre. La *fides* romaine n'a pas «(encore) le sens de « foi », mais le rapprochement entre les deux logiques est saisissant.

¹¹⁸³ Cic. *Off.* I, 11, 35 : Les Carthaginois déloyaux avaient violé les traités. Hannibal était cruel, les autres adversaires valaient mieux moralement. *Poeni foedifragi, crudelis Hannibal, reliqui iustiores.* Cf. aussi : Mantel (Nikolaus). *Poeni Foedifragi : Untersuchungen zur Darstellung römisch-karthagischer Verträge zwischen 241 und 201 v. Chr. durch die römische Historiographie*, Munich: Editio Maris, 1991, 158 pages.

Félix Gaffiot, est proche de la cruauté : « inhumain », certes, mais aussi « féroce », « barbare », « cruel », « horrible », « affreux », « abominable », « monstrueux », « effroyable »...

V. 3. 2. 3. L'éloignement culturel

Crudeles et inmanes : la cruauté n'épuise cependant pas la notion d'inhumanité, elle se juxtapose à elle ; qu'est-ce alors qu'être *inmanis* ? L'auteur commence par donner deux exemples : les Carthaginois et les Numantins. Et il cite plusieurs peuples qui, eux, ne l'étaient pas : les Eques, les Volsques, les Herniques, les Sabins¹¹⁸⁴. On n'aura pas de mal à en tirer que les peuples culturellement proches de Rome, les Italiques, sont considérés comme « humains » (cela nous rappelle l'idée « catonienne » d'une « communauté naturelle » des peuples italiques), tandis que les peuples les plus éloignés – les Puniques et les Celtibères, par exemple, mais cela englobe aussi sans doute les Gaulois, les Germains et bien d'autres – seraient « inhumains ». Les Grecs de Corinthe ne sont pas des italiques et ont pu être traités de manière inhumaine, comme des êtres inhumains. Cicéron dit le regretter, mais il cherche – et trouve - aux Romains des excuses.

On peut conclure de ce qui précède qu'il faut distinguer entre les peuples culturellement – parce que géographiquement – proches de Rome, tels les Italiques, qui sont pleinement humains et avec lesquels il faut se comporter avec humanité, et les peuples les plus éloignés, qui sont inhumains et méritent d'être traités de manière inhumaine. La rupture n'est pas franche, il y a une gradation : certains peuples sont à mi-chemin (les Grecs), et Rome peut se trouver de bonnes raisons de les traiter

¹¹⁸⁴ Cic. *Off.* I, 11, 35 ; 38.

comme des bêtes. Avec les êtres inhumains, pas de discussion possible en amont du conflit, pour tenter de l'éviter, ni de pitié possible en aval : il faut les exterminer (ne pas les *conseruare*).

V. 3. 2. 4. Une infériorité naturelle ?

Il reste à expliquer une autre affirmation de Cicéron : de quelle injustice veut-il parler, quand il affirme que la guerre a pour but de « vivre en paix sans injustice » ? Cela amène à se poser la question de la nature de ces injustices qui constitueraient en soi un motif de guerre, et l'on est obligé de faire le lien avec le précédent paragraphe : cette injustice est le fait d'hommes qui n'en sont pas vraiment. Pourquoi ? Nous en avons trouvé quelques motifs : avec eux la discussion est par nature impossible du fait qu'ils n'ont pas de *fides* ; ils sont « cruels » ; ils sont trop différents... Le thème est extensible à l'infini, et s'apparente à ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui le « délit de faciès » : Rome peut s'arroger le droit de dénier la qualité d'êtres humains à tout peuple qui lui paraît trop étrange. Il est « injuste » que Rome continue à vivre avec des peuples dont la manière de vivre est « injuste », même s'ils ne la menacent pas. On rejoint ici l'idée aristotélicienne d'une hiérarchie des peuples, qui n'auraient pas, sur terre, les mêmes droits, les uns étant faits pour dominer, les autres pour être dominés – ce qui implique souvent de leur avoir fait la guerre.

V. 3. 2. 5. De l'*inmanitas* de l'ennemi à celle des moyens utilisables contre lui

Mais Cicéron va plus loin qu'Aristote¹¹⁸⁵, puisqu'il ne s'agit pas pour lui de domination, mais d'extermination – ce que nous tirons d'un raisonnement *a contrario* : si les peuples « humains » doivent être *conseruati*, les autres ne doivent pas l'être. De fait, Cicéron fait plus loin une distinction entre deux types de guerres bien différents : la guerre « pour l'empire et pour la gloire », déjà évoquée, et la guerre « pour savoir qui (des deux adversaires) continuera d'exister ». La première doit avoir de justes motifs, et être menée avec modération, comme si les ennemis étaient des concitoyens, la seconde n'a pas besoin d'autre motif que la nature même de l'ennemi, et les moyens employés ne peuvent connaître aucune limite. Les exemples donnés par Cicéron sont à peu près les mêmes que précédemment : les Celtibères, les Cimbres, les Carthaginois. Avec ces peuples, donc, pas plus besoin de *iusta causa* que d'humanité.

On notera cette curieuse incohérence que l'auteur mentionne les Puniques à la fois dans la liste des peuples « humains », aux côtés des Latins, des Sabins, des Samnites et des Grecs de Pyrrhus, et dans celle des peuples « inhumains », en précisant « les Carthaginois déloyaux qui avaient violé les traités » (*foederifragi*). Sans doute ce peuple, auquel il était difficile de dénier un haut degré de civilisation, se trouvait-il, aux yeux des Romains, dans une situation intermédiaire, semblable à celle des Grecs : potentiellement humains, s'ils se comportaient comme tels, virtuellement inhumains, dans le cas contraire, le critère étant ici le respect de la *fides*. Rappelons que pour les Romains la recherche de la vérité, chère aux Stoïciens, se cantonnait largement à ce dernier.

¹¹⁸⁵ E. Badian note toutefois que la distinction opérée entre les ennemis, selon qu'ils sont « civilisés » ou « barbares », quant à la manière de les traiter, existait chez les Grecs avant d'exister chez les Romains, et que ces derniers auraient même été tardifs à l'opérer (après la première guerre de Macédoine). Badian (Ernst), *Roman Imperialism...*, *Op. Cit.*, p. 11.

Rome n'a vocation à intégrer dans son empire que des peuples « humains », par des guerres dont le but est « l'empire et la gloire ». Les autres, les *inmanes*, son devoir est de les exterminer, comme elle le fit avec les Numantins et les Cimbres. On s'écarte, nous insistons une nouvelle fois sur cet aspect essentiel, de la conception aristotélicienne : les hommes « nés pour obéir », ce sont les peuples « civilisés » intégrés dans l'Empire, *volens nolens*¹¹⁸⁶, qui constituent une catégorie intermédiaire, qu'il faut contraindre avec « modération », en dessous de Rome, le peuple « né pour commander », mais au-dessus des barbares, qu'il faut effacer de la surface de la Terre. On a pu affirmer, rappelons-le, que le *De Officiis* « introduit le concept d'*humanitas* dans l'histoire de la pensée occidentale » : il est frappant de constater que cette introduction triomphale va de pair avec l'exclusion du champ de l'humanité – entendue comme « nature humaine » - de tous ceux qui ne ressemblaient pas assez aux Romains, c'est à dire de l'Humanité – comme communauté des Hommes – et qu'à l'égard de ces exclus l'humanité – le respect, éventuellement la compassion – n'était pas de mise. L'écrivain allemand Ernst Jünger notera, deux mille ans plus tard, dans son roman *Eumeswil*, que dès lors que l'on écrit le mot « Humanité » sur ses bannières, on tend fatalement à dénier à ses adversaires le simple statut d'êtres humains. Et à les traiter moins bien que des bêtes.

Dans une situation intermédiaire, certains peuples sont humains comme à l'essai, et doivent faire leurs preuves en évitant de se montrer, notamment, déloyaux et cruels. Tel est le cas des Carthaginois, des Grecs ou des Gaulois. On peut, à ce stade, mieux comprendre les tergiversations à l'égard des Gaulois : ceux-ci ne sont pas encore pleinement des semblables des Romains, notamment – César insiste lourdement là-dessus – dans leur rapport avec la *fides*, aussi est-il possible d'user, à leur égard, des moyens les plus déloyaux, afin de les exterminer. Mais ils sont, quand même, moins

¹¹⁸⁶ Parfois *volens* : on a tous les exemples de *deditiones*, indépendamment parfois de tout conflit, comme le cas célèbre de la *deditio* de Capoue, en 343 avant J.-C. On a aussi des cas de libre intégration de peuples à l'Empire romain, par testament de leur dernier roi, comme le royaume de Pergame, celui de Numidie, ou encore la Cyrénaïque.

barbares que les Germains, certains sont des amis, des alliés de Rome, aussi César s'ingénie-t-il sans cesse, comme on l'a vu dans la précédente partie, à donner à ses agressions un semblant de régularité juridique.

Cela nous conduit à une hiérarchie humaine en quatre strates : les Romains, « surhommes » faits pour commander ; les peuples « civilisés », nés pour obéir, de gré ou de force ; les peuples civilisés « à l'essai », ou « sous conditions », qui peuvent être traités comme les précédents quand ils ont fait leurs preuves, mais comme les suivants dans le cas contraire ; les peuples « barbares », enfin, qui peuvent – doivent ? – être exterminés par tous les moyens.

Ces réflexions tirées du Livre I peuvent être utilement complétées par un fragment du Livre III :

« Même à la guerre il y a des règles à observer et l'on doit souvent tenir un engagement pris envers l'ennemi sous la foi du serment. Quand on a juré avec le sentiment qu'il fallait faire ce à quoi l'on s'engageait, on doit tenir son serment ; quand manque cette adhésion, on n'est point parjure pour ne pas le tenir. Si, par exemple, on n'apporte pas à des pirates la rançon convenue, il n'y a point fraude, même si l'on a juré qu'on l'apporterait. Un pirate en effet n'est pas un adversaire auquel on fait la guerre, c'est l'ennemi commun du genre humain. Avec un être pareil il n'y a pas de foi qui tienne, il est hors la loi du serment. Faire un faux serment, ce n'est pas se parjurer ; c'est quand on a prêté un serment auquel l'âme a donné sa pleine adhésion pour user de la formule en usage chez nous, et qu'on ne fait pas ce qu'on a juré de faire, qu'il y a parjure. Euripide dit avec vérité : mes lèvres ont juré, mon âme n'a fait aucun serment. Regulus ne devait donc pas rompre en se parjurant un pacte conclu

avec l'ennemi et changer des conditions de guerre qu'il avait acceptées. Il avait contracté avec un ennemi auquel s'appliquaient les règles observées entre belligérants et à l'égard duquel tout le droit fécial et beaucoup de lois sont d'usage commun. S'il n'en avait pas été ainsi, jamais le sénat n'eût remis enchaînés à l'ennemi des citoyens d'un rang élevé. »¹¹⁸⁷

Ce texte distingue clairement deux catégories d'hommes : ceux avec qui il faut respecter sa parole, et les autres, « ennemis du genre humain » (*communis hostes omnium*). Envers eux, tous les moyens sont bons, et la *fides* n'a pas cours. La guerre contre eux est-elle, dès lors, toujours juste ? On peut le penser, et le propos de Cicéron, axé sur le serment (*ius iurandum*) rend possible une telle interprétation : les règles du *bellum iustum* ne s'appliquent qu'aux êtres humains qui en sont dignes. L'inhumanité des autres les place en dehors de tout droit : *cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune, non enim falsum iurare periurare est* – « avec eux il n'est pas question de bonne foi ni de serment communs, et faire un faux serment n'est pas se parjurer ».

Face à de tels ennemis, on peut donc tout se permettre : la cruauté dans la conduite de la guerre, l'extermination finale, mais aussi, en amont, le non-respect des grands principes du droit fécial : juste cause, réclamation péalable, déclaration de guerre formelle. On peut attaquer ces hommes sans raison, et sans les en prévenir. Cicéron parle ici des pirates, ou des pillards, mais le terme *praedo* est suffisamment extensif pour englober tous ceux qu'on voudra bien y mettre, notamment tous les peuples

¹¹⁸⁷ Cic. *Off.* III, 39, 107-108 : (107) *Est autem ius etiam bellicum fidesque iuris iurandi saepe cum hoste seruanda. Quod enim ita iuratum est, ut mens conciperet fieri oportere, id seruandum est; quod aliter, id si non fecerit, nullum est periurium. Ut, si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris, nulla fraus est, ne si iuratus quidem id non feceris. Nam pirata non est ex perduellium numero definitus, sed communis hostis omnium; cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune. (108) Non enim falsum iurare periurare est, sed quod ex animi tui sententia iuraris, sicut uerbis concipitur more nostro, id non facere periurium est. Scite enim Euripides: "Iuravi lingua, mentem iniuratum gero". Regulus uero non debuit condiciones pactionesque bellicas et hostiles perturbare periurio. Cum iusto enim et legitimo hoste res gerebatur, aduersus quem et totum ius fetiale et multa sunt iura communia. Quod ni ita esset, numquam claros uiros senatus uinctos hostibus dedidisset.*

nomades et censés vivre de *razzias*. Le terme *latrocinum*, cela a été noté, a « une élasticité instrumentale et politique, pour laquelle toute forme de rébellion ou de résistance en vient à être considérée en de tels termes ».¹¹⁸⁸

Si le *De Republica*, le *De legibus* et le *De Officiis* ont fourni une matière riche à nos réflexions philosophiques, d'autres textes du *corpus* cicéronien, pas forcément philosophiques ceux-là, peuvent venir apporter des éléments nouveaux, ou préciser ceux dont nous disposons déjà.

V. 4. L'ÉCLAIRAGE D'AUTRES TEXTES DE CICÉRON

D'autres textes de Cicéron que les trois textes majeurs que nous venons d'étudier viennent apporter un éclairage complémentaire intéressant sur sa conception du *bellum iustum*.

V. 4. 1. Le primat de la guerre juste parce que défensive

C'est en défendant ses alliés que Rome a augmenté son Empire : tel est le *leitmotiv* de Cicéron, dans le *De Republica* comme dans le *De Officiis*. Cette thèse, valorisante, est reprise à volonté dans le discours *Pro lege Manilia* par lequel, en 66 avant J.-C., Cicéron soutenait les pouvoirs extraordinaires accordés à Pompée pour mener en Asie une guerre contre Mithridate IV du Pont et son gendre le roi Tigrane d'Arménie

Dès le début de son plaidoyer en faveur de la guerre, Cicéron tient à la présenter comme défensive : ce sont Mithridate et Tigrane, deux rois très puissants, qui ont

¹¹⁸⁸ Zuccotti (Ferdinando). «*Bellum iustum*», o del buon uso del diritto romano, *Rivista di Diritto Romano* IV, 2004, p. 10.

déclaré « une guerre terrible et pleine de dangers » aux peuples alliés et tributaires de Rome¹¹⁸⁹. Il développe ce point de vue « défensif » dans un paragraphe ultérieur, en montrant tout le travail précédemment accompli par Pompée pour mettre Rome et ses alliés à l'abri des nombreuses menaces qui pesaient sur eux : il a introduit la sécurité partout sur terre, mais aussi sur les mers (mettant un terme à l'activité des pirates), et dans les îles, ce qui a favorisé la paix et, de là, les affaires¹¹⁹⁰. Se défendre, défendre ses ressortissants et ses alliés, tel est le principal mobile de la guerre. Il apparaît cependant, dans ces textes, que ce mobile n'est jamais « pur », mais mêlé avec d'autres tout aussi importants, comme la gloire et la vengeance, ou l'intérêt financier.

V. 4. 1. 1. la gloire et la vengeance

Dans deux passages du *Pro lege Manilia*, l'appel à défendre les alliés de Rome est indissolublement attaché à celui de venger la Ville et de maintenir sa gloire. Cicéron invoque le massacre de 80.000 commerçants romains d'Asie en 88, soit vingt-deux ans plus tôt – bel exemple de vengeance tardive à la manière de César – et la « gloire de Rome »¹¹⁹¹. L'orateur présente le devoir de vengeance comme d'autant plus

¹¹⁸⁹ Cic. *Leg. Manil.* II, 4 : *Atque, ut inde oratio mea proficiscatur, unde haec omnis causa ducitur, bellum graue et periculosum uestris uectigalibus ac sociis a duobus potentissimis regibus infertur, Mithridate et Tigrane.*

¹¹⁹⁰ Cic. *Leg. Manil.* XI, 31-32 : *Quis enim toto mari locus per hos annos aut tam firmum habuit praesidium ut tutus esset, aut tam fuit abditus ut lateret ? Quis nauigauit qui non se aut mortis aut seruitutis periculo committeret, cum aut hieme aut referto praedonum mari nauigaret ? Hoc tantum belum, tam turpe, tam uetus, tam late diuisum atque dispersum, quis umquam arbitraretur aut ab omnibus imperatoribus uno anno aut omnibus annis ab uno imperatore confici posse ? Quam prouinciam tenuistis a praedonibus liberam per hosce annos ? quod uectigal uobis tutum fuit ? quem socium defendistis ? cui praesidio classibus uestris fuistis ? quam multas existimatis insulas esse desertas ? quam multas aut metu relictas aut a praedonibus captas urbis esse sociorum ?*

¹¹⁹¹ Cic. *Leg. Manil.* V, 11-12 : *Maiores uestri saepe mercatoribus aut nauiculariis nostris iniuriosius tractatis bella gesserunt : uos, tot milibus ciuium Romanorum uno nuntio atque uno tempore necatis, quo tandem animo esse debetis ? Legati quod erant appellati superbius, Corinthum patres uestri totius Graeciae lumen exstinctum esse uoluerunt : uos eum regem inultum esse patiemini, qui legatum populi Romani consularem uinculis ac uerberibus atque omni supplicio excruciatum necauit ? Illi libertatem imminutam ciuium Romanorum non tulerunt : uos ereptam uitam neglegetis ? ius legationis uerbo uiolatam illi persecuti sunt: uos legatum omni supplicio interfectum relinquetis ? Videte ne, ut illis pulcherrimum fuit tantam uobis imperi gloriam tradere, sic uobis turpissimum sit, id quod accepistis tueri et conseruare non posse. Quid ? quod salus sociorum summum in periculum ac discrimen uocatur, quo tandem animo ferre debetis ? Regno est expulsus Ariobarzanes rex, socius*

impératif que Rome doit veiller à sa « gloire », qui serait compromise, aux yeux des autres peuples, par son abstention¹¹⁹². La recherche de la gloire est donc, une fois encore, présentée par Cicéron comme une justification de la guerre. A la différence, toutefois, de la conception développée dans le *De Officiis*, où il nous présentait une *gloria* offensive, celle de la conquête de l'Empire, l'orateur la relie ici à l'honneur et au désir de vengeance, et ce faisant en propose une conception défensive. C'est la gloire de Rome de se venger. On ne saurait toutefois dissocier ces deux faces de la même médaille : le résultat de la vengeance, c'est toujours la croissance.

On retrouve ici, dans le domaine public, la notion de vengeance privée que le droit romain admettait communément, particulièrement à l'époque de la loi des Douze Tables : la croyance générale que la force privée était un instrument approprié à l'exécution de la justice privée semble avoir été alors une évidence¹¹⁹³. On connaît ainsi le cas du viol et de l'adultère, dont le juge de droit commun était le *pater familias* ou le mari¹¹⁹⁴, mais il est très loin d'épuiser une matière dans laquelle, Yan Thomas l'a clairement mis en évidence, d'autres exemples peuvent être trouvés, tels les crimes de sang, dont « tout laisse à penser qu'ils ne connurent longtemps qu'un règlement de type vindicatoire »¹¹⁹⁵. Mieux encore, nous l'avons déjà souligné, ne pas

populi Romani atque amicus; imminent duo reges toti Asiae non solum uobis inimicissimi, sed etiam uestris sociis atque amicis ; ciuitates autem omnes cuncta Asia atque Graecia uestrum auxilium expectare propter periculi magnitudinem coguntur.

¹¹⁹² Cic. *Leg. Manil.* III 7 : « Et, puisque vous avez toujours été, plus que tout autre peuple, avides de gloire et d'honneur, vous devez effacer la tache que la précédente guerre contre Mithridate a imprimée au nom romain, et qui l'a flétri d'une manière ineffaçable : cet homme, en effet, qui, en un seul jour, dans toute l'Asie, dans un si grand nombre de villes, d'un seul mot écrit de sa main, a fait égorgé et massacrer tant de citoyens romains, cet homme non-seulement n'a point reçu le châtement que méritait son crime, mais il a régné vingt-trois ans depuis son forfait, et, loin de se cacher au fond du Pont ou de la Cappadoce, il sort du royaume de ses pères, et vient au grand jour, sous les yeux de toute l'Asie, se jeter sur les peuples qui vous payent tribut. » *Et quoniam semper appetentes gloriae praeter ceteras gentis atque auidi laudis fuistis, delenda est uobis illa macula Mithridatico bello superiore concepta, quae penitus iam insedit ac nimis inueterauit in populi Romani nomine, - quod is, qui uno die, tota in Asia, tot in ciuitatibus, uno nuntio atque una significatione (litterarum) ciuis Romanos necandos trucidandosque denotauit, non modo adhuc poenam nullam suo dignam scelere suscepit, sed ab illo tempore annum iam tertium et uicesimum regnat, et ita regnat, ut se non Ponti neque Cappadociae latebris occultare uelit, sed emergere ex patrio regno atque in uestris uectigalibus, hoc est, in Asiae luce uersari.*

¹¹⁹³ Lintott (A. W.), *Violence in republican Rome*, Oxford, Clarendon Press, p. 25-26.

¹¹⁹⁴ Caton in Gell. *Noct.* X, 23, 4 sq. Val. Max. VI, 1, 3. Thomas (Yan). *Parricidium*. *MEFRA* XCIII, 1981, p. 643-715.

¹¹⁹⁵ Thomas (Yan). *Se venger...*, *Op. Cit.*, 1984, p. 77.

venger son père était une honte¹¹⁹⁶, et la vengeance était une obligation non seulement morale, mais aussi juridique¹¹⁹⁷. On a également pu noter que, « les représailles paraissant avoir été légitimes, en matière de crime de sang, jusqu'à la fin de l'époque républicaine »¹¹⁹⁸, le domaine judiciaire tardo-républicain restait tout imprégné de vengeance. Le vocabulaire du procès est celui de la vengeance : « *uindex* », « *uindicare* », « *ultor* », « *ulcisci* »¹¹⁹⁹. L'accusation revient à ceux qui seraient en droit de venger la victime, « le *iustus accusator* »¹²⁰⁰, l'*idoneior accusator*¹²⁰¹, se définissant donc à l'intérieur d'une relation privilégiée »¹²⁰². Notons enfin que Cicéron place la vengeance dans le droit naturel – ce qui sera bien sûr contesté, comme on va le voir, par les auteurs chrétiens.

L'importance de cette digression sur la vengeance apparaît plus clairement quand on sait que le principal domaine de la vengeance dans le vocabulaire politique romain est celui de la liberté, comme en témoigne « la formule juridique, devenue une expression politique, *in libertatem uindicare*¹²⁰³. « Chez les Romains, la *libertas* tient ainsi une place considérable ; affichant un profond mépris pour la liberté grecque, ils estiment que la *libertas* telle qu'ils la conçoivent est le caractère propre de leur peuple. Ils sont nés pour être libres ; ils ne sauraient supporter la tyrannie, qui est bonne pour d'autres peuples, mais non pour eux dont le rôle est plutôt d'imposer aux autres peuples leur domination »¹²⁰⁴. D'où un sentiment de « mépris pour les peuples qui n'ont pas la *libertas* »¹²⁰⁵. Se venger de Mithridate, c'est ainsi manifester l'attachement de Rome à la liberté, entendue dans le sens que ce roi et ses sujets sont méprisables et

¹¹⁹⁶ Plut. *Cat. Mai.* XV, 3.

¹¹⁹⁷ Thomas, *Se venger...*, *Op. Cit.*, p. 73. *Dig.* XXIX, 5, 26 : L'héritier qui n'avait pas vengé son père se voyait frappé d'indignité successorale au profit du fisc.

¹¹⁹⁸ Thomas, *Ibid.*, p. 67.

¹¹⁹⁹ *Ibid.* p. 68.

¹²⁰⁰ *D.* XLVIII, 5, 2, 9.

¹²⁰¹ *D.* XLVII, 23, 2 et XLVIII, 2, 16

¹²⁰² *Ibid.*, p. 69.

¹²⁰³ Hellegouarc'h, *Op. Cit.*, *Le vocabulaire latin...*, p. 550.

¹²⁰⁴ *Ibid.* p. 551.

¹²⁰⁵ *Ibid.*

méritent d'être soumis à Rome, seul peuple véritablement libre, et vengeur de la liberté.

V. 4. 1. 2. L'intérêt financier de Rome et de ses citoyens

Le plaidoyer de Cicéron en faveur de la guerre défensive est également entaché par des arguments encore plus « terre-à-terre » que la gloire et la vengeance : les intérêts économiques de Rome y font de multiples apparitions. Ce que la Ville aurait à défendre, ce serait notamment les lourds impôts qu'elle percevait en Asie. Cet argument est étayé par une description détaillée des richesses de la province, dont la triviale matérialité contraste fortement avec la noblesse des mobiles invoqués en début de citation : les Romains doivent, parce qu'on les a provoqués, « défendre leurs alliés et la dignité de l'Empire », comme l'ont fait avant eux leurs pères... parce que, quand même, il s'agit pour eux de garantir leurs « revenus les plus importants » ! L'Asie est si riche et si fertile, elle rapporte bien plus que n'importe quelle autre province !¹²⁰⁶

La question des mobiles économiques de la conquête romaine a fait l'objet d'un long débat, qui relève plutôt des historiens que des juristes. A l'école marxiste, qui faisait de la recherche de ressources et de marchés des mobiles essentiels, certains ont, comme Ernst Badian, opposé que les profits économiques de la conquête n'en auraient été qu'une conséquence involontaire¹²⁰⁷. Mais la question semble aussi

¹²⁰⁶ Cic. *Leg. Manil.* VI, 14 : *Quare si propter socios, nulla ipsi iniuria lacessiti, maiores nostri cum Antiocho, cum Philippo, cum Aetolis, cum Poenis bella gesserunt, quanto uos studio conuenit iniuriis prouocatos sociorum salutem una cum imperi uestri dignitate defendere, praesertim cum de maximis uestris uectigalibus agatur? Nam ceterarum prouinciarum uectigalia, Quirites, tanta sunt, ut eis ad ipsas prouincias tutandas uix contenti esse possimus: Asia uero tam opima est ac fertilis, ut et ubertate agrorum et uarietate fructuum et magnitudine pastionis et multitudine earum rerum quae exportantur, facile omnibus terris antecellat. Itaque haec uobis prouincia, Quirites, si et belli utilitatem et pacis dignitatem retinere uoltis, non modo a calamitate, sed etiam a metu calamitatis est defenda.*

¹²⁰⁷ Badian. *Roman imperialism...*, *Op. Cit.*, p. 19 : « The profits, when they came, were welcome and were taken as a matter of course, but they were not a motive for political and military action ».

toucher quelque peu au droit. Cicéron paraît faire ici du profit un but légitime d'intervention militaire. Ce n'est certes pas une conquête intéressée qu'il propose, mais la défense de revenus déjà acquis. On peut considérer qu'on se trouve devant une conception modernisée et élargie de l'*iniuria* pouvant fournir une *iusta causa* à un *bellum iustum* et à une *rerum repetitio*. « Ce que je viens vous réclamer », pourraient en substance déclarer à Mithridate les fétiaux tardo-républicains, « c'est la possibilité de continuer à percevoir ces lourds impôts dont me prive depuis des années votre guerre de libération en Asie ». Rome est victime d'une perte de revenus.

Par son caractère principalement matériel, la *rerum repetitio* place de fait – et ce dès les origines – la guerre romaine, même quand elle est juste parce que déclarée dans les formes, parmi les guerres à mobile économique. L'aveu de Cicéron ne fait que confirmer une tendance de fond.

V. 4. 2. Pas de *iustum hostis* qui n'appartienne à une communauté organisée

Dans les *Philippiques*, discours prononcé dans un contexte de guerre civile, Cicéron semble poser comme condition d'une guerre juste le fait que l'ennemi corresponde à un certain nombre de critères politiques :

« Mais vos ancêtres, Romains, avaient à combattre un ennemi qui avait un gouvernement, un sénat, un trésor, des citoyens unis entre eux d'intérêts et de sentiments ; un ennemi qui savait, si l'occasion l'exigeait, tenir compte de la paix et des traités. Votre ennemi actuel attaque votre gouvernement sans en avoir aucun ; il brûle de détruire le sénat, cet auguste conseil de l'univers, et

lui-même ne préside aucun conseil public ; votre trésor, il l'a épuisé, et n'en a point à lui. Quant à l'accord des citoyens, peut-il s'en appuyer, celui qui n'a plus de patrie? Et quel traité de paix pourrait respecter celui dont la cruauté est incroyable, dont la loyauté est nulle? Oui, mes concitoyens, le peuple romain, vainqueur de toutes les nations, n'a donc à combattre qu'un assassin, un brigand, un Spartacus. »¹²⁰⁸

Ces éléments politiques – une *res publica*, un sénat, un trésor public, une communauté politique – sont ceux que Rome a connus, aux origines, chez les cités voisines, latines, étrusques, campaniennes ou grecques. Le droit fécial était, jadis, adapté à des peuples de civilisation voisine, dont les cités, par exemple, étaient dotées de portes, devant lesquelles le fécial s'arrêtait pour prononcer son *carmen*. Il a su par la suite s'adapter à des peuples plus éloignés, ou différents avec, par exemple, à partir de la guerre contre Pyrrhus, le jet du javelot de cornouiller à Rome même, contre la colonne de Bellone, supposée représenter le territoire ennemi¹²⁰⁹ ; ou encore avec la fiction de l'*ager Romanus* à l'étranger. Mais Cicéron renvoie dans ce texte l'ennemi qui ne dispose pas de telles institutions – tel est le rapprochement elliptique qu'il fait – à la *crudelitas* et à la *fides nulla*, c'est-à-dire tout simplement au statut d'ennemi « injuste », « inhumain », contre qui tout est permis, c'est-à-dire en dernière analyse de barbare. Un peuple sans assise territoriale et politique stable ne saurait mener ses guerres que comme une bande de brigands, pas comme un ennemi régulier : Tite-Live décrit ainsi une embuscade montée par des montagnards pyrénéens contre l'armée carthaginoise qui, pour l'occasion, apparaît comme celle d'un peuple « civilisé » et

¹²⁰⁸ Cic. *Phil.* IV, 6, 14-15 : *Ac maioribus quidem uestri, Quirites, cum eo hoste res erat, qui haberet rem publicam, curiam, aerarium, consensum et concordiam ciuium, rationem aliquam, si ita res tulisset, pacis et foederis ; hic uester hostis uestram rem publicam oppugnat, ipse habet nullam ; senatum, id est orbis terrae consilium, delere gestit, ipse consilium publicum nullum habet ; aerarium uestrum exhaust, suum non habet ; nam concordiam ciuium qui habere potest, nullam cum habet ciuitatem ? pacis uero quae potest esse cum eo ratio, in quo est incredibilis crudelitas, fides nulla ? Est igitur, Quirites, populo Romano, uictori omnium gentium, omne certamen cum percussore, cum latrone, cum Spartaco.*

¹²⁰⁹ Ovid. *Fast.* VI, 205 sq.

iustus : « C'était plus à la manière de brigands que de guerriers que les montagnards menaient le harcèlement »¹²¹⁰.

Karl-Heinz Ziegler¹²¹¹ proposait ainsi le principe général d'exclusion du statut d'*hostes iusti* de tous les peuples qui ne constituaient pas une « communauté organisée » (« organisiertes Gemeinwesen »), telle que la définit Cicéron : « Un peuple n'est pas un rassemblement quelconque de gens réunis n'importe comment ; c'est le rassemblement d'une multitude d'individus qui se sont associés en vertu d'un accord et d'une communauté d'intérêts ».¹²¹²

Sont ainsi, *de facto*, exclus du statut d'ennemis « justes », les rebelles dans le cadre d'une guerre civile, puisqu'ils perdent le statut de concitoyens liés aux autres par un contrat social. Ils ne relèvent plus du gouvernement, du sénat, du Trésor commun, et retombent logiquement dans le statut de barbares, de pirates, de bêtes sauvages contre qui tout est permis. Tel est le sens du plaidoyer écrit par Cicéron contre Marc-Antoine, mais on retrouve les mêmes arguments mobilisés, quelques années plus tôt, contre Verrès : ce dernier est un « barbare », un « pirate », qui ne respecte pas le droit de la guerre, le droit des gens.¹²¹³

V. 4. 3. Légitimité de la guerre préventive

¹²¹⁰ Tite-Live XXI, 35, 2 : *Latrocinii magis quam belli more montani concursabant.*

¹²¹¹ Cité par Zuccotti, *Op. Cit.*, p. 44.

¹²¹² Cic. *Rep.* I, 25, 39 : *Populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione societatus.*

¹²¹³ Cic. II. *Verr.* IV, 55, 122 : *Aedis Mineruae est in Insula, de qua ante dixi ; quam Marcellus non attigit, quam plenam atque ornatam reliquit; quae ab isto sic spoliata atque direpta est non ut ab hoste aliquo, qui tamen in bello religionem et consuetudinis retineret, sed ut a barbaris praedonibus uexata esse uideatur.*

Dans son discours *Des provinces consulaires*, plaidoyer en faveur du maintien du commandement de Jules-César en Gaule, Cicéron présente celui-ci comme le meilleur, le seul moyen d'en finir avec la menace séculaire que les barbares gaulois font peser sur l'Italie :

« C'est sous le commandement de C. César, Pères conscrits, que nous avons porté la guerre chez les Gaulois : jusqu'alors nous les avons seulement repoussés. De tout temps, nos généraux ont plutôt songé à réprimer leurs agressions qu'à leur rendre attaque pour attaque ». ¹²¹⁴

L'orateur cite à l'appui de sa démonstration les campagnes de Marius ou, plus récemment, celles de C. Pomptinius, pour démontrer qu'elles n'ont été que défensives, ce qui les empêchait de régler de manière radicale et définitive la menace permanente que les Gaulois faisaient peser sur Rome »¹²¹⁵. Le cœur de son long plaidoyer nous semble tenir dans ces quelques mots : *gentibus aut inimicis huic imperio aut infidis aut incognitis aut certe immanibus et barbaris et bellicosis tenebantur* - « des nations ou ennemies de cet empire, ou peu sûres, ou inconnues, ou du moins féroces, barbares et belliqueuses ». Cicéron fait sans hésiter le lien entre l'hostilité permanente

¹²¹⁴ Cic. *De prov. cons.* XIII, 32 : *Bellum Gallicum, Patres conscripti, C- Caesare imperatore gestum est, antea tantum modo repulsum. Semper illas nationes nostri imperatores refutandas potius bello quam lacessandas putauerunt.*

¹²¹⁵ Cic. *De prov. cons.* XIII, 32 – XIV, 34 : « C. César s'est fait un plan bien différent ; il n'a pas cru devoir seulement faire la guerre à des ennemis qu'il voyait déjà armés contre le peuple romain, mais bien soumettre toute la Gaule à notre domination [...]. Oui, Pères conscrits, nous n'avions auparavant qu'un sentier dans la Gaule ; les autres parties étaient occupées par des nations ou ennemies de cet empire, ou peu sûres, ou inconnues, ou du moins féroces, barbares et belliqueuses : il n'était personne qui ne désirât les voir vaincues et domptées ; et, dès les commencements de notre république, tous nos sages politiques ont regardé la Gaule comme l'ennemie la plus à craindre pour Rome. [...] Si l'entrée en eût été ouverte à la férocité et à la multitude des Gaulois, jamais cette ville n'eût été le siège et le centre d'un grand empire. Elles peuvent maintenant s'aplanir, ces hautes montagnes ; il n'est plus rien, des Alpes à l'Océan, qui soit à redouter pour l'Italie. » *C- Caesaris longe aliam uideo fuisse rationem. Non enim sibi solum cum iis, quos iam armatos contra populum Romanum uidebat, bellandum esse duxit, sed totam Galliam in nostram dicionem esse redigendam. [...]. Semitam tantum Galliae tenebamus antea, Patres conscripti ; ceterae partes a gentibus aut inimicis aut imperio aut infidis aut incognitis aut certe immanibus et barbaris et bellicosis tenebantur; quas nationes nemo umquam fuit quin frangi domarique cuperet. Nemo sapienter de re publica nostra cogitavit iam inde a principio huius imperii, quin Galliam maxime timendam huic imperio putaret [...] Nam, si ille aditus Gallorum immanitati multitudine patuisset, numquam haec urbs summo imperio domicilium ac sedem praebuisset. Quam iam licet considant. Nihil est enim ultra altitudinem montium usque ad Oceanum, quod sit Italiae pertimescendum.*

de ces peuples et leur caractère « inconnu », puis leur « barbarie », leur « sauvagerie », leur caractère « belliqueux ». Etre lointain, inconnu, crée une présomption « irréfragable » de sauvagerie, d'inhumanité, de menace pour Rome, et justifie dès lors une intervention armée de cette dernière qui a besoin, pour vivre en paix, d'intégrer tout ce qui l'entoure dans la sphère de son empire. « L'Empire, c'est la paix ». La formule a eu de l'avenir.

L'orateur oppose la multitude des Gaulois (*immanis multitudo, multitudinem gentium illarum*) aux « sages » qui ont, depuis toujours, dirigé la république romaine. Il invoque la *uox* unanime qui a, depuis toujours, appelé à la vaincre : c'est que pour lui l'humanité entière, la « communauté humaine », est au côté de Rome, tandis que les « barbares » sont par lui rejetés aux marges de l'Humanité.

V. 5. LE DEVELOPPEMENT DU *IUS GENTIUM*

L'évolution de la notion de *bellum iustum* dans le dernier siècle de la République, sous l'influence de la philosophie, est à mettre en relations avec le développement d'un droit nouveau, qui inclut les questions liées à la guerre : le *ius gentium*. Qu'est-ce que le *ius gentium*, quels sont ses liens avec la guerre, quels sont leurs points communs, et comment a-t-il pu influencer la notion romaine de *bellum iustum* ?

V. 5. 1. Qu'est-ce que le *ius gentium* ?

Le terme *ius gentium* vient sans doute de *gens*, « famille ». Il a dû à l'origine désigner un droit applicable aux *gentes*, par opposition au *ius quiritium*, applicable pour sa part

aux seuls citoyens, droit qui serait tombé en désuétude avec l'effacement de la *gens*, et le terme aurait été réutilisé¹²¹⁶. Mais ce droit prend un développement nouveau à partir de la création du préteur pérégrin (241 avant J.-C.)¹²¹⁷, chargé d'élaborer le droit régissant les relations entre citoyens et non-citoyens : les « pérégrins ».¹²¹⁸ Il est en effet son œuvre ses édits permettant la constitution d'un droit nouveau, essentiellement privé et commercial, qui crée un contexte favorable à l'expansion impériale¹²¹⁹. Le nouveau droit laisse, par rapport au *ius ciuile*, une place beaucoup plus importante à la réciprocité, à la bonne foi, à l'équité, au détriment du formalisme¹²²⁰. Il a pris le sens de « droit qui s'applique, dans l'Etat romain, à la fois aux citoyens et aux étrangers »¹²²¹.

Ces derniers n'étaient pas pour autant n'importe quels étrangers : il fallait qu'existât « some sort of relationship with Rome (for example citizens of states in alliance with Rome) »¹²²². Mais comme, suivant Montesquieu, « c'était assez d'avoir ouï parler (des Romains) pour leur être soumis »¹²²³, les relations avec Rome se sont rapidement confondues avec l'appartenance à son empire, d'où la définition que P.-F. Girard donne des pérégrins : « ce sont des sujets de Rome, les habitants libres de l'empire, qui ne sont ni citoyens, ni Latins »¹²²⁴. On note ici toute l'ambiguïté « dynamique » du concept qui, comme l'*humanitas*, a vocation à s'appliquer dans les relations avec certains peuples seulement - on a là une distinction à faire entre peuples « civilisés », avec lesquels le *ius gentium* est applicable, et peuples « barbares » (même si, comme

¹²¹⁶ Michel (Jacques). Sur les origines du « *jus gentium* », I. Cicéron et la tradition philosophique, *RIDA* 1956, vol. 3, p. 318.

¹²¹⁷ Schiavone, *Ius, Op. Cit.*, p. 122-125.

¹²¹⁸ Le terme est issu de *per* et *ager*, et il désignait littéralement tout ce qui était situé à l'extérieur de l'*ager Romanus* (Ernout-Meillet, *Op. Cit., peregrinus*), d'où « celui qui vient du dehors » et qui, loin d'être dépourvu de tous droits, « jouit (au contraire) de droits spécifiques qui ne peuvent être reconnus aux citoyens » (Benvéniste, T. 1, *Op. Cit.*, p. 313 et 361)

¹²¹⁹ Schiavone, *Op. Cit.*, p. 122-123.

¹²²⁰ *Ibid.* p. 126-127.

¹²²¹ Girard, *Op. Cit.*, p. 2-3.

¹²²² Mousourakis 2003, p. 23 n. 64.

¹²²³ Montesquieu (Charles-Louis de Secondat de). *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734, rééd. Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

¹²²⁴ Girard, *Op. Cit.*, p. 123.

nous l'avons vu, cette dernière notion est à « géométrie variable », les Gaulois, ou les Carthaginois, par exemple, étant parfois considérés comme barbares, parfois comme admissibles au bénéfice du *ius gentium*) - et qui trouve son plein épanouissement dans l'appartenance de tous les sujets de ce *ius* à l'Empire romain.

V. 5. 2. Le *ius gentium* et la guerre

Tite-Live utilise l'expression *ius gentium* une quarantaine de fois, souvent de façon imprécise, mais régulièrement dans le contexte des relations entre peuples : l'interdiction des violences aux ambassadeurs¹²²⁵, la *deditio* des ambassadeurs coupables d'actions contraires au droit dans le cadre de leur mission¹²²⁶, le respect des *foedera*¹²²⁷, la défense contre une attaque armée non-précédée d'une déclaration de guerre¹²²⁸, sont pour lui en lien avec le *ius gentium*¹²²⁹. Six siècles plus tard, Isidore de Séville donne cette définition du *ius gentium* :

« Qu'est-ce que le *ius gentium* ? Le *ius gentium* concerne l'occupation des territoires, la construction, la fortification, les guerres, les prises, les asservissements, les retours dans sa patrie, les traités de paix, les trêves, le respect de l'inviolabilité des ambassadeurs, les interdictions de mariage avec les étrangers. Et de là on l'appelle droit des gens, parce presque tous les peuples utilisent ce droit. »¹²³⁰

¹²²⁵ T. L. IV, 17, 4 : *consulentium de caede ruptura ius gentium* ; IV, 19, 3 : *ruptus foederis humani violatorque gentium iuris* ; IV, 32, 5 : *cum hostibus scelus legatorum contra ius gentium interfectorum*.

¹²²⁶ T. L. V, 36, 6 : *contra ius gentium arma capiunt* ; V, 6, 8 : *ut pro iure gentium violato Fabii dederentur* ; V, 51, 7 : *quam gentium ius ab legatis nostris violatum* ; VI, 1, 6 : *quod legatos in Gallos – ad quod missus erat orator – contra ius gentium pugnaste*.

¹²²⁷ T. L. IV, 19, 3 : *ruptor foederis humani violatorque gentium iuris ?* ; XLII, 41, 11 : *ex foedere licuit et iure gentium comparatum est*.

¹²²⁸ T. L. XLII, 41, 11 : *et iure gentium ita comparatum est, ut arma armis propulsentur*.

¹²²⁹ T. L. VII, 6 : *Turbato gentium iure comitia haberentur* ; VIII, 5 : *Non legatus iure gentium tutus loqueretur* ; VIII, 6 : *Quam ius gentium ab ira impetuque hominum tegetet*.

¹²³⁰ Isid. *Etym.* V, 6. *Quid sit ius gentium. Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera pacis, indutiae, legatorum non violandorum religio, conubia inter alienigenas prohibita. Et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur.*

La guerre en fait donc toujours partie, mais on n'est pas très avancé sur ce qu'il est possible, concrètement, d'en tirer. Un fragment des *Institutes*, attribué à Marcien, nous apporte un élément. Il oppose le *ius gentium* au *ius naturale* : celui-ci ferait naître tous les hommes pour la liberté, alors que celui-là permet de les réduire en esclavage après leur avoir fait la guerre¹²³¹. Pour ce juriste de la première moitié du III^e siècle, le *ius gentium* viendrait apporter une atténuation d'origine humaine aux rigueurs implacables de la guerre, telles que la veut la nature. En cela il s'opposerait au *ius naturalis*. « Au lieu d'être un droit général et philosophique issu de la *ratio naturalis*, le *ius gentium* de Marcien comprend un ensemble d'institutions positives répondant à des besoins spécifiques nés peu à peu en vertu des contacts belliqueux ou commerciaux entre *gentes* [...]. Ce n'est pas un principe supérieur, mais la volonté de l'homme qui est à l'origine de ces institutions ; apparues de façon contingente, sinon fortuite, elles ne répondent pas à une nécessité absolue »¹²³². Les juristes impériaux ont en effet beaucoup débattu des liens existant entre *ius gentium* et *ius naturale*. Ce débat dépasse largement le cadre de notre sujet, mais nous pouvons en présenter brièvement les thèses quant à ce qu'elles sont en lien avec l'évolution de la notion du *bellum iustum*.

Si Marcien oppose, à propos de la guerre, le droit des gens au droit naturel, d'autres juristes impériaux vont au contraire faire ressortir le premier du second. Dans le *Digeste*, Gaius (120-180) distingue le *ius civile*, droit positif créé par les Etats, du *ius gentium*, principe supérieur respecté par tous :

« Tous les peuples régis par des lois et des coutumes se gouvernent en partie par le droit commun à tous les hommes, et en partie par un droit qui leur est propre ; car lorsqu'une nation se fait un droit, il lui devient particulier, et on

¹²³¹ *Inst.* I, 2, §2.

¹²³² Haggemacher, *Op. Cit.*, p. 22.

l'appelle droit civil ; mais le droit que les lumières de la raison ont établi chez tous les hommes, est également observé partout, et on l'appelle droit des gens, parce qu'il oblige toutes les nations »¹²³³.

La définition que Gaius donne du *ius gentium* est très proche de celle du droit naturel :

« Les lois de la nature, que toutes les nations observent de la même façon, parce qu'elles ont été établies par la divine providence, restent toujours fixes et immuables. Mais celui que chaque cité s'est fait change souvent, soit par le consentement tacite du peuple, soit par quelque loi nouvelle »¹²³⁴,

ce qui peut laisser supposer une influence aristotélicienne : « D'Aristote vient (à Gaius) l'idée d'attribuer à son *ius gentium* la triple qualité d'un droit commun à l'humanité, d'un droit écrit, d'un droit naturel »¹²³⁵.

On constate que Gaius exclut du champ du *ius gentium* les peuples dont il estime qu'ils n'ont pas de droit – sans préciser à quels peuples il fait allusion. Faut-il entendre que les peuples dont les Romains estiment, unilatéralement, qu'ils vivent sans lois (« hors-la-loi » ?) ne seraient pas justiciables des bienfaits du droit des gens ? Nous ne saurions l'affirmer avec certitude, mais cela ferait écho à cette *inmanitas* à laquelle la lecture de Cicéron nous avait habitués, qui fait considérer certains peuples comme des « sous-hommes » envers lesquels aucune règle n'est plus à respecter. La conception « gaienne » du *ius gentium* nous invite donc à envisager la notion de *bellum iustum* comme faisant partie du droit naturel, qui s'impose à tous les peuples

¹²³³ D. I, 1, 9 Gaius *Lib. I Institutionum* : *Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id apud omnes peraeque custoditur : vocatur que ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur.*

¹²³⁴ *Inst.* I, 2, 11 : *Sed naturalia quidem iura, quae apud omnes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent ; eae uero quae ipsa sibi quaeque ciuitas constituit, saepe mutari solent, uel tacito consensu, uel alia postea lege lata.*

¹²³⁵ Haggemacher, *Ibid.*

et à leurs droits positifs propres. Elle exclut cependant, peut-être, certains peuples « barbares » de son champ d'application.

On notera avec intérêt les quelques exemples de *ius gentium* que les compilateurs du *Digeste* ont voulu citer : la piété envers les dieux¹²³⁶, l'obéissance à la patrie¹²³⁷, le droit de se défendre face à une agression¹²³⁸, l'esclavage¹²³⁹, les guerres, la division des peuples, l'établissement des royaumes¹²⁴⁰. Ulpien distingue d'une part le droit civil, propre à chaque Etat et modifiable, et d'autre part le droit « commun », universel et stable, qui se subdivise en droit naturel et droit des gens¹²⁴¹. Ce faisant il dissocie les deux derniers. Le droit civil est positif, le droit naturel non. On ne sait pas si Ulpien entend le *ius gentium* comme un droit positif.

Les juristes impériaux ne semblent donc pas avoir su choisir entre une conception philosophique et une conception positive du droit de gens, « tantôt opposé au droit naturel et coordonné au droit civil, tantôt opposé à celui-ci et identifié au premier, tantôt distinct des deux à la fois »¹²⁴². Ce « casse-tête byzantin [...] suscita de la part de leurs successeurs médiévaux et humanistes des tentatives toujours renouvelées de solution sans qu'aucune d'elles fût jamais entièrement satisfaisante »¹²⁴³.

V. 5. 3. *Ius gentium* et *bellum iustum*

On peut au préalable noter que les deux notions ont connu la même forte évolution au cours de la même période, marquée par la même influence de la pensée grecque. Ainsi le *ius gentium*, dans lequel on fait désormais entrer le *bellum*, n'est plus rituel,

¹²³⁶ D. I, 1, 2 Pomponius *Lib. Singularii Enchiridii*.

¹²³⁷ *Ibid.*

¹²³⁸ D. I, 1, 3 Florentin *Lib. I Institutionum*.

¹²³⁹ D. I, 1, 1, 3-4 Ulpian *Lib. I Institutionum*.

¹²⁴⁰ D. I, 1, 5 Hermogénien *Iuris Epitomarum*.

¹²⁴¹ D. I, 1, 6 Ulpian *Lib. I Institutionum*.

¹²⁴² Hagenmayer, *Op. Cit.*, p. 27.

¹²⁴³ *Ibid.*

mais équitable, tandis que l'antique *ius fetiale* fonctionnait de fait plus comme un droit interne romain que comme un droit « international ».

C'est, encore une fois, à travers l'œuvre de Cicéron que l'on observe l'évolution du sens du *ius gentium* : l'orateur passe ainsi pour le promoteur de cette notion même si, cela a souvent été souligné, sa réflexion n'est pas exempte de confusion¹²⁴⁴. Il n'est peut-être pas le premier à y avoir fait référence : Aulu-Gelle, antiquaire du II^e siècle après J.-C., rapporte ainsi le discours que Caton prononça devant le Sénat en 169 pour demander l'indulgence contre les Rhodiens, alliés de Rhodes accusés d'avoir formulé des vœux pour la défaite de celle-ci face au royaume de Macédoine, mais sans jamais être passés à l'acte de trahison de la parole donnée à l'*Vrbs*. Soutenant que la seule intention de mal faire ne doit pas être plus sanctionnée que la seule intention de bien faire ne doit être récompensée, le Censeur invoque, un siècle avant Cicéron, « les prohibitions imposées par la nature, le droit universel », immuables, qu'il oppose aux lois « faites pour satisfaire aux exigences du temps »¹²⁴⁵. L'intention de faire la guerre, l'orgueil, ne constituent pas, selon lui, de *iustae causae*, susceptibles de justifier la déclaration d'un *bellum iustum*. On retrouve également le *ius gentium* chez Sénèque¹²⁴⁶, Tacite¹²⁴⁷... Cicéron n'a donc pas le monopole de la citation, de la référence, mais il a celui de la tentative de définition philosophique préalable aux tentatives de définition juridique qui seront faites à partir du II^e siècle après J.-C.

Nous avons fait allusion, à propos de la première mention, dans la littérature latine, de *Iuppiter Optimus Maximus*, au *pro Roscio Amerino* : ce discours contient également

¹²⁴⁴ Gabrio Lombardi, *Sul concetto di ius gentium* (Publicazioni dell'Istituto di Diritto Romano, Roma, 1947), p. 61, déplore que « la imprecisione terminologica e sistematica » ; Antonio Guarino, *Diritto Privato Romano* (12^e éd., Naples, 2001), No. 13.1, note que tout ceci est « estremamente confuso e contraddittorio, come spesso ». Domingo (Rafael). *The New Global Law*, Cambridge University Press, 2011, p. 7.

¹²⁴⁵ Gell. *Noct. Att.* VII, 3.

¹²⁴⁶ Sen. *De ira* 3, 3 : *violatae legationes rupto iure gentium rabiesque infanda civitatem tulit*.

¹²⁴⁷ Tac. *Ann.* I.42 : *hostium quoque ius et sacra legationis et fas gentium rupistis* ; *Hist.* IV, 32 : *quibus ad supplicium petitus iure gentium poena reposco*.

la première mention du *ius gentium*¹²⁴⁸ - cette mention n'est intéressante qu'en tant qu'elle est la première, mais elle ne nous apprend pas encore grand-chose sur le fond. Ce concept réapparaît ensuite à plusieurs reprises dans l'œuvre de l'orateur. Ici encore le *De officiis* est essentiel :

« Car il y a un lien (je l'ai souvent dit mais on ne saurait trop le répéter) qui unit tous les hommes en une société, la plus étendue qui soit ; entre ceux qui sont de même race, il y a une union plus étroite, elle est plus intime encore entre les membres d'une même cité. C'est pourquoi nos pères ont distingué le droit des gens du droit qui régit les rapports des citoyens entre eux : les prescriptions du droit civil ne s'étendent pas toutes au droit des gens, mais ce qui est du droit des gens doit être du droit civil. [...] Le grand pontife, Quintus Scaevola, disait que les jugements qui avaient le plus de poids étaient ceux où était invoquée la bonne foi et le mot de bonne foi était, selon lui, le terme ayant le plus d'applications [...]. Il faut donc bannir la tromperie astucieuse et cette rouerie qui veut se faire passer pour connaissance de la vie, pour prudence, mais diffère d'elle du tout au tout. La vraie prudence en effet consiste dans le discernement du bien et du mal et la rouerie, si toute action vilaine est un mal, met le mal au-dessus du bien. »¹²⁴⁹

Cicéron distingue ici le « droit des gens » du « droit civil ». Le premier est d'origine philosophique, fondé sur la raison humaine, et de ce fait commun à tous les hommes,

¹²⁴⁸ Cic. *Pro Rosc. Amer.* 49, 143 : « Peu au fait de nos moeurs, occupé de l'agriculture, vivant dans les champs, cet homme (Sextus) croit que tout ce qu'on dit avoir été fait par l'ordre de Sylla est conforme aux usages, aux lois, au droit des gens. Son voeu est de se retirer absous d'une horrible accusation. » Putat homo imperitus morum, agricola et rusticus, ista omnia quae uos per Sullam gesta esse dicitis more, lege, iure gentium facta ; culpa liberatus et crimine nefario solutus cupit a uobis discedere.

¹²⁴⁹ Cic. *De off.* III, 17 : Est enim (quod etsi saepe dictum est, dicendum est tamen saepius), latissime quidem quae pateat, omnium inter omnes, interior eorum, qui eiusdem gentis sint, propior eorum, qui eiusdem ciuitatis. Itaque maiores aliud ius gentium, aliud ius ciuile esse uoluerunt, quod ciuile, non idem continuo gentium, quod autem gentium, idem ciuile esse debet. [...] Q- quidem Scaeuola, pontifex maximus, summam uim esse dicebat in omnibus iis arbitriis, in quibus adderetur EX FIDE BONA, fideique bonae nomen existimabat manare latissime [...]. Quocirca astutiae tollendae sunt eaque malitia, quae uult illa quidem uideri se esse prudentiam, sed abest ab ea distatque plurimum; prudentia est enim locata in dilectu bonorum et malorum, malitia, si omnia quae turpia sunt, mala sunt, mala bonis ponit ante.

fondé aussi sur la nature et la vérité – ce qui suppose, conformément à l’inspiration stoïcienne de l’auteur dans le *De officiis*, que la vérité soit présente dans la nature. Le maître mot du *ius gentium* est la bonne foi (*bona fide*). Il diffère du *ius civile*, propre à chaque peuple, mais ne s’oppose pas à lui, du fait que ce dernier doit être conforme aux mêmes exigences que lui (le sentiment naturel de la justice). « Doit », ou plutôt « devrait » : dans la *Réponse aux Haruspices*, Cicéron semble regretter que le *ius civile* ne s’inspire pas plus du *ius gentium*, son modèle : « Mais si nos lois ne nous obligent pas d’en poursuivre la vengeance, la loi de la nature et le droit commun des gens ne permettent jamais que la prescription ait lieu contre les dieux immortels »¹²⁵⁰.

Dans le traité des *Partitions oratoires*, écrit vers 54, il place le *ius gentium* dans le droit positif au même titre que la loi écrite, en lui donnant le sens de « droit fondé sur l’accord unanime des hommes » : « Tout cela (l’équité) est commun au droit naturel et aux lois ; mais les lois ont en propre ce qui est écrit et ce qui, sans être écrit, est conservé dans le droit des gens ou la coutume des ancêtres. [...] Quant au droit non écrit, il repose sur la coutume, sur les conventions et, pour ainsi dire, sur le consentement tacite des hommes »¹²⁵¹. Pour Cicéron, la notion de *ius gentium*, fondé sur le *consensus hominem*, est l’application juridique d’une idée générale : chez tous les hommes se retrouvent un certain nombre d’usages semblables parce qu’ils tiennent à la nature elle-même, ainsi la foi dans l’existence des dieux. Le *ius gentium* est donc la manifestation sensible du droit naturel : « Or, dans quelque matière que ce soit, le consentement de toutes les nations doit se prendre pour loi de la nature »¹²⁵² ; « Puis donc que le consentement de tous les hommes est la voix de la nature... »¹²⁵³. Et parce qu’il tire sa source de la nature, il est le même pour tous les peuples : « Cette opinion est confirmée par l’accord du peuple Romain et de tous les

¹²⁵⁰ Cic. *Resp. Har.* 14, 32 : Vetera fortasse loquimur ; quamquam hoc si minus civili iure perscriptum est, lege tamen naturae, communi iure gentium sanctum est ut nihil mortales a dis immortalibus usu capere possint.

¹²⁵¹ Cic. *Part. Or.* 37, 130.

¹²⁵² Cic. *Tuscul.* I, 13, 30 : Omni in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est.

¹²⁵³ *Ibid.* I, 15, 35 : Quodsi omnium consensus naturae uox est...

peuples »¹²⁵⁴ ; « Je suis une opinion confirmée par l'approbation de tous les peuples et de toutes nations »¹²⁵⁵ ; « Il est un droit naturel qui n'est point fondé sur l'opinion, mais sur un sentiment inné, comme la religion, la piété, la reconnaissance, la vengeance, le respect ou la vérité »¹²⁵⁶.

L'inspiration de Cicéron est sans doute stoïcienne. Mais on a pu noter l'origine peut-être aristotélicienne de cette conception de la loi naturelle¹²⁵⁷, que Cicéron assimile au *ius gentium*, notamment la *Rhétorique*¹²⁵⁸ et *l'Éthique à Nicomaque*¹²⁵⁹. On a, avec l'inclusion, désormais, de la notion de *bellum iustum* dans le *ius gentium*, une évolution d'origine philosophique vers l'équité. Elle se limite aux peuples envers lesquels ce droit est applicable, c'est-à-dire les peuples « civilisés », ceux qui ont vocation à faire un jour partie de l'Empire romain.

CONCLUSION SUR L'APPORT DE LA PHILOSOPHIE A LA NOTION DE GUERRE JUSTE

¹²⁵⁴ Cic. *De diuinatione* I, 1, 1 : *Ea opinio est populi Romani et omnium gentium firmata consensus.*

¹²⁵⁵ *Ibid* I, 6, 11 : *Sententiam [...] omnium populorum et gentium consensu comprobata sequor.*

¹²⁵⁶ Cic. *De invent.* II, 22, 65 : *Ac naturae quidem ius esse, quod nobis non opinio, sed quaedam innata uis adferat, ut religionem, pietatem, gratiam, uindicationem, obseruantiam, ueritatem.*

¹²⁵⁷ Michel (Jacques), *Op. Cit.*, p. 321. Cf. aussi Domingo 2011, p. 2.

¹²⁵⁸ Aristote, *Rhét.* I, 13, 1-2 = 1373 b : « Par loi, j'entends d'une part la loi particulière, de l'autre la loi commune ; par loi particulière, celle qui, pour chaque peuple, a été définie relativement à lui ; et cette loi est tantôt non écrite, tantôt écrite ; par loi commune, j'entends la loi naturelle. Car il y a une justice et une injustice dont tous les hommes ont comme une divination et dont le sentiment leur est naturel et commun, même quand il n'existe entre eux aucune communauté ni aucun contrat ; c'est évidemment, par exemple, ce dont parle l'Antigone de Sophocle quand elle affirme qu'il était juste d'enfreindre la défense et d'ensevelir Polynice ; car c'était là un droit naturel :

Loi qui n'est ni d'aujourd'hui, ni d'hier, qui est éternelle et dont personne ne connaît l'origine.

C'est aussi celle dont Empédocle s'autorise pour interdire de tuer un être animé ; car on ne peut prétendre que cet acte soit juste pour certains et ne le soit pas pour d'autres :

Mais la loi universelle s'étend en tous sens, à travers l'éther qui règne au loin et aussi la terre immense ».

¹²⁵⁹ Aristote, *Eth. Nico.* V, 7, 1 : « Du droit en vigueur dans une cité, une partie relève de la nature, l'autre résulte de la loi ; le droit naturel est celui qui, partout, a la même autorité et qui ne dépend pas d'une opinion arbitraire ; la loi, au contraire, peut, en principe, se présenter indifféremment sous une forme ou sous une autre ; ce n'est que lorsqu'on l'a fixée qu'elle a de l'importance ».

Nous allons maintenant, au terme de cette sous-partie, nous efforcer de démêler l'écheveau passablement enchevêtré de l'apport de la philosophie à la question de la guerre juste, afin d'en présenter une synthèse plus « cartésienne ».

Une première idée, soutenue par l'Académie, est celle que l'on ne peut définir avec certitude ce qu'est la « justice » : elle peut-être relative, une question de point de vue, et alors « la raison du plus fort est toujours la meilleure ». Les guerres de Rome, parce que toujours victorieuses, sont donc toujours justes. Cette position était celle de Carnéade. D'autres pensaient qu'il existait bien une justice, et qu'elle résidait dans la conformité à la loi naturelle. Tel était le point de vue des Sophistes, pour qui il est juste que le fort triomphe, parce que c'est la loi de la nature, et qu'elle est juste. Tel était aussi l'avis des philosophes stoïciens, dont Cicéron se fait aussi le porte-parole, pour qui il faut la chercher dans la nature des choses, laquelle conduit à admettre la justice des guerres menées par un peuple naturellement fait pour commander contre des peuples par nature voués à l'obéissance, parce que ces derniers finissent par y trouver leur avantage. Tel était enfin le raisonnement d'Aristote, selon lequel il est de l'intérêt de celui qui est né pour l'esclavage d'entrer dans la servitude d'un bon maître. Cicéron ne prend pas parti entre ces diverses propositions, parce que toutes conduisent à admettre la légitimité des conquêtes romaines.

Dès lors que la légitimité de la conquête romaine est établie, les mobiles de cette guerre toujours « juste » importent peu, et Cicéron peut se montrer vague. Certes, il vaut mieux, à ses yeux, que la guerre soit défensive, de soi ou d'un allié, ou même d'un peuple avec lequel on n'a aucun rapport, parce qu'ainsi le veut l'exigence de justice et la solidarité humaine. Il pose le principe d'un véritable « devoir d'ingérence », fondé sur la notion d'*humanitas*, dont il est l'introducteur à Rome. La notion d'agression est très vague, et peut recouvrir bien des situations, laissées à l'appréciation du défenseur autoproclamé : Rome trouve toujours de bons prétextes.

Le rituel férial semble constituer une garantie nécessaire et suffisante du caractère défensif de la guerre, avec sa *rerum repetitio*, qui prouve que c'est l'adversaire qui a commencé, et son *indictio belli*, qui ne le prend pas en traître. Mais à ces mobiles respectables, Cicéron n'hésite pas à en ajouter d'autres qui, invoqués comme subsidiairement, pour convaincre le lecteur ou l'auditoire, ne sont peut-être pas aussi accessoires que cela : la gloire de Rome, ou l'appât du gain.

Mais la notion d'humanité (*humanitas*) conduit mécaniquement à celle d'inhumanité (*inmanitas*). Cette dernière est le fait de peuples géographiquement, et culturellement, éloignés de Rome, naturellement inférieurs, parce que notamment ils ne vivent pas en cités dotées d'institutions, sont réputés cruels, n'auraient pas de parole, ne s'intéressent pas à rechercher la vérité... La notion d'*inmanitas* apparaît assez élastique pour englober n'importe qui : c'est une question de rhétorique. Ces peuples « inhumains », il ne faut même pas chercher à les intégrer à l'empire, il faut les exterminer purement et simplement, dans une lutte à mort où aucune règle n'a plus cours : Rome peut les attaquer sans motif, trahir sa parole, ne pas respecter les rites de déclaration de guerre, mener une guerre sans loi...

Entre les peuples « humains », voués à être dominés par Rome, et les peuples « inhumains », qu'il faut éliminer, Cicéron établit une catégorie intermédiaire de peuples qui doivent encore faire leurs preuves. Les Carthaginois partagent avec les Gaulois et, dans une moindre mesure les Grecs – qu'on verrait plus franchement parmi les « humains », mais ils n'ont pas toujours de parole – ce statut fluctuant, au gré des exemples donnés par l'orateur.

Au total, Cicéron a, de manière extrêmement pragmatique, puisé dans l'arsenal philosophique grec les armes les plus diverses qui lui permettent de justifier toutes

les guerres romaines. Mais il ne saurait être question de minimiser son apport, en n'y voyant que de la rhétorique chauvine. Il a aussi apporté à la question des développements nouveaux, appelés à connaître un grand avenir jusqu'à nos jours. Certains sont incontestables, telles les notions de communauté humaine, d'ingérence internationale, de modération dans les moyens à employer. D'autres sont plus inquiétants, comme la notion d'inhumanité par nature de certains ennemis, qui, les plaçant en dehors de la communauté humaine, justifierait contre eux tous les moyens, jusqu'à leur extermination complète. Une sorte de « solution finale » avant la lettre.

On observe enfin l'émergence, à la fin de la République, d'un nouveau droit, le *ius gentium*, commun à tous les peuples du fait de leur commune humanité, et qui tend à englober toutes les questions liées à la paix et à la guerre, donc la notion de *bellum iustum*. Ce droit, « naturel » car issu de la nature, est fondé sur la bonne foi et l'équité, ce qui ne pourra manquer d'influer sur la notion de guerre juste, qui devra sans doute perdre de son formalisme originel. Mais le droit des gens n'est peut-être pas tant celui de tout homme du fait de sa nature humaine, que celui des peuples « humains », donc civilisés, ceux qui ont, en somme, vocation à faire un jour partie de l'Empire romain.

VI. L'ACCOMPLISSEMENT CHRETIEN

L'irruption, la diffusion puis enfin l'imposition, tout au long du IV^e siècle, du christianisme comme religion officielle de l'Empire romain, vont considérablement transformer, à la fin de celui-ci, la définition du *bellum iustum*.

Les critères de celui-ci ne semblent pas avoir changé sous l'Empire, par rapport à l'époque républicaine. Les sources se font toutefois plus rares que sous la République, tant Rome absorbait désormais « la quasi-totalité du monde civilisé connu [...] : quel besoin y aurait-il eu, dans cet ensemble, d'un droit international ? »¹²⁶⁰.

Mais elles existent. Dans la première moitié du II^e siècle, Pomponius rappelle ainsi tout d'abord l'exigence d'une procédure solennelle, lorsqu'il affirme que les ennemis sont ceux à qui on a, ou qui ont, déclaré la guerre de manière officielle (les autres n'étant que brigands ou pirates).¹²⁶¹

L'impératif formaliste subsiste donc, qui impliquait dans le schéma classique, on s'en souvient, une décision *iussu populi* revêtue de *l'auctoritas senatus*, et une déclaration en forme fétiale. Pour ce qui est de la décision « publique », le *iussus* est toujours d'actualité, à cette différence essentielle que le *iussus populi* a été remplacé par le *iussus principi*. Un fragment du *Digeste* reprend en effet le texte de la *Lex Iulia de maiestate* (de César ou d'Auguste, le débat reste ouvert)¹²⁶², mais avec une légère variante, en stipulant : « La loi Julia sur la majesté ordonne que celui qui aura lésé la majesté publique soit regardé comme coupable, tel que [...] celui-là [...] qui, sans

¹²⁶⁰¹²⁶⁰ Gaurier (Dominique). *Histoire du droit international. Auteurs, doctrines et développement de l'Antiquité à l'aube de la période contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 66.

¹²⁶¹ D. L., 16, 18, Pomponius, *De uerborum significatione* 118. *Hostes hi sunt, qui nobis aut quibus nos publice bellum decreuimus ; ceteri latrones aut praedones sunt.*

¹²⁶² J. E. Allison et J. D. Cloud, *The lex Iulia maiestatis*, *Latomus*, 21, 1962, p. 711-731.

l'ordre du Prince, aura fait la guerre, aura fait des levées de soldats, aura rassemblé une armée. »¹²⁶³

La *lex Iulia* reprenait pour sa part la *lex Cornelia de maiestate*, de Sylla (81 avant J.-C.), qui, elle, faisait référence au *iussum populi Romani*. On a donc eu un glissement, du peuple vers le Prince, ce qui ne saurait nous surprendre, dès lors que l'empereur romain, à la différence d'un roi, reste le délégataire de la souveraineté populaire : « le pouvoir impérial est une délégation, une mission confiée à un individu prétendument choisi ou accepté par le peuple romain »¹²⁶⁴. Et « cette doctrine de la souveraineté populaire est restée en vigueur jusqu'à l'extrême fin de l'Empire byzantin »¹²⁶⁵. L'*auctoritas* dont doit être revêtue la décision est également garantie par l'intervention de l'Empereur, *augustus*, c'est-à-dire « plein d'*auctoritas* ».

Quant au rituel fétial, il n'avait semble-t-il pas totalement disparu, et l'on en retrouve ici et là des traces. On se souvient qu'il pouvait, depuis la guerre contre Pyrrhus, se dérouler à Rome même, devant une colonne située non-loin du temple de Bellone : c'est ainsi qu'Octave avait déclaré la guerre à Marc-Antoine, sans doute pour bien montrer qu'il était devenu un étranger, mais Dion Cassius note que c'est le « jeune César » qui lança lui-même le javelot, « comme un fétial »¹²⁶⁶, ce qui laisse planer un doute sur la régularité de la forme. En 359, le chionite (peuple allié des Perses) Grumbatès lance ainsi un javelot pour entamer les hostilités contre Rome :

« Au signal connu d'un javelot sanglant lancé en l'air par Grumbatès, qui remplit en cette occurrence le rôle de fétial, suivant la coutume de son pays et

¹²⁶³ D. XLVIII, 4, Marcion au livre 14 des *Institutes* : « *Lex Iulia maiestatis praecipit eum qui maiestatem publicam laeserit, teneri : qualis est ille qui [...] iniussu principis bellum gesserit, delectumue habuerit, exercitum comparauerit* ».

¹²⁶⁴ Veyne (Paul). *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005, p. 16.

¹²⁶⁵ *Ibid.* p. 17.

¹²⁶⁶ D. C. L, 4, 5.

du nôtre, un grand bruit d'armes éclate soudain, et l'armée perse tout entière se précipite en tourbillons vers les murs. »¹²⁶⁷

La cérémonie est ici réduite à sa plus simple expression, en l'absence de tout *carmen*. La phrase d'Ammien Marcellin – Grumbatès d'une part n'est pas romain, d'autre part n'est pas fétial, il agit simplement « comme un fétial romain » - ne permet pas de préciser si les fétiaux en tant que tels existaient toujours en ces temps de christianisation de l'Empire, ou s'ils ne constituaient plus qu'un souvenir dans la mémoire d'un peuple dont nous avons souligné le conservatisme. On peut probablement tirer de l'imparfait utilisé par Maurus Servius Honoratus, grammairien de la fin du IV^e siècle, pour décrire leur rituel de déclaration de guerre, la conclusion qu'ils avaient disparu à son époque, au moins comme acteurs :

« S'il arrivait que des hommes ou des animaux fussent enlevés par quelque nation au peuple romain, le père-patrat lui-même se mettait en route avec les fétiaux, c'est-à-dire avec les prêtres qui président à la conclusion des traités, et se tenant sur les frontières, il disait à voix haute le sujet de la guerre. Et sur le refus de restituer les objets ravis ou les auteurs de l'offense, il lançait un javelot, ce qui était le début des hostilités »¹²⁶⁸.

Leur souvenir se maintint en tout cas fort tard, puisque Sidoine Apollinaire l'évoque encore dans sa Lettre à Constantius, en 479 ou 480, lorsqu'il s'interroge sur l'origine d'une expression « sévère et archaïque » : « Où aurais-je appris ces mots saliens ou sibyllins ou ces termes issus du langage des Sabins de Cures, sur lesquels les professeurs généralement gardent le silence et qui ne sauraient être expliqués avec

¹²⁶⁷ Amm. Marc. *Hist.* XIX, 2, 6 : *uixque ubi Grumbates hastam infectam sanguine ritu patrio nostrique more coniecerat fetialis, armis exercitus concrepans inuolat muros confestimque lacrimabilis belli turbo crudesci.*

¹²⁶⁸ Cité par Hugo Grotius, Livre III, chapitre IV, 1 (Grotius (Hugo). *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, 1625, rééd. Paris, PUF, 1999, p. 622-623).

assez de facilité que par un fétial ou un flamine ou un de ces vieillards somnolents qui posent des énigmes sur les questions de droit ? »¹²⁶⁹

La forme de la déclaration de guerre, donc, condition nécessaire du *bellum iustum*, paraît vaguement respectée. Mais *quid* du fond, c'est-à-dire de la *iusta causa*? Hérodien rapporte en ces termes le discours de l'empereur Alexandre-Sévère, s'appêtant à ouvrir les hostilités contre les Perses d'Artaxerxès :

« Être l'agresseur, c'est agir avec autant de légèreté que d'injustice ; s'opposer à l'agression, c'est puiser une nouvelle audace dans sa bonne conscience. L'idée seule que nous n'apportons point l'outrage, mais que nous le repoussons, nous remplit d'une forte espérance. Artaxerxès, un Perse, après avoir tué son maître Artaban et transféré l'empire à sa nation, s'est enhardi jusqu'à braver nos armes, et au mépris de la majesté romaine, il ose envahir et dévaster nos provinces. J'ai d'abord essayé de le détourner par des lettres, par la persuasion, de cette folle et insatiable ambition. Mais, entraîné par l'insolence naturelle aux Barbares, il refuse de rester sur son territoire, et nous provoque à la guerre [...]. Nous avons tout pour nous, l'ordre, la discipline, et de plus l'habitude de les avoir toujours vaincus. »¹²⁷⁰

Ce texte concentre plusieurs mobiles traditionnels de *iusta causa* : attaque injustifiée du territoire romain, pillage de celui-ci, renversement de l'ordre établi (Artaxerxès

¹²⁶⁹ Sid. Apol. *Epist.* VIII, 16, 4 : *Unde enim nobis illud loquendi tetricum genus ac perantiquum ? Unde illa verba Saliaria, vel Sibyllina, vel Sabinis abusque Curibus accita ? quæ magistris plerumque reticentibus promptius fecialis aliquis, aut flamen, aut veterosus legalium quæstionum ænigmatista patefecerit ?* Trad A. Loyen, CUF, 1970.

¹²⁷⁰ Hérod. VI, 9 : [9] Καὶ τὸ μὲν ἄρχειν ἀδίκων ἔργων οὐκ εὐγνώμονα ἔχει τὴν πρόκλησιν, τὸ δὲ τοὺς ἐνοχλοῦντας ἀποσεῖσθαι ἐκ τε τῆς ἀγαθῆς συνειδήσεως ἔχει τὸ θαρραλεόν, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἀδικεῖν ἀλλ' ἀμύνεσθαι ὑπάρχει τὸ εὐέλπι. Ἀρταξάρης ἀνὴρ Πέρσης, τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην Ἀρτάβανον ἀποκτείνας τὴν τε ἀρχὴν ἐς Πέρσας μεταστήσας, ἀλλὰ καὶ τῶν ἡμετέρων ὄπλων καταθαρρήσας καὶ τῆς Ῥωμαίων δόξης καταφρονήσας, πειρᾶται κατατρέχειν καὶ λυμαίνεσθαι τὰ τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς κτήματα. Τοῦτον ἐπειράθην τὸ μὲν πρῶτον γράμμασι καὶ πειθοῖ παῦσαι τῆς ἀπλήστου μανίας καὶ τῆς ἀλλοτρίων ἐπιθυμίας· ὃ δὲ βαρβάρῳ φερόμενος ἀλαξονεῖα οὔτε μένειν οἴκοι βούλεται, προκαλεῖται τε ἡμᾶς ἐς μάχην. Ἡμῖν δὲ καὶ τὸ εὐτακτον ἅμα τῷ κοσμίῳ ὑπάρχει, καὶ νικᾶν αὐτοὺς αἰεὶ δεδιδάγμεθα.“

était d'origine modeste), mépris de la *maiestas populi Romani*, insolence d'un barbare. Il rappelle le lien automatique existant, pour les Romains, entre la justesse de la cause et la victoire. Il est la preuve qu'au III^e siècle encore, alors que le christianisme se répand à travers tout l'Empire (c'est l'époque de Tertullien), la conception multiséculaire du *bellum iustum* est toujours en vigueur. Mais il est désormais empreint, comme on peut le constater, d'une forte connotation morale : la « bonne conscience » renforce l'audace, la certitude d'être dans son bon droit donne l'espérance. Le *bellum iustum* s'humanise. Il ne se désacralise pas pour autant.

Si l'Empire conserve la conscience aiguë du lien existant entre la *fides* et la victoire finale, on assiste toutefois à une sensible évolution dans le fond de la croyance et dans les formes rituelles de sa mise en œuvre. « Les efforts que fournit Julien pour se concilier la faveur des dieux, avant chaque expédition, sont bien connus. Libanius nous rapporte qu'il avait plus confiance "en l'aide d'en haut qu'en le courage de ses soldats"¹²⁷¹ ». ¹²⁷² Ammien Marcellin raconte qu'avant d'engager une guerre contre Constance, l'Apostat se ménage la faveur de Bellone par une cérémonie secrète¹²⁷³. Quand il prépare l'expédition contre la Perse, il « arrosait les autels de flots de sang versés par de multiples victimes, sacrifiant plus de cent taureaux, des troupeaux innombrables de toutes espèces, des oiseaux blancs recherchés sur terre et sur mer »¹²⁷⁴. Il s'entourait de tout un état-major de devins de toutes tendances, qui doublait littéralement son état-major militaire, et avait souvent plus de poids que lui¹²⁷⁵. On est bien éloigné du rite fétil archaïque, mais l'aspect magico-religieux reste très présent.

¹²⁷¹ Libanius, *Or.* 37, 5.

¹²⁷² Heim (François). *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*. Paris, Beauchesne, 1992, p. 26.

¹²⁷³ Amm. Marc. *Hist.* XXI, 5, 1.

¹²⁷⁴ Amm. Marc. *Hist.* XXII, 12, 6.

¹²⁷⁵ Amm. Marc. *Hist.* XXII, 12, 7.

La christianisation officielle de l'Empire à partir du IV^e siècle va en revanche transformer profondément la question. Les auteurs chrétiens se sont multipliés, défendant la nouvelle religion contre les critiques et opposant leur nouvelle vision du monde aux antiques conceptions païennes. Si saint Augustin a beaucoup écrit sur la guerre, et constitue le « socle » sur lequel s'est édifiée la conception occidentale classique de la guerre juste, au point qu'on s'imagine trop souvent qu'il en est le principal auteur, bien d'autres ont écrit avant lui.

Nous consacrerons l'essentiel de cette partie à présenter la conception augustinienne de la guerre juste, mais il nous semble important, dans un chapitre préliminaire, d'étudier ce qu'ont pu en dire les auteurs chrétiens antérieurs à lui.

CHAPITRE PRELIMINAIRE : LA GUERRE CHEZ LES AUTEURS CHRETIENS ANTERIEURS A SAINT AUGUSTIN

On a pu constater que, alors que les auteurs chrétiens des premiers siècles ont consacré un travail important à définir les rapports entre la nouvelle religion et le « vieux monde » sous ses aspects les plus variés¹²⁷⁶, ils sont restés « quasi del tutto muti » sur la question de la guerre¹²⁷⁷. On ne trouve de fait sur la question que quelques phrases, çà et là.

Les réflexions des auteurs chrétiens des premiers siècles ont porté successivement sur deux thèmes. Le premier, chronologiquement, a été celui de la licéité, pour un chrétien, de porter les armes, avec le risque d'avoir à s'en servir, donc de tuer. Le second, une fois l'Empire devenu chrétien – donc à partir du règne de l'empereur

¹²⁷⁶ Cf. notamment à ce sujet : Guyon (Gérard). *Le choix du Royaume*, Genève, Ad Solem, 2008, 441 pages.

¹²⁷⁷ Morisi, (Maria). *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Firenze, Sansoni, 1963, p. 3. Egalement Guyon, *Op. Cit.*, p. 250 : « rares textes normatifs », fermes sur les principes mais accommodants sur la pratique.

Constantin - et ainsi une fois acquis que le chrétien pouvait servir dans l'armée, a été celui de la nécessité de défendre l'Empire romain devenu chrétien, d'autant plus ardente que Dieu intervenait activement au profit des armes romaines, ce que l'on a appelé « la théologie de la victoire ».

Est-il licite pour un chrétien de porter les armes ?

On note tout d'abord que, s'il est notoire que l'Ancien Testament comporte de nombreux passages guerriers, un certain langage « militariste » se retrouve également dans certains textes du Nouveau Testament, comme l'Apocalypse, ou les Epîtres de saint Paul¹²⁷⁸. Ce dernier compare ainsi la vie à une bataille, Dieu à une armure, la Foi à un bouclier, les fidèles à une *Miles Christi*¹²⁷⁹... Certains textes des premiers auteurs chrétiens comportent de telles métaphores militaires. Clément Romain, 4^e successeur de Pierre (88-97), exhorte dans son épître les Corinthiens, dont la communauté est menacée de schisme, à montrer la même discipline que la Légion romaine (96)¹²⁸⁰. Mais il parle d'armée, pas de guerre. Saint Ignace d'Antioche (vers 35 – 107 ou 113) évoque pour sa part le « combat » pour Dieu, dans lequel le baptême est une épée, la foi un heaume, l'amour une lance, la persévérance une armure : on ne saurait toutefois voir là que métaphores, et non apologie de la guerre¹²⁸¹. Paraphrasant le prophète Michée¹²⁸², Irénée (évêque de Lyon de 177 à 202) invite plutôt, pour sa part, les hommes à transformer leurs glaives et leurs lances en socs de charrues¹²⁸³. Le pacifisme est général, la reconnaissance de l'armée se situant sur un autre plan : celui de la discipline et du courage. Mais aucun des auteurs chrétiens des deux premiers siècles ne prend de position précise sur la compatibilité du

¹²⁷⁸ *I Tess.* 5, 8 ; *II Cor.* 6, 7 et 10, 4 ; *Rom.* 13, 12 et 16, 7 ; *Ephés.* VI, 10-18 ;

¹²⁷⁹ *I Tim.* 1, 18 et *II Tim.* 2, 3.

¹²⁸⁰ Clém. Rom. *I Ep. Cor.* c. 37, 1-3.

¹²⁸¹ Ignat. *Ad Polycarp.* VI, 2.

¹²⁸² Michée, 4, 3 « Martelant leurs épées, ils forgeront des socs pour leurs charrues, et, de leurs lances, ils feront des faucilles ».

¹²⁸³ Irénée, *Adversus Haereses*, IV, 34, 4.

christianisme et de la guerre¹²⁸⁴, peut-être parce que la question ne se posait pas encore, le christianisme se diffusant d'abord chez les provinciaux, les pauvres et les esclaves, qui n'étaient pas assujettis au service militaire. La tendance est globalement à la condamnation du fait de verser le sang et d'avoir à se prêter à des cérémonies païennes (serment, veille devant les temples, usage de couronnes militaires)¹²⁸⁵.

A partir de la fin du II^e siècle, la position des auteurs chrétiens évolue. Si certains considèrent que la vie publique leur est totalement étrangère¹²⁸⁶, d'autres, comme Méliton de Sardes¹²⁸⁷, voient dans leur religion l'occasion d'un nouveau souffle philosophique pour un Empire qui a perdu le sien, et dans l'Empire l'opportunité de développement du christianisme. De plus en plus de chrétiens entrent dans la Légion, comme le prouve l'anecdote célèbre de ces soldats chrétiens dont la prière à Dieu fit, sous Marc-Aurèle, tomber une pluie providentielle¹²⁸⁸, ou l'épisode des quarante martyrs de Sébaste.

La position de Tertullien sur le droit pour un chrétien d'être soldat, ou inversement pour un soldat de devenir chrétien, n'est pas exempte d'ambiguïtés. Dans son *Apologétique* (197), il réhabilite la participation des chrétiens à l'armée : « Avec vous, nous servons comme soldats »¹²⁸⁹ ; « Nous avons rempli les postes fortifiés, [...] les camps eux-mêmes »¹²⁹⁰. Mais dans son *De l'idolâtrie* (*De idolatria*), qui semble pourtant appartenir à la même période que l'*Apologétique*, celle où il était encore dans l'Eglise, il semble prohiber totalement le service militaire : « Le Seigneur, en désarmant Pierre, a désarmé tous les soldats »¹²⁹¹. Quinze ans plus tard (211), dans le *Livre de la couronne*

¹²⁸⁴ Morisi, *Op. Cit.*, p. 10.

¹²⁸⁵ Harnack (Adolf von). *Militia Christi, the Christian religion and the military in the first three centuries*, Fortress 1981, p. 50.

¹²⁸⁶ Tertul. *Apol.* XXXVIII, 3 : « Nulle chose ne nous est plus étranger que la politique » (*Nec ulla magis res aliena quam publica*).

¹²⁸⁷ Cité par Eusèbe, *Hist. Eccles.* IV, 26, 7-8.

¹²⁸⁸ Tertul. *Apol.* V, 6 ; Eusèbe *Hist. Eccles.* V, 5.

¹²⁸⁹ Tertul. *Apol.* XLII, 3 : *Uobiscum militamus*.

¹²⁹⁰ *Ibid.* XXXVII, 4 : *Impleuimus [...] castella [...], castra ipsa*.

¹²⁹¹ Tertul. *De idolatria* XIX, 3 : *Omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit*.

du soldat (Liber de corona militis), écrit alors qu'il était devenu montaniste, une secte beaucoup plus rigoureuse, le rhéteur ne conteste pas tant l'appartenance du chrétien à l'armée que sa participation à un défilé coiffé d'une couronne, acte païen, « sacrilège contre Dieu » (*sacrilegium in Deum*)¹²⁹², « chose qui a été introduite par les premiers disciples du démon » (*quod agentibus candidatis diaboli introductum*)¹²⁹³. Il conclut en posant la question de la licéité, pour le chrétien, de l'enrôlement dans l'armée : « il faut examiner préalablement, j'imagine, si la milice est chose entièrement licite aux Chrétiens »¹²⁹⁴. Et sa réponse est ambiguë. Le service militaire est-il « totalement » (*in totum*) autorisé ? Cela signifie qu'il l'est au moins partiellement, sinon largement. Et que Tertullien interdit-il dans le *De corona* ? Le serment à l'empereur, la garde devant les temples païens, le port de couronnes¹²⁹⁵, mais aussi le fait de tuer (« sera-t-il permis de vivre l'épée à la main, quand le Seigneur a déclaré que "quiconque se servait de l'épée périrait par l'épée" ? ira-t-il au combat, le fils de la paix, auquel la dispute n'est même pas permise ? »)¹²⁹⁶. Pourtant, s'il recommande au soldat chrétien de désertir, il lui offre pour alternative de « prendre garde de toute manière de commettre contre Dieu des choses que ne permet pas même le service militaire »¹²⁹⁷. Une sorte de devoir d'objection de conscience qui lui laisserait toutefois le droit de rester soldat, à condition bien sûr d'éviter de se montrer inutilement cruel.

Origène (185-253) n'est pas moins embarrassé. Répondant à Celse, qui accuse les chrétiens de se désintéresser de l'Etat, il prend une position de principe contre la guerre, rappelant le texte d'Isaïe (II, 4) sur les épées et les lances qu'il faut transformer en socs de charrues, et affirmant que les chrétiens « ne portent plus les

¹²⁹² Tertul. *De corona*, V, 4.

¹²⁹³ *Ibid.* VII, 8.

¹²⁹⁴ *Ibid.* XI, 1. *Puto prius conquirendum an in totum christianis militia conueniat*

¹²⁹⁵ *Ibid.* XI.

¹²⁹⁶ *Ibid.* XI, 2. *Licebit in gladio conuersari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus ? et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conueniet ?*

¹²⁹⁷ *Ibid.* XI, 4. *Ne quid aduersus Deum committatur quae nec extra militiam permittuntur.*

armes et ne savent plus faire la guerre »¹²⁹⁸. Mais il ne rejette pas pour autant la guerre en tant que telle, ayant de l'Empire une vision providentielle¹²⁹⁹. Pour lui, l'Empereur est le ministre de Dieu sur Terre, et doit Lui rendre compte de ses grandes responsabilités¹³⁰⁰. Mais le rôle des chrétiens n'est pas de servir l'Etat, il est de servir l'Eglise, « l'autre patrie », soumise à la Loi de Dieu, et nécessaire à la stabilité du premier¹³⁰¹. C'est donc essentiellement par leurs prières que les chrétiens doivent combattre :

« Nous portons les armes dans un camp à part, formé par la piété et muni des prières que nous adressons à Dieu. [...] Nous mettons en déroute tous les démons par notre prière. [...] Ceux qui conservent les mains pures mais combattent par leurs prières pour ceux dont les armes sont justes, et pour celui dont le règne l'est aussi, demandent à Dieu qu'Il détruise toutes les puissances ennemies et tous ce qui peut s'opposer à notre cause ».¹³⁰²

Origène semble voir dans les chrétiens une sorte d'aristocratie de prêtres, devant comme tels être exemptés de service militaire, afin de garder les mains plus pures et qu'ainsi leurs prières soient plus efficaces¹³⁰³. On ne peut s'empêcher de penser, *mutadis mutandis*, à ces prêtres fétiaux dont les imprécations garantissaient à Rome la faveur divine. Mais la « justice » de la guerre ne dépend plus ici du respect de la forme rituelle : ces prières doivent venir au secours d'une guerre « juste » indépendamment d'elles – sans que l'auteur donne de précision sur ce qu'il entend par « guerre juste ». Quant au dirigeant, qui doit aussi être « juste », Origène ne précise pas si c'est au sens moral, ou au sens de sa « légitimité ». Dans le second cas,

¹²⁹⁸ Origène, *Contra Celsum*, V, 33.

¹²⁹⁹ *Ibid.*, II, 30.

¹³⁰⁰ Origène, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 9, 26.

¹³⁰¹ Origène, *Contra Celsum*, VIII, 73. στρατευόμεθα δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ ἴδιον στρατόπεδον εὐσεβείας συγκροτοῦντες διὰ τῶν πρὸς τὸ θεῖον ἐντεύξεων. [...] Ἡμεῖς δὲ καὶ ταῖς εὐχαῖς πάντας δαίμονας [...] τηροῦντες τὰς δεξιὰς ἀγωνιζόμενοι δὲ διὰ τῶν πρὸς θεὸν εὐχῶν ὑπὲρ τῶν δικαίως στρατευομένων καὶ ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος, ἵνα τὰ ἐναντία πάντα καὶ ἐχθρὰ τοῖς δικαίως πράττουσι καθαιρεθῆ.

¹³⁰² *Ibid.*, VIII, 73.

¹³⁰³ Morisi, *Op. Cit.*, p. 60.

cette position ne serait pas sans rappeler la légitimité de la prise de décision *iussu populi* sous la République.

Pour Lactance, les hommes, descendant d'un ancêtre commun, sont tous parents entre eux¹³⁰⁴, et la guerre ne saurait certes être qu'un « meurtre public » (*publici homicidii*)¹³⁰⁵ : est-il normal d'associer aux dieux celui qui a fait tuer des milliers d'hommes, alors qu'on interdit l'entrée de leurs temples à celui qui n'en a assassiné qu'un seul ?¹³⁰⁶

Il rejette la guerre jusque dans la vengeance, contestant en cela l'autorité de Cicéron : « L'homme de bien, dit (ce dernier), nuira quand il aura été attaqué ». S'il nuit, il ne sera point homme de bien : il y a autant de mal à repousser une injure qu'à la faire »¹³⁰⁷. Faire la guerre est en outre contraire à la sagesse, qui doit pousser l'homme de bien à rechercher plutôt la justice, qui évite la guerre¹³⁰⁸. La seule guerre qui vaille vraiment, Lactance s'en explique longuement, c'est celle que l'homme doit mener contre ses propres vices¹³⁰⁹.

¹³⁰⁴ Lact. *Inst. Diu.* VI, 10.

¹³⁰⁵ *Ibid.* VI, 20.

¹³⁰⁶ *Ibid.* I, 18. *Si quis unum hominem iugulauerit, pro contaminato ac nefario habetur, nec ad terrenum hoc domicilium deorum admitti eum fas putant. Ille autem, qui infinita hominum millia trucidauerit, cruore campos inundauerit, flumina infecerit, non modo in templum, sed etiam in coelum admittitur.* Trad. J. A. C. Buchon, Delagrave, 1882.

¹³⁰⁷ *Ibid.* VI, 18. *Nociturum esse dixit bonum uirum, si fuerit lacessitus: iam ex hoc ipso boni uiri nomen amittat necesse est, si nocebit. Non minus enim mali est, referre iniuriam, quam inferre.*

¹³⁰⁸ *Ibid.* : « Ce n'est pas le propre d'un homme de bien ou d'un homme sage de vouloir s'exposer au danger d'une bataille, parce que l'événement en est incertain, et que la victoire n'est pas en notre pouvoir. Le propre d'un homme de bien et d'un homme sage est non de se défaire de son ennemi, ce qui ne se fait ni sans crime, ni sans danger, mais d'ôter tous les sujets de contestation et d'inimitié, ce qui se fait avec justice et avec avantage. Il faut donc considérer la patience comme une grande vertu. Dieu a mieux aimé permettre que l'homme de bien passât pour un lâche, que de permettre qu'il fût privé d'une vertu si nécessaire ». *Sapientis ergo ac boni uiri non est uelle certare, ac se periculo committere: quoniam et uincere non est in nostra potestate, et est anceps omne certamen : sed est sapientis atque optimi uiri, non aduersarium uelle tollere ; quod fieri sine scelere ac periculo non potest : sed certamen ipsum, quod fieri et utiliter, et iuste potest. Summa igitur uirtus habenda patientia est : quam ut caperet homo iustus, uoluit illum Deus (ut supra dictum est) pro inerte contemni.*

¹³⁰⁹ *Ibid.* VI, 4 ; 20.

La nécessité de se battre pour l'Empire

Avec la christianisation de l'Empire, le destin de celui-ci et de la religion chrétienne ne font plus qu'un. On doit à Eusèbe de Césarée (c. 263-c. 340) d'avoir défini le lien historique et les visées communes entre l'Église et l'Empire : « après lui en effet, l'universalisme impérial romain et l'universalisme chrétien semblent confondus dans une seule et même dynamique »¹³¹⁰.

La théorie est reprise par l'évêque Ambroise de Milan (c. 339-397) qui, « face aux invasions barbares du IV^e siècle, qui sont autant d'atteintes à l'intégrité territoriale et culturelle de l'Empire, en appelle à la sauvegarde de la patrie menacée, se faisant ainsi l'artisan non pas tant de la théorie de la guerre "juste", que de l'idée d'une légitime défense, appliquée à l'échelle d'un empire »¹³¹¹. Mais « guerre juste » et « légitime défense » n'étaient-ils pas, peu ou prou, la même chose à Rome ? Le chrétien doit désormais combattre pour la défense de l'Empire, sa *patria communis*¹³¹², ce qui revient à défendre l'Église. Pour l'évêque de Milan, donc, « la guerre n'est plus un problème »¹³¹³. « Qu'un évêque en appelle, au nom du Christ, à défendre par les armes un empire romain qu'il considère désormais comme sa *patria* en dit long sur le chemin accompli depuis les origines : prendre la défense de l'Empire équivaut désormais à assurer celle de l'Église, et vice-versa »¹³¹⁴.

Ambroise « n'a nulle tendresse à l'égard des barbares, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas romain et qui menace l'intégrité de l'Empire, aussi bien les Goths que les Perses

¹³¹⁰ Levillayer (Amaury). Guerre « juste » et défense de la patrie dans l'Antiquité tardive, *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2010, p. 317.

¹³¹¹ *Ibid.*

¹³¹² Thomas (Yan). « Origine » et « commune patrie ». *Étude de droit public romain (89 av. J.-C. – 212 ap. J.-C.)*, Rome, EFR, 1996, 221 pages.

¹³¹³ Torti (Giovanni). *La guerra e la pace secondo Sant'Ambrogio*, Università degli studi di Parma. Istituto di lingua e letteratura latina, n°2, 1974, p. 126

¹³¹⁴ Levillayer, *Op. Cit.*, p. 322.

ou les Arméniens »¹³¹⁵. « Réaction du Romain contre l'envahisseur, mais aussi du chrétien contre l'infidèle, hérétique, ou païen »¹³¹⁶. Pour l'évêque de Milan, la frontière qui sépare le « Romain » du « barbare » est donc aussi marquée que pour Cicéron, plus de quatre siècles plus tôt. Elle s'est seulement chargée d'une deuxième rangée de barbelés, puisqu'au « choc des civilisations » s'est ajouté celui des religions : le barbare est désormais étranger et païen (ou hérétique).

Certes, la guerre doit être juste :

« En matière de guerre, il faut considérer si les guerres sont justes ou injustes ». ¹³¹⁷

Est notamment *iustum le bellum* qui a pour objet de venger les offenses¹³¹⁸, de protéger la patrie contre les barbares¹³¹⁹. Mais contre les barbares, assimilés aux ennemis de l'Eglise, la guerre est toujours juste : Ambroise fait ainsi de la conquête de la Terre Sainte par les Hébreux un paradigme de la guerre juste¹³²⁰, glissant dès lors vers la notion de « guerre sainte ». Il ne se contente pas de reprendre le discours cicéronien de la légitimité de toute guerre contre un « barbare », mais en assimilant les païens et les hérétiques à des barbares il étend ce principe à la guerre contre les adversaires de l'orthodoxie chrétienne. Le Dieu unique ne saurait dès lors que se trouver du côté de ceux qui combattent pour l'Eglise.

¹³¹⁵ Gaudemet (Jean). Droit séculier et droit de l'Eglise chez Ambroise, in *Ambrosius episcopus, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, T. I*, Milano, Vita e pensiero, 1976, p. 302.

¹³¹⁶ *Ibid.* p. 303.

¹³¹⁷ *Ambr. Off. I*, 176 : *In ipsis rebus bellicis iusta bella an iniusta sint spectanda.*

¹³¹⁸ *Ibid.* III, 110 ; 116.

¹³¹⁹ *Ibid.* I, 129.

¹³²⁰ Gaudemet, Droit séculier, *Op. Cit.*, p. 303.

La « théologie de la victoire »

Car une nouvelle notion va dès lors, bien logiquement, se mettre à l'œuvre : s'il y a nécessité de défendre l'Empire devenu chrétien, *patria communis*, contre la menace des « barbares », alors on peut supposer l'intervention de Dieu dans les guerres, soit civiles au sein de l'Empire (entre prétendants chrétiens et non-chrétiens), soit étrangères. Le critère du *bellum iustum* sera désormais de se situer du côté de l'orthodoxie chrétienne, et sa sanction sera toujours la victoire, dont s'élabore alors une véritable « théologie »¹³²¹.

Lactance lui-même, que nous avons vu rejeter même l'idée de tuer, développe une idée « providentialiste », selon laquelle Dieu intervient activement dans la vie des hommes, récompensant les bons et punissant les méchants. Il présente cette thèse dans son *De Mortibus Persecutorum* (« Sur la mort des persécuteurs »), une œuvre polémique écrite entre 318 et 321, où il entreprend de démontrer que les mauvais empereurs qui ont persécuté les chrétiens ont été punis, mais on la retrouve aussi présentée dans les *Institutiones divines* : « Je continuerai maintenant à parler de la justice dont le mérite est si extraordinaire, que dès qu'elle lève les yeux au ciel, elle obtient de Dieu ce qu'elle désire. [...] La protection du ciel ne saurait manquer à un homme de bien, ni dans un combat, ni durant une tempête ».¹³²²

De la punition de ceux qui ont persécuté les chrétiens, on glisse vers la victoire de ces derniers. Le récit par Lactance de la bataille du pont Milvius est un parfait exemple de cette évolution. L'auteur récupère l'antique providentialisme, et divers de ses accessoires. Constantin bénéficie tout d'abord d'un avertissement divin (*monitio*) : « Constantin, averti en songe de faire peindre sur les boucliers de ses soldats le signe

¹³²¹ Heim (François). *Op. Cit.*

¹³²² Ambr. *Off.* V, 18 : *Interim de iustitia, ut coepimus, cuius tanta uis est, ut cum oculos in coelum sustulerit, a Deo mereatur omnia. [...]. Non potest ergo fieri, quin hominem iustum inter discrimina tempestatum atque bellorum coelestis tutela custodiat.*

adorable de la croix, et d'engager ensuite le combat, obéit, et fit peindre sur ses boucliers un X, avec un accent circonflexe qui signifie Jésus-Christ. Ses troupes fortifiées de cette armure céleste se préparèrent à la bataille »¹³²³. Il profite alors aussitôt de l'assistance divine : Dieu favorise l'armée de Constantin¹³²⁴. Ses soldats en sont remplis de courage, et ses ennemis de peur : « Ses ennemis s'effraient. Maxence veut se sauver vers le pont¹³²⁵, il se tient de lui-même comme vaincu¹³²⁶. La scène – *uirtus* et *furor* d'un côté, *pauor* et *terror* de l'autre - ressemble étrangement à toutes celles auxquelles nous a habitués Tite-Live.

Si cette bataille est la plus emblématique, Lactance donne d'autres exemples de l'assistance divine au général qui mène sa guerre au nom du Dieu des chrétiens. Ainsi lors de la bataille d'Andrinople (313), entre Licinius et Maximin II Daia, avant laquelle ce dernier fit un vœu à Jupiter, et lui promet, s'il remportait la victoire, « d'abolir à jamais le nom de chrétien ». Mais Licinius vit en songe un ange qui lui commanda, de la part de Dieu, de se lever, de lui faire une prière, et lui promit la victoire s'il obéissait¹³²⁷. « Dès qu'elles furent en présence, les soldats de Licinius ôtent leurs casques, couchent à terre leurs boucliers, tendent les mains au ciel : l'empereur commence la prière, les soldats la récitent après à haute voix. Les ennemis en entendent le murmure. Trois fois la prière est répétée, après quoi ils reprennent et le casque et le bouclier »¹³²⁸. Le résultat est stupéfiant¹³²⁹ : on retrouve le schéma habituel de la guerre juste.

¹³²³ Lact. *Mor. persec.* XLIV, 5 : *Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut iussus est et transuersa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat. Quo signo armatus exercitus capit ferrum.*

¹³²⁴ *Ibid.* XLIV, 8 : *Et manus dei supererat aciei.*

¹³²⁵ *Ibid.* : *Maxentianus proterretur, ipse in fugam uersus properat ad pontem.*

¹³²⁶ *Ibid.* 11 : *(Maximinus) ad quem uictoria liberatae urbis cum fuisset adlata, non aliter accepit, quam si ipse uictus esset.*

¹³²⁷ *Ibid.* XLVI, 2-3 : *Tum Maximinus eiusmodi uotum Ioui uouit, ut si uictoriam cepisset, Christianorum nomen extingueret funditusque deleret. Tunc proxima nocte Licinio quiescenti adsistit angelus dei monens, ut ocius surgeret atque oraret deum summum cum omni exercitu suo.*

¹³²⁸ *Ibid.* XLVI, 10 : *Erat iam utraque acies in conspectu. Liciniani scuta deponunt, galeas resoluunt, ad caelum manus tendunt praeuuntibus praepositis et pro imperatore precem dicunt. Audit acies peritura precantium murmur. Illi oratione ter dicta uirtute iam pleni reponunt capitibus galeas, scuta tollunt. Procedunt imperatores ad conloquium.*

Commentons le long descriptif que Lactance fait de cette bataille. Les troupes de Licinius attaquent les ennemis « avec furie » ; ceux-ci « s'épouvantent » à ce point qu'ils ne peuvent sortir leur épée du fourreau, ni lancer leur javelot. C'est la panique, habituelle dans ce genre de situation. Les exhortations de Maximin n'y changent rien : « on lui ferme partout l'oreille ». Sa cavalerie charge même contre son camp. Son immense armée (*tantus numerus*) est taillée en pièces sans réagir (*impune*), par une poignée d'hommes (*a paucis*). Plus personne ne se soucie de sa *uirtus*. Les soldats semblent s'offrir en sacrifice, par une mort volontaire. La campagne est toute couverte de morts. Maximin, paniqué, quitte la pourpre, et s'enfuit déguisé en esclave. Une partie de son armée est taillée en pièces ; l'autre se rend, ou prend la fuite.

Un demi-siècle après Constantin, cherchant à justifier des mesures en faveur de la religion chrétienne prises en 361 par Constance, la chancellerie impériale a recours à une théologie de la victoire, qui ne laisse aucun doute sur les convictions des responsables de l'Empire : « nous savons que notre Etat est sauvegardé davantage par les cérémonies religieuses (*religionibus*) que par l'accomplissement des devoirs civiques (*officiis*) ou le travail physique (*labore corporis*) ou la sueur (*sudore*) »¹³³⁰ ». Les termes techniques employés montrent que le rédacteur veut s'insérer dans la longue tradition romaine et régler sans ambiguïté une question débattue depuis des siècles ; il donne la priorité absolue à l'intervention divine dans la sauvegarde de l'Etat (*nostram rem publicam contineri*)¹³³¹. Plus tard encore, on trouve Théodose, dressé sur

¹³²⁹ *Ibid.* XLVI, 11. *Liciniani impetu facto aduersarios inuadunt. Illi uero perterriti nec gladios expedire nec tela ia cere quiuerunt. Maximinus aciem circumire ac milites Licinianos nunc precibus sollicitare, nunc donis. Nullo loco auditur. Fit impetus in eum et ad suos refugit. Caedebatur acies eius impune et tantus numerus legionum, tanta uis militum a paucis metebatur. Nemonominis, nemo uirtutis, nemo ueterum praemiorum memor; quasi ad deuotam mortem, non ad proelium uenissent, sic eos deus summus iugulandos subiecit inimicis. Iam strata erat ingens multitudo. Videt Maximinus aliter rem geri quam putabat. Proiecit purpuram et sumpta ueste seruili fugit ac fretum traiecit. At in exercitu pars dimidia prostrata est, pars autem uel dedita uel in fugam {est} <con>uersa est; ademerat enim pudorem deserendi desertor imperator.*

¹³³⁰ *Code Theodos.* XVI, 2, 16.

¹³³¹ Heim, *Op. Cit.*, p. 28.

un piton, d'où les deux armées pouvaient l'apercevoir. Au moment de l'affrontement contre Eugène, il jette son cri vers le ciel : « Où est le Dieu de Théodose ? ». Rufin qui, entre autres, nous rapporte la scène, ajoute que l'empereur s'est préparé à l'expédition par des prières, des jeûnes et des processions aux *martyria*¹³³². Alors un vent violent se lève et arrête l'avancée des ennemis qui sont mis en déroute.

Une force, comme jadis, est supposée intervenir. « Cette force n'est pas courage ni énergie humaine. C'est une puissance surnaturelle qui intervient souverainement, de l'extérieur, dans le déroulement des batailles, où l'homme ne tient plus que le rôle de figurant. »¹³³³

Bilan provisoire : Le maintien du schéma traditionnel de la guerre juste

Les anciens Romains pensaient que les dieux, au premier chef desquels Jupiter, mais pas seulement lui, avaient depuis les origines de la Ville, un projet de domination universelle pour elle. Ils le lui annonçaient par divers signes, et notamment par les victoires qu'ils lui accordaient face à ses ennemis. L'accomplissement de ce destin impérial n'était toutefois pas sans conditions. La première était que la guerre eût une juste cause, ce qui pouvait prendre le sens le plus large, mais consistait en général à des variations sur le thème de la légitime défense. La seconde était que le rite de déclaration de guerre fût scrupuleusement respecté, ce qui avait tendu à s'estomper avec l'extension de l'Empire, qui rendait difficile l'envoi aux frontières des prêtres fétiaux. La troisième était le respect, par les Romains, de certaines valeurs que les dieux entendaient valoriser et récompenser en eux : la vertu (*uirtus*), la bonne foi (*fides*), la liberté (*libertas*), la concorde (*concordia*). Celles-ci étaient souvent divinisées. La guerre devait en outre, quatrième condition, avoir été décidée dans des formes de

¹³³² *Ibid.*

¹³³³ *Ibid.* p. 42.

droit public qui associaient les différents acteurs institutionnels, le Sénat apportant l'*auctoritas*, de nature à faire intervenir les dieux d'En-Haut, le *populus*, par son *iussus*, c'est-à-dire le vote comitial, y ajoutant l'intervention de dieux de la plèbe (notamment *Fortuna*).

La conséquence du respect de toutes ces conditions était la victoire, conséquence inéluctable du *bellum iustum*. Elle apparaissait comme un *signum* logique et évident de la bienveillance divine, et se gagnait grâce au *furor* du guerrier romain brutalement « ensauvagé », et au *pauor* de l'ennemi qui s'enfuyait dans la panique. La victoire pouvait résulter de l'effet magique de la *fides*, foi absolue du guerrier romain dans l'efficacité des rites, ou encore d'une intervention divine.

A l'extrême fin de la République, sous l'influence des Grecs, des considérations philosophiques sont venues compléter, et même renouveler l'antique conception – mais sans jamais revenir sur cette dernière, les Romains étant éminemment conservateurs. Il s'agit de reconnaître que la commune *humanitas* des habitants de la Terre les oblige au respect de certaines règles même quand ils se font la guerre. Mais à part cela, la loi naturelle autorise le plus fort à dominer le plus faible, le plus civilisé à éduquer le plus fruste. Soutenue par Cicéron sous l'influence des stoïciens, d'Aristote, et peut-être des sophistes, cette position admettait donc qu'il était juste que Rome envahît les peuples plus faibles et moins civilisés, dont c'était finalement l'intérêt. Mais elle allait plus loin, en rejetant au-dehors des frontières de l'*humanitas* tous les peuples qui n'en faisaient pas partie – Cicéron en donne divers critères. Envers ceux-là (les Gaulois, les Germains...), tout était permis, aucun principe de « guerre juste » n'avait plus cours, il fallait les massacrer sans sommation et sans pitié, pour la « survie » même de Rome. Cette position était combattue par l'Académie, qui soutenait qu'il n'y avait pas de justice objective en la matière, tout n'étant qu'une question de point de vue, et la raison du plus fort n'étant pas forcément la meilleure. Les guerres de Rome n'étaient donc pas forcément justes

dans l'absolu, elles ne l'étaient que relativement à son point de vue, mais comme elle était victorieuse, c'est toujours elle qui écrivait l'Histoire.

La théologie de la victoire qui se constitue au IV^e siècle reprend purement et simplement le schéma ancien, pour le transposer dans un cadre chrétien. On y retrouve tout d'abord la notion de *iusta causa*, légitime défense d'un Empire menacé de l'extérieur par des barbares. A cette notion classique se surajoute toutefois le fait que cet Empire est chrétien, ces barbares païens ou hérétiques. Le *bellum iustum*, c'est donc la défense de l'Empire chrétien. Nous avons mentionné des exemples tirés des nombreuses guerres civiles entre prétendants au trône, qui avaient ensanglanté le IV^e siècle : le schéma s'y est appliqué, d'où l'on peut tirer qu'avec l'avènement du christianisme le *bellum ciuile* trouve droit de cité, à partir du moment où l'adversaire est païen ou hérétique. Celui-ci devient dès lors étranger de fait, et donc *iustus hostis*. Le chrétien a une double patrie, l'Empire et l'Eglise, et il se doit défendre les deux, y compris contre un ennemi de l'intérieur.

Le formalisme s'est extrêmement atténué, notamment le rituel fétial, mais cette évolution avait commencé bien avant le IV^e siècle. Mais on conserve l'exigence d'une décision par une autorité légitime, c'est-à-dire un pouvoir politique doté de l'autorité religieuse. L'*auctoritas*, au Bas-Empire, ne se reçoit plus par un rituel d'*inauguratio*, comme à l'époque archaïque, mais par l'acclamation « enthousiaste » des troupes¹³³⁴ - et l'on notera que le sens profond d' « enthousiasme » est le même que celui d' « autorité » : « être rempli d'esprit divin ». C'est donc à l'Empereur seul que revient de décider la guerre.

Est donc « juste » une guerre décidée par un Empereur contre un ennemi qui menace l'Empire chrétien. Or la conséquence inéluctable du caractère *iustum* du *bellum* est la victoire. Constantin considère la divinité en premier lieu comme une force magique,

¹³³⁴ Source : notre entretien avec le Pr. François Heim, auteur de *La théologie de la victoire*.

et c'est cette puissance qu'il adore d'abord. Conformément à l'idéologie impériale, il se croit en outre le siège d'une force divine, qui agit et se manifeste à travers lui. Ses victoires sont autant d'épiphanies divines¹³³⁵. « L'empereur n'a pas été touché par la valeur métaphysique ou morale du christianisme, mais uniquement par son efficacité thaumaturgique dans le domaine militaire »¹³³⁶. Sa prière en témoigne : « J'aime vraiment ton nom et je vénère ta puissance, que tu as prouvée par tant de signes grâce auxquels tu as fortifié ma foi »¹³³⁷. On retrouve bien là, étroitement entremêlés, les deux niveaux – magique et religieux – que nous avons identifiés dans le schéma « canonique ».

L'intervention magique, ou divine, prend toujours la forme du *furor* qui s'empare du légionnaire « juste », ou du *pauor* qui saisit son adversaire, comme en témoigne le récit par Lactance de la bataille d'Andrinople, déjà mentionné¹³³⁸. Parfois aussi d'un évènement aussi brutal qu'inattendu, tel le vent qui s'est déchaîné lors de la bataille de la Rivière Froide.

Le deuxième grand volet de la conception romaine de la guerre juste, qui résultait des réflexions philosophiques grecques synthétisées par Cicéron, c'était l'existence de « barbares » vis-à-vis desquels la guerre était toujours « juste » : nous avons vu comment les auteurs chrétiens ont repris cette idée en étendant la notion de « barbares » à tous les ennemis de l'Empire et de l'Eglise. Il reviendra à Augustin, nous le verrons plus loin, d'aller jusqu'au bout du raisonnement et d'assimiler les Romains païens ou hérétiques aux barbares.

¹³³⁵ *Ibid.* p. 46.

¹³³⁶ Picard (Gilbert-Charles). *Les trophées, contribution à l'histoire de la religion et de l'art triomphal à Rome*, Paris, De Boccard, 1957, p. 468.

¹³³⁷ Eusèbe, *V. C.* II, 48-55.

¹³³⁸ Lact. *Mor. persec.* XLVII, 1-2. *Liciniani impetu facto aduersarios inuadunt. Illi uero perterriti nec gladios expedire nec tela iacere quiuerunt. [...] Caedebatur acies eius impune et tantus numerus legionum, tanta uis militum a paucis metebatur.*

De la guerre « juste » à la guerre « sainte »

Le christianisme a conservé le vocabulaire classique du *bellum iustum* mais, en transformant le sens, a fait glisser le curseur de la guerre « juste » à la guerre « sainte ». Deux notions, notamment, ont été ainsi bouleversées : celle de *uirtus* et celle de *fides*.

La première notion à changer radicalement de contenu est celle de *uirtus*, cet antique courage du soldat plébéien au combat, qui assurait mécaniquement la victoire romaine en permettant, le cas échéant, l'irruption de la Fortune. Il s'agissait d'une qualité purement humaine, même si elle était supposée « actionner » une déesse : Fortuna. Au IV^e siècle, si elle reste essentielle, indispensable, à la victoire (« la *uirtus* demeure, avant comme après, la force qui remporte les victoires »¹³³⁹), les auteurs chrétiens la font – non sans débats¹³⁴⁰ – « glisser de la sphère humaine vers le divin »¹³⁴¹. Elle conserve une « efficacité thaumaturgique dans le domaine militaire »¹³⁴² dont les effets ont un caractère éminemment classique, « livien », comme en témoigne le récit par Lactance de la bataille d'Andrinople (313), que nous avons cité¹³⁴³. Mais ici c'est Dieu qui a tout fait, Licinius s'étant placé sous Sa protection et ayant incité ses soldats à Le prier avant la bataille, par une prière qu'un ange lui avait révélée, et qu'ils répètent par trois fois, les mains levées vers le ciel, après quoi ils se sentent *uirtute iam pleni*¹³⁴⁴. La *uirtus* n'est plus une qualité humaine qui actionne une force surnaturelle, elle est désormais une force venue de Dieu, elle est même Dieu lui-même.¹³⁴⁵

¹³³⁹ Heim, *Op. Cit.*, p. 42.

¹³⁴⁰ Ainsi pour Ambroise elle demeure principalement humaine : il consacre trois chapitres (35, 40 et 41) de son *De officiis* à la *uirtus bellica* et à la *uirtus proelialis*.

¹³⁴¹ *Ibid.*, p. 54.

¹³⁴² *Ibid.* p. 43.

¹³⁴³ Lact. *Mor. persec.* XLVII, 1-2. *Liciniani impetu facto aduersarios inuadunt. Illi uero perterriti nec gladios expedire nec tela iacere quiuerunt. [...] Caedebatur acies eius impune et tantus numerus legionum, tanta uis militum a paucis metebatur.*

¹³⁴⁴ Lact. *Ibid.* XLVI, 12.

¹³⁴⁵ Heim, *Op. Cit.*, p. 121.

La seconde notion qui connaît, avec le christianisme, une véritable « transsubstantiation », est celle de *fides*. « Ainsi donc le fondement de la justice, c'est la *fides* »¹³⁴⁶ (*fundamentum ergo est iustitiae fides*), affirmait Cicéron dans le *De officiis*. Le mot avait pour lui le sens, classique, de « sincérité du langage et maintien des engagements pris » (*dictorum conuentorumque constantia et ueritas*). Saint Ambroise cite expressément l'Arpinate¹³⁴⁷, mais en donnant un tout autre contenu à la *fides* et à la *iustitia* : « La foi de tous en effet est le Christ ; or l'Église est comme la forme de la justice »¹³⁴⁸. Respecter la *fides*, c'est désormais croire au Christ, et défendre la *iustitia*, c'est dorénavant défendre l'Église. Et si, comme dans Tite-Live, la *fides* donne toujours la victoire, il ne s'agit plus tant de la confiance absolue dans l'efficacité magique du rite, mais de la certitude de l'intervention du Christ au profit des croyants : « Quoique vous ne vous trouviez qu'au début de la foi (*initio fidei*), vous avez pu remarquer l'accroissement, à votre égard, de la faveur divine »¹³⁴⁹. Il s'agit surtout de la foi de l'empereur, qui de plus en plus tend à « se transformer en orant sur les champs de bataille »¹³⁵⁰, les généraux l'imitant fidèlement sur ce point.¹³⁵¹ On glisse insensiblement de la guerre juste à la guerre sainte¹³⁵², que nous définirions comme une guerre menée contre un ennemi qui ne partage pas la même religion, cette différence de religion constituant une cause essentielle de la guerre (même si ce n'est pas la seule).

Par contre, il est une notion, importante sous la République pour obtenir l'irruption dans la bataille de la fortune, telle que la concevait Rome : la *libertas*. Les Romains y ont définitivement renoncé au début de l'Empire : « Le peuple romain n'aurait pu

¹³⁴⁶ Cic. *Off.* I, 7, 23.

¹³⁴⁷ Ambr. *Off.* I, 29, 142.

¹³⁴⁸ *Ibid.* : *Fides enim omnium, Christus : Ecclesia autem quaedam forma iustitiae est.*

¹³⁴⁹ Firm. XXIX, 3.

¹³⁵⁰ Heim, *Op. Cit.*, p. 28.

¹³⁵¹ *Ibid.*

¹³⁵² Torti, *Op. Cit.*

trouver de salut s'il ne s'était réfugié dans la servitude »¹³⁵³. La victoire ne passe plus par la défense de la liberté, la guerre n'est plus juste parce qu'elle vise à défendre la liberté.

Le discours des auteurs chrétiens des trois premiers siècles sur la guerre semble donc encore « se chercher ». On trouve chez plusieurs d'entre eux, notamment Tertullien et Lactance, une ambiguïté, entre le refus de toute violence et d'autres impératifs : être un citoyen exemplaire, croire à l'assistance divine en toute circonstance... Lorsque l'Empire se christianise, au début du IV^e siècle, le providentialisme veut de plus en plus reconnaître dans les victoires de Rome l'oeuvre du Dieu des chrétiens. Toutes les guerres de l'Empire sont justes, puisqu'elles permettent aux Romains chrétiens de se défendre contre les barbares impies¹³⁵⁴ et inhumains¹³⁵⁵.

La plupart des auteurs du IV^e siècle ont touché à la thématique de la victoire, mais « aux accents triomphants de la génération constantinienne succèdent les questions inquiètes des époques valentinienne et surtout théodosienne »¹³⁵⁶. Car les invasions barbares, en portant des coups décisifs à l'intégrité impériale, vont obliger les contemporains à « s'interroger sur ce lien eusébien qui conférait à l'empire romain chrétien une sacralité intemporelle »¹³⁵⁷, ainsi que sur le lien « constantinien » entre la guerre chrétienne et la victoire, qui en faisait une guerre toujours juste *de facto*. Il reviendra à saint Augustin de tenter de redéfinir la notion de *bellum iustum* dans un contexte aussi bouleversé.

¹³⁵³ Florus II, 14, 4.

¹³⁵⁴ *Ibid.*, p. 134-135.

¹³⁵⁵ *Ibid.* p. 139.

¹³⁵⁶ Heim, *Op. Cit.*, p. 32.

¹³⁵⁷ Levillayer, *Op. Cit.*, p. 323.

VI.I. LE CORPUS AUGUSTINIEN SUR LA GUERRE JUSTE

Saint Augustin n'a jamais prétendu présenter une théorie de la guerre juste¹³⁵⁸, il s'y est même expressément refusé : « il serait long de discuter maintenant sur les guerres justes et injustes, et cela n'est pas nécessaire »¹³⁵⁹. Il n'empêche qu'il a beaucoup écrit sur la guerre, parce que sa longue vie a été marquée par nombre d'entre elles, étrangères (contre les barbares maures ou germaniques) mais aussi civiles (le schisme donatiste a donné lieu, en Afrique où il vivait, à des troubles multiples et violents). Rappelons qu'il est mort, en 430, dans une ville d'Hippone en état de siège.

Le Père de l'Église a abordé la question de la guerre, et incidemment de sa justice, dans plusieurs documents. On a tout d'abord, dans l'ordre chronologique, la réponse qu'il fit « vers 397-398 »¹³⁶⁰ au manichéen Faustus de Milève qui avait, dans un traité, dénoncé la violence et la cruauté de certaines pages de l'Ancien Testament¹³⁶¹. Cinq chapitres du Livre XXII (les chapitres 74 à 78) répondent sur la justice de ces guerres. Plusieurs Lettres d'Augustin, ensuite, ont abordé la question. La Lettre 138, écrite en 412, répond aux questions que le païen lettré Volusien lui pose, par l'intermédiaire de Marcellinus (Lettre 136)¹³⁶², tribun et notaire, qui l'année précédente avait réuni et présidé la Conférence de Carthage (411) entre la Grande Église et les donatistes. Les Lettres 189 et 220 sont adressées au comte Boniface, prestigieux général des armées d'Afrique (il a été victorieux des Wisigoths devant Marseille), chargé de la protection du *limes* face aux incursions maures, en 417 et 427. Chrétien fervent, ce dernier s'interroge sur la compatibilité de sa foi avec l'exercice de la guerre, et envisage en

¹³⁵⁸ Fux (Pierre-Yves). *Paix et guerre selon saint Augustin*, Paris, Migne, 2010, p. 11 : « Il n'y a pas de "traité sur la guerre", ni même de "traité sur la guerre juste" dans saint Augustin ». Morisi, *Op. Cit.* : « [...] non essendosi l'autore mai proposto di scrivere in particolare su questo problema [...] ».

¹³⁵⁹ Aug. *Contra Faustum*, XXII, 74. *Sed de justis quidem injustisque bellis nunc disputare longum est, et non necessarium.*

¹³⁶⁰ Fux, *Op. Cit.*, p. 118.

¹³⁶¹ Aug. *Contra Faustum*, XXII, 5 : il dénonçait notamment les nombreuses guerres de Moïse.

¹³⁶² Fux, *Ibid.*, p. 49.

outre de se faire moine (Lettre 189). Dans la lettre 220, Augustin admoneste le comte Boniface et l'invite à se repentir des péchés commis au cours des dernières années. Celui-ci en effet, alors même qu'il avait jadis songé à la vie monastique, s'est marié avec une riche princesse wisigothe (Pélagie), baptisée dans la religion arienne. Son épouse a entraîné une partie de la suite de son mari dans cette hérésie. On soupçonne en outre le chef militaire de liaisons extra-conjugales. Il est enfin en état de révolte contre le pouvoir impérial, qui lui préfère son rival Aétius¹³⁶³. *Les Questions sur l'Heptateuque* (écrites vers 419-420), qui lui sont venues à l'esprit à la lecture des Septante, en comprennent une (la question VI, 10) relative aux conditions de la guerre juste.

Mais l'essentiel de notre source augustinienne réside dans la *Cité de Dieu*, écrite entre 413 et 426. Le 24 août 410, Rome avait été prise et mise à sac pendant trois jours par les Wisigoths d'Alaric. Cet événement eut « un retentissement immense dans tout l'Empire : Rome n'était plus invincible, la durée romaine pouvait cesser ; or depuis un siècle, l'Empire était chrétien, on vivait sous les *tempora christiana* ! »¹³⁶⁴ L'opinion publique s'en prenait ainsi à la religion chrétienne : « C'est sous des princes chrétiens, pratiquant de leur mieux la religion chrétienne, que de si grands malheurs sont arrivés à Rome »¹³⁶⁵. « Tant que nous avons pu offrir des sacrifices à nos dieux, Rome se tenait debout, Rome était florissante. Aujourd'hui que ce sont vos sacrifices à vous qui ont pris le dessus et que, partout, ils sont offerts à votre Dieu, alors qu'il ne nous est plus permis de sacrifier à nos dieux, voilà ce qui arrive à Rome ».¹³⁶⁶ C'est à répondre point par point à toutes accusations de ces détracteurs du christianisme qu'Augustin va consacrer les vingt-deux Livres de la *Cité de Dieu* :

¹³⁶³ Aug. *Epist.* CCXX, 4.

¹³⁶⁴ Eslin (Jean-Claude). Introduction à la *Cité de Dieu*, p.7.

¹³⁶⁵ Aug. *Epist.* CXXXVI, 2, de Marcellin à Augustin. *In tantum ut per Christianos principes, Christianam religionem maxima ex parte servantes, tanta reipublicae mala evenisse manifestum sit.*

¹³⁶⁶ Aug. *Sermon* 296.

« Plusieurs, étrangers à l'histoire du passé, quelques-uns en dissimulant la connaissance, prennent sujet de toute guerre qui se prolonge pour se jeter impudemment sur notre religion, s'écriant que si elle n'existait pas, si l'on eût conservé l'ancien culte, cette valeur romaine, si prompte sous les auspices de Mars et de Bellone à terminer les guerres, les terminerait de même aujourd'hui. Que les hommes instruits se souviennent donc combien furent longues, combien mêlées de chances diverses et de catastrophes sanglantes, ces guerres soutenues par les vieux Romains ». ¹³⁶⁷

Afin de laver le christianisme du reproche qu'on lui faisait d'être le responsable du déclin de Rome, Augustin formule le postulat que le règne du Christ et une domination terrestre comme celle de l'*Imperium* ne doivent aucunement être tenus pour identiques ¹³⁶⁸.

A travers ces trois sources augustiniennes, nous allons nous efforcer de mettre en évidence comment, dans la mesure où il aborde la question du *bellum iustum*, il parvient à la situer dans son raisonnement. Car, on s'en souvient, l'*ultima ratio* de la guerre juste, c'est la victoire. Comment redéfinir cette notion, centrale dans l'explication traditionnelle de l'expansion romaine, dans un contexte de défaite quasi-généralisée ? Nous allons constater qu'Augustin prend le parti de fondre son raisonnement dans l'antique schéma conceptuel du *bellum iustum*, montrant ainsi qu'il l'avait parfaitement à l'esprit, pour, en feignant de le reprendre à son compte, le subvertir complètement dans un sens nouveau.

¹³⁶⁷ Aug. Ciu. V, 22. *Multi praeteritarum rerum ignari, quidam etiam dissimulatores suae scientiae, si temporibus Christianis aliquod bellum paulo diutius trahi uident, illico in nostram religionem proteruissime insiliunt, exclamantes, quod, si ipsa non esset et uetere ritu numina colerentur, iam Romana illa uirtute, quae adiuuante Marte et Bellona tanta celeriter bella confecit, id quoque celerrime finiretur. Recolant igitur qui legerunt, quam diuturna bella, quam uariis euentis, quam luctuosis cladibus a ueteribus sint gesta Romanis.* Trad. J.-C. Eslin, Seuil, 1994.

¹³⁶⁸ Kosellek (Rheinhard). *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, EHESS, Paris, 1991, p. 209-211, cité par Eslin (Jean-Claude). *Introduction à la Cité de Dieu*, p.9.

VI. 2. LA LICITE DE LA GUERRE SELON SAINT AUGUSTIN

La tradition chrétienne des premiers siècles, nous l'avons étudié dans le chapitre introductif de cette partie, fut très réservée sur la possibilité même, pour un croyant, d'exercer le métier des armes. Augustin a catégoriquement réfuté ce point de vue, notamment dans la longue réponse qu'il donne au comte Boniface, lequel lui demandait si la guerre est licite pour un chrétien. Il fait pour cela référence aux Ecritures, notamment au Nouveau Testament, d'où il tire plusieurs exemples de soldats approuvés par le Christ lui-même – les mêmes exemples que nous avons précédemment rencontrés sous la plume des auteurs chrétiens antérieurs (David, le centurion, Corneille, les soldats qui viennent demander le baptême à Jean, et qu'il ne

renvoie pas)¹³⁶⁹. On retrouve la même argumentation dans la Lettre à Marcellin¹³⁷⁰, et encore dans le *Contra Faustum*¹³⁷¹. La doctrine chrétienne semble maintenant bien établie sur cette base. Jésus n'a jamais condamné les soldats en raison de leur métier, bien au contraire certains se sont trouvés parmi ses premiers disciples, sans qu'il leur demande de changer de métier. Il leur a simplement recommandé de ne pas commettre de violences inutiles, notamment de pillages, en se contentant de vivre de leur solde.

¹³⁶⁹ Aug. *Epist.* CLXXXIX, 4. « Garde-toi de croire qu'on ne puisse plaire à Dieu dans la profession des armes, David était un guerrier, lui à qui le Seigneur a rendu un si grand témoignage ; beaucoup de justes de ce temps-là furent aussi des hommes de guerre. Il en était un, ce centurion qui dit au Seigneur : « Je ne suis pas digne que tu entres dans ma maison ; mais dis seulement une parole, et mon serviteur sera guéri. Tout soumis que je sois à l'autorité d'un autre, j'ai sous moi des soldats ; je dis à celui-ci : "Va", et il va : et à un autre : "Viens", et il vient ; et à mon serviteur : "Fais cela", et il le fait ». Et le Seigneur dit de ce centurion : « Je te le dis en vérité, je n'ai pas trouvé une si grande foi dans Israël » C'était un homme de guerre que ce Corneille, à qui l'ange adressa ces paroles : "Corneille, tes aumônes ont été agréées, et tes prières ont été exaucées" ; l'ange lui dit alors d'envoyer chercher le bienheureux apôtre Pierre pour apprendre de lui ce qu'il avait à faire ; et Corneille envoya aussi auprès de Pierre un soldat qui craignait Dieu. C'étaient des gens de guerre ceux qui, voulant se faire baptiser, allaient auprès de Jean, le saint précurseur du Seigneur et l'ami de l'Époux, lui dont le Seigneur a dit que "parmi les enfants des femmes il n'y en a pas eu de plus grand" ; ils lui demandèrent ce qu'ils devaient faire, et Jean leur répondit : "N'usez de violence ni de fraude contre personne ; contentez-vous de votre paie". Il ne leur défendit pas de porter les armes, puisqu'il leur prescrivit de se contenter de leur paie. » *Noli existimare neminem Deo placere posse, qui in armis bellicis militat. In his erat sanctus David, cui Dominus tam magnam perhibuit testimonium. In his etiam plurimi illius temporis iusti. In his erat et ille Centurio qui Domino dixit : « Non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur puer meus. Nam et ego homo sum sub potestate constitutus, habens sub me milites, et dico huic, Vade, et vadit ; et alii, Veni, et venit ; et servo meo, Fac hoc, et facit : » de quo et Dominus, « Amen dico vobis, non inveni tantam fidem in Israël » (Matt. VIII, 8). In his erat et ille Cornelius, ad quem missus Angelus dixit, « Corneli acceptae sunt elemosynae tuae, et exauditae sunt orationes tuae : » (Act. X, 4) ubi eum admonuit, ut ad beatum Petrum apostolum mitteret, et ab illo audiret quae facere deberet ; ad quem Apostolum, ut ad eum veniret, etiam religiosum militem misit. In his erant et illi, qui baptizandi cum venissent ad Joannem sanctum Domini praecursorem et amicum sponsi, de quo Dominus ipsi ait, « In natis mulierum non surrexit major Joanne Baptista ; » (Matt. XI, 11) et quaesissent ab eo quid facerent ; respondit eis, « Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum » (Lucae III, 14). Non eos utique sub armis militare prohibuit, quibus suum stipendium sufficere debere praecepit. Trad. Péronne, Ecalles, Vincent, Charpentier, Barreau, Librairie Louis Vivès, 1870.*

¹³⁷⁰ Aug. *Epist.* CXXXVIII, 15. *Nam si Christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, ut abjicerent arma, seque omnino militiae subtraherent. Dictum est autem eis : « Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum ». Quibus proprium stipendium sufficere debere praecipit, militare utique non prohibuit.*

¹³⁷¹ Aug. *Contra Faustum*, XXII, 74. *Alioquin Johannes, cum ad eum baptizandi milites venirent, dicentes, Et nos quid faciemus ? responderet eis, Arma abjicite, militiam istam deserite, neminem percutite, vulneraet, prosternite. Sed quia sciebat eos cum haec militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis, et non ultores injuriarum suarum, sed salutis publicae defensores ; respondit eis, « Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum ». Sed quia Manichaei Johannem aperte blasphemare consueverunt, ipsum Dominum Jesum Christum audiant hoc stipendium jubantem reddi Caesari, quod Johannes dicit debere sufficere militi. Reddite, inquit, Caesari quae Caesari sunt, et Deo quae Dei sunt. Et ad hoc enim tributa praestantur, ut propter bella necessario militi stipendium praebeatur. Merito et illius Centurionis dicentis, Et ego homo sum sub potestate constitutus, habens sub me milites ; et dico huic, Vade, et vadit ; et alii, Veni, et venit ; et servo meo, Fac hoc, et facit ; fidem laudavit, non illius militiae desertionem imperavit.*

Le métier des armes est donc, pour un chrétien, désormais licite, mais l'évêque d'Hippone va plus loin, en proclamant aussi sans ambiguïté la licéité de la guerre, même si, bien sûr, elle ne peut être moralement mise sur le même plan que la prière. Guerriers et orants poursuivent le même but, de manière complémentaire, chacun en fonction du talent que leur a donné Dieu. Les uns combattent des hommes de chair et d'os, les « barbares », les autres des esprits, les « démons »¹³⁷². La compétence militaire est donc un don divin, qui vient seconder, renforcer celle de ceux à qui Dieu a donné de savoir Le prier. Une guerre se gagne, avant tout, dans l'Au-Delà : est-ce bien nouveau par rapport à l'antique conception du *fas* ?

Posé ce préalable nécessaire, nous allons maintenant considérer comment Augustin déconstruit le schéma classique du *bellum iustum* afin de le conserver tout en le faisant coïncider avec la conception chrétienne du rôle de Dieu dans l'Histoire de Rome.

VI. 3. LE PLAN DE DIEU POUR LES HOMMES SELON SAINT AUGUSTIN

Existe-t-il vraiment, comme on le pensait traditionnellement à Rome, un plan divin pour la Ville ? Les anciens Romains s'en étaient persuadés, les païens en premier lieu, mais aussi certains auteurs chrétiens « providentialistes » qui voyaient la main de Dieu dans l'expansion de l'Empire. Augustin reprend l'idée à son compte, mais en la bouleversant de fond en comble, changeant de dieu, et de plan.

¹³⁷² Aug. *Epist.* CLXXXIX, 5. *Majoris quidem loci sunt apud Deum, qui omnibus istis saecularibus actionibus derelictis, etiam summa continentia castitatis ei serviunt ; « Sed unusquisque, sicut Apostolus dicit, proprium donum habet a Deo ; alius sic, alius autem sic ». Alii ergo pro vobis orando pugnant contra invisibiles inimicos, vos pro eis pugnando laboratis contra visibiles barbaros.* Trad. Péronne, Ecalle, Vincent, Charpentier, Barreau, Librairie Louis Vivès, 1870.

VI. 3. 1. Quel dieu avait un plan pour Rome ?

L'auteur va s'attacher à démontrer, longuement, patiemment, que les dieux païens n'ont pas pu être ceux qui ont aidé Rome à conquérir son Empire. Le seul qui a pu le vouloir et y contribuer efficacement, c'est le Dieu des chrétiens. Le ton généralement employé par lui pour déconstruire le discours traditionnel est celui du sarcasme.¹³⁷³

VI. 3. 1. 1. Les dieux païens, des dieux impuissants et mauvais

Augustin consacre de longs développements à montrer le caractère incohérent et ridicule de la « théologie » romaine. Nous n'entrerons pas dans le détail de cette très longue charge, mais en donnerons au moins la trame, développée dans le Livre IV. Le chapitre 8 se gausse de la multiplicité de ces dieux, souvent minuscules, qu'un passage de ce livre ne suffirait pas à tous citer, dieux consignés dans « d'immenses volumes où sont décrites ces fonctions divines appropriées à chaque besoin de la vie humaine ». Une telle profusion empêche de savoir si l'un a pu aider Rome plus que les autres¹³⁷⁴.

Augustin est sans doute ici un peu de mauvaise foi, car nous avons pu constater que la théologie politique romaine considère, de manière constante, que le dieu consacré à titre principal à la défense des intérêts de Rome, celui qui a voulu l'Empire, est Jupiter. Nous en avons certes examiné quelques avatars – *Dius Fidius*, *Jupiter Terminus*, *Fides* – et lui avons trouvé des acolytes, dieux d'En-Haut (*Quirinus*) ou d'En-Bas (*Fortuna*), mais Jupiter reste central. L'auteur consent quand même à l'admettre dans le chapitre suivant, allant jusqu'à citer *Varron* qui voulait voir dans le « père des dieux » le dieu unique de certaines religions monothéistes :

¹³⁷³ Cavalcanti (Elena). « Guerra giusta » in *Agostino ? Studium*, 2009, p. 467.

¹³⁷⁴ Aug. *Ciu.* IV, 8. *Deinde quaeramus, si placet, ex tanta deorum turba, quam Romani colebant, quem potissimum uel quos deos credant illud imperium dilatasse atque seruasse.*

« Laissant là, pour quelque temps du moins, cette multitude de petits dieux, recherchons quel est le ministère de ces dieux supérieurs à qui Rome doit sa grandeur et sa longue domination sur tant de peuples. C'est là sans doute l'oeuvre de Jupiter, lui que l'on fait roi de tous les dieux, de toutes les déesses, témoin son sceptre et ce Capitole bâti sur une haute colline ; lui à qui l'on rapporte cette parole, dont on vante la justesse, quoiqu'elle soit d'un poète : "Tout est plein de Jupiter". C'est lui que Varron croit honoré, sous un autre nom, de ceux mêmes qui n'adorent qu'un seul Dieu, sans image. »¹³⁷⁵

La comparaison entre Jupiter et le Dieu des Juifs est balayée avec ironie par Augustin : si Jupiter est comparable au Dieu unique, pourquoi alors lui a-t-on élevé des statues, ce qui ne pouvait que rabaisser son autorité ? L'auteur s'emploie ensuite à détruire, dans les chapitres 9 à 15, la crédibilité du « père des dieux », en pointant du doigt les innombrables incohérences et contradictions de sa « théologie », minutieuse et, pour nous, fastidieuse démonstration, dont la conclusion nous intéresse surtout : « l'Empire a pu grandir sans troubler les loisirs de Jupiter »¹³⁷⁶. Et puisqu'Augustin se plaît ici à manier l'humour, la seule divinité à laquelle il reconnaît quelque efficacité, si elle existait au panthéon, est l' « Injustice Etrangère », sans laquelle les Romains, qui n'ont gagné leurs guerres que parce qu'elles étaient supposées « justes », n'auraient pu conquérir leur Empire¹³⁷⁷. Quel meilleur hommage l'évêque d'Hippone aurait-il pu rendre à la théorie canonique du *bellum iustum* que cette boutade qui montre combien elle était présente à son esprit ?

¹³⁷⁵ Aug. Ciu. IV, 9. *Omissa igitur ista turba minorum deorum uel aliquantum intermissa officium maiorum deorum debemus inquirere, quo Roma tam magna facta est, ut tam diu tot gentibus imperaret. Nimirum ergo Iouis hoc opus est. Ipsum enim deorum omnium dearumque regem uolunt : hoc eius indicat sceptrum, hoc in alto colle Capitolium. De isto deo quamuis a poeta dictum conuenientissime praedicant: Iouis omnia plena. Hunc Varro credit etiam ab his coli, qui unum Deum solum sine simulacro colunt, sed alio nomine nuncupari.*

¹³⁷⁶ Aug. Ciu. IV, 15. *Etiam feriato Ioue creuit imperium.*

¹³⁷⁷ *Ibid.*

Augustin poursuit ensuite son jeu de massacre, n'épargnant aucune divinité païenne. Celles qui nous intéressent ici sont bien sûr celles que nous avons évoquées à propos de l'architecture du *bellum iustum*. Il dénonce ainsi « cette prétendue divinité invoquée sous le nom de Fortune, [...] cette Fortune qui ne tient aucun compte de la vertu »¹³⁷⁸. On peut être étonné de cette assertion, après avoir écrit que l'intervention de la *Fortuna* plébéienne était conditionnée à la *uirtus* du légionnaire. On le sera moins quand on aura compris d'une part que les dieux romains n'ont, d'après Augustin, aucune réelle préoccupation morale (cf. *infra*), voire qu'ils sont pour le peuple un mauvais exemple, d'autre part que, selon lui, l'ancienne conception de la *uirtus* ne correspond pas à celle des chrétiens (cf. *infra*). Et de la déesse *Virtus*, il se moque aussi : « Ils font encore une déesse de la Vertu ; si elle est une déesse, que ne la préfèrent-ils à tant d'autres ? »¹³⁷⁹. Puis c'est *Fides* qu'il prend pour cible : « Mais pourquoi la Foi passe-t-elle aussi pour une déesse ? Pourquoi lui a-t-on voué un temple, un autel ? Qui sait la reconnaître devient pour elle une sainte demeure. Eh ? qui donc leur a enseigné ce que c'est que la Foi, dont le premier et souverain devoir est de faire croire aussi au vrai Dieu ? Pourquoi la Vertu ne leur suffit-elle pas ? La Foi n'est-elle pas sa compagne ? »¹³⁸⁰. Nous ne livrons ici qu'une petite partie de l'immense argumentaire d'Augustin contre les dieux païens, destiné à les discréditer aux yeux de ses contemporains. L'un des arguments principaux et récurrents qu'il invoque contre eux est le fait qu'ils n'ont pas aidé les Romains à être vertueux, ce qui, comme on le verra, est la véritable cause de leurs malheurs, actuels et passés.

Augustin commence donc son travail de démolition par la clef de voûte de l'édifice politico-religieux romain. Cela va avoir des conséquences sur le *bellum iustum*, dont la conception archaïque, mais aussi classique, reposait sur l'idée d'une activité

¹³⁷⁸ Aug. Ciu. IV, 19. *Huic uelut numini [...], quam Fortunam uocant [...] quae illos sine ullis bonis meritis faceret fortunatos.*

¹³⁷⁹ Aug. Ciu. IV, 20. *Virtutem quoque deam fecerunt ; quae quidem si dea esset, multis fuerat praeferenda.*

¹³⁸⁰ *Ibid.* : *Sed cur et Fides dea credita est et accepit etiam ipsa templum et altare ? Quam quisquis prudenter agnoscit, habitaculum illi se ipsum facit. Vnde autem sciunt illi quid sit fides, cuius primum et maximum officium est, ut in uerum credatur Deum ? Sed cur non suffecerat Virtus ? Nonne ibi est et Fides ?*

divine, propice à l'expansion romaine. En démontrant le ridicule de ces dieux, à commencer par Jupiter, l'auteur décrédibilise la possibilité de leur intervention.

Il est d'autant moins possible de croire que ces dieux-là aient pu aider Rome que, Augustin s'attache à le démontrer, ils ne lui ont effectivement pas été d'un grand secours en bien des occasions. Et d'abord il veut placer les origines mêmes de l'*Vrbs* sous les auspices de dieux vaincus (on dirait familièrement aujourd'hui « losers ») : les dieux troyens : « Ainsi ces dieux [...] Virgile les déclare vaincus, [...] et Rome sagement commise à de tels imposteurs ? [...] Qui ne voit après un instant combien vaine est cette présomption d'être invincible sous des défenseurs vaincus ».¹³⁸¹ Et plus loin, encore : « Quelle prudence, après cette destinée de Troie, de confier à ces dieux la défense de Rome ? ».¹³⁸² Le socle religieux de Rome serait donc, si l'on admet son origine troyenne, bien fragile. Augustin s'emploie ensuite à déboulonner une importante statue de l'histoire politico-religieuse de la Ville, en la personne du roi Numa Pompilius. Ce dernier, rappelons-le, était réputé un roi juste et religieux, qui posa les bases de l'organisation religieuse de la Cité (« l'organisation du sacerdoce fut l'objet de toute son attention »)¹³⁸³, ainsi que celles du droit (« il se met en devoir d'établir [la Ville] sur des fondements nouveaux : le droit, la loi, les bonnes mœurs »)

¹³⁸¹ Aug. *Ciu.* I, 3. « Et ces dieux, que le héros ne craint pas de dire vaincus, ne sont-ils pas, de son aveu, plutôt confiés à sa tutelle que lui-même à la leur, lorsqu'il entend cette parole : "Troie te confie son culte et ses pénates". Ainsi ces dieux, et quels dieux ! Virgile les déclare vaincus, et pour échapper aux vainqueurs, n'importe par quelle voie, confiés à un homme ! Et, Rome sagement commise, Quelle folie ! à de tels protecteurs ? Et sans leur perte, sa perte impossible ? Quoi donc ? honorer comme tuteurs et patrons ces dieux vaincus, qu'est-ce, sinon vouer ses destinées plutôt à de néfastes auspices qu'à des divinités bienfaisantes ? Car n'est-il pas infiniment plus sage de croire, non que Rome, en prévenant leur perte, eût conjuré sa ruine, mais que leur perte l'eût précédée dès longtemps, si Rome ne les eût généreusement placés sous la protection de sa puissance ? Qui ne voit, après un instant d'examen, combien vaine est cette présomption d'être invincible sous des défenseurs vaincus, et d'attribuer sa perte à celle de ses dieux protecteurs, lorsqu'il suffit pour périr d'avoir voulu des protecteurs périssables ? » *Nonne deos ipsos, quos uictos non dubitat dicere, sibi potius quam se illis perhibet commendatos, cum ei dicitur: "Sacra suosque tibi commendat Troia penates" ? Si igitur Vergilius tales deos et uictos dicit et, ut uel uicti quoquo modo euaderent, homini commendatos: quae dementia est existimare his tutoribus Romam sapienter fuisse commissam et nisi eos amisisset non potuisset uastari ? Immo uero uictos deos tamquam praesides ac defensores colere, quid est aliud quam tenere non numina bona, sed nomina mala ? Quanto enim sapientius creditur, non Romam ad istam cladem non fuisse uenturam, nisi prius illi perissent, sed illos potius olim fuisse perituros, nisi eos quantum potuisset Roma seruasset ! Nam quis non, cum aduerterit, uideat quanta sit uanitate praesumptum non posse uinci sub defensoribus uictis et ideo perisse, quia custodes perdidit deos, cum uel sola esse potuerit causa pereundi custodes habere uoluisse perituros ?*

¹³⁸² Aug. *Ciu.* III, 8. *Diis itaque Iliacis post Troiae ipsius documentum qua tandem prudentia Roma custodienda commissa est ?*

¹³⁸³ Tite-Live, I, 20, 1. *Sacerdotibus creandis animum adiecit.*

¹³⁸⁴. Plutarque raconte qu'il avait repoussé une attaque ennemie sans coup férir, en refusant d'interrompre un sacrifice alors même que le danger était imminent, se contentant de répondre à ceux qui s'en alarmaient : « Moi je sacrifie ! »¹³⁸⁵. Il chercha notamment à détourner Rome du métier des armes :

« Il fit un temple de Janus au pied de l'Argilète, pour symboliser la paix et la guerre : ouvert, il annonçait que Rome était sous les armes ; fermé, que la paix régnait autour d'elle. Deux fois seulement il a été fermé depuis Numa. [...] Numa le ferma après s'être lié à ses voisins par des pactes d'alliance. »¹³⁸⁶

Brisant le mythe, l'évêque d'Hippone réfute que la piété du roi ait pu avoir quelque conséquence positive venue des dieux : si, sous Numa, Rome est restée en paix, ce n'est pas parce que les dieux l'ont voulu, mais tout simplement parce que ses voisins ne l'ont pas attaquée : ce n'est donc pas aux dieux qu'elle a dû cette paix, mais au bon vouloir de ses voisins¹³⁸⁷, rien de surnaturel ici. Quant à sa postérité, Numa aurait échoué à garantir la paix en instituant le culte des dieux. Sinon pourquoi, après son règne, Rome aurait-elle toujours été en guerre ? Ces cultes ne servaient donc à rien, pendant comme après leur institution ?¹³⁸⁸

Après avoir sapé deux des fondements de la (bonne) conscience religieuse romaine, Augustin consacre ensuite une grande partie des premiers Livres de la *Cité de Dieu* à démontrer que les dieux païens n'ont, bien logiquement, jamais évité à Rome les malheurs et les catastrophes. Ils n'ont, en premier lieu, pas protégé les Romains des

¹³⁸⁴ Tite-Live, I, 19, 1. *Iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat.*

¹³⁸⁵ Plut. *Num.* XV, 11.

¹³⁸⁶ Tite-Live, I, 19, 2-4. *Quibus cum inter bella adsuescere uideret non posse, quippe efferari militia animos, mitigandum ferocem populum armorum desuetudine ratus, Ianum ad infimum Argiletum indicem pacis bellique fecit, apertus ut in armis esse ciuitatem, clausus pacatos circa omnes populos significaret. Bis deinde post Numae regnum clausus fuit [...] Clauso eo cum omnium circa finitimorum societate ac foederibus iunxisset.*

¹³⁸⁷ Aug. *Ciu.* III, 10. *Non ergo Roma pacem habuit, quamdiu dii eorum, sed quamdiu homines finitimi circumquaque uoluerunt, qui eam nullo bello prouocauerunt ; nisi forte dii tales etiam id homini uendere audebunt, quod alius homo uoluit siue noluit.*

¹³⁸⁸ *Ibid.*

dramas individuels, et l'auteur évoque à plusieurs reprises le cas de Regulus qui, fidèle à la « foi jurée », était retourné se livrer aux Carthaginois qui l'avaient libéré sous condition, marchant librement au-devant d'un supplice atroce¹³⁸⁹. De ce drame individuel, Augustin fait le symbole, la préfiguration, de celui que vivront collectivement les Romains, pour avoir fait confiance à de faux dieux, qui sont en réalité de vrais démons.

Le Livre III est tout entier consacré à une lancinante énumération des défaillances des dieux païens à travers les siècles, depuis la destruction de Troie jusqu'aux guerres civiles, en passant par les invasions gauloises, les débordements du Tibre, les éruptions de l'Etna, et bien sûr les malheurs de la guerre d'Hannibal... Inlassablement, il pointe l'inaction de ces dieux¹³⁹⁰ qui ont bien plus souvent, pour Augustin, entravé la marche de Rome qu'ils ne l'ont favorisée :

¹³⁸⁹ Aug. *Ciu.* I, 15. « Tel est le respect de Régulus pour les dieux, que la fidélité qu'il croit devoir à son serment ne lui permet pas de rester dans sa patrie, ni de se retirer ailleurs ; et il n'hésite pas à retourner parmi ses plus cruels ennemis. Cette résolution lui paraît-elle donc avantageuse pour la vie présente ? Mais l'horreur de sa fin prouve son erreur. Il montre par son exemple que le culte des dieux ne sert de rien pour la félicité temporelle, puisqu'en récompense de son dévouement à leur culte, il est vaincu, il est emmené captif, et, pour prix de sa fidélité au serment fait en leur nom, il trouve la mort, une mort affreuse, des supplices jusqu'alors inconnus ! Que si la piété envers les dieux n'obtient son salaire de bonheur qu'après cette vie, pourquoi donc calomnier le christianisme ? Pourquoi dire que Rome ne doit sa ruine qu'à son infidélité, puisque, malgré le plus inviolable attachement à leurs autels, elle eût pu devenir aussi malheureuse que Régulus ? ». *Deos certe ille sic coluit, ut propter iuris iurandi fidem nec maneret in patria, nec inde quolibet ire, sed ad suos acerrimos inimicos redire minime dubitaret. Hoc si huic uitae utile existimabat, cuius tam horrendum exitum meruit, proculdubio fallebatur. Suo quippe docuit exemplo nihil deos ad istam temporalem felicitatem suis prodesse cultoribus, quando quidem ille eorum deditus cultui et uictus et captiuus abductus et, quia noluit aliter quam per eos iurauerat facere, nouo ac prius inaudito nimiumque horribili supplicii genere cruciatus extinctus est. Si autem deorum cultus post hanc uitam uelut mercedem reddit felicitatem, cur calumniantur temporibus Christianis, ideo dicentes Vrbi accidisse illam calamitatem, quia deos suos colere destitit, cum potuerit etiam illos dili gentissime colens tam infelix fieri, quam ille Regulus fuit. Cf. aussi II, 23.*

¹³⁹⁰ Aug. *Ciu.* III, 1 : « Et cependant, contre ces maux qu'ils redoutent uniquement, (les anciens Romains) ont-ils trouvé secours dans leurs dieux, quand ils avaient la liberté de les servir ? » *Sed neque talia mala, quae isti sola formidant, dii eorum, quando ab eis libere colebantur, ne illis acciderent obstiterunt.* I, 36 : « Mais il me reste encore quelques mots à dire contre ceux qui rejettent les malheurs de Rome sur notre religion, parce qu'elle défend de sacrifier à leurs dieux. Rappelons donc, suivant l'étendue de nos souvenirs ou le besoin de notre sujet, tous les désastres qui, avant la proscription de ces sacrifices, ont accablé cette cité ou les provinces dépendantes de son empire. » *Sed adhuc mihi quaedam dicenda sunt aduersus eos, qui Romanae rei publicae clades in religionem nostram referunt, qua diis suis sacrificare prohibentur. Commemoranda sunt enim quae et quanta occurrere poterunt uel satis esse uidebuntur mala, quae illa ciuitas pertulit uel ad eius imperium prouinciae pertinentes, antequam eorum sacrificia prohibita fuissent.* III, 12 : « Placée sous le patronage de tant de dieux, et qui pourrait les compter ? [...] Rome devait-elle être affligée, bouleversée par tant d'effroyables catastrophes ? » *Sub hoc tot deorum praesidio (quos numerare quis potest) [...] constituta Roma non tam magnis et horrendis cladibus.*

« Quand finirais-je l'énumération des malheurs arrivés à cette époque, avant que le nom du Christ eût comprimé ces vaines et mortelles superstitions ? J'avais encore promis de montrer pourquoi le vrai Dieu, qui tient dans sa main tous les États de la terre, daigna favoriser l'accroissement de l'empire romain ; et, loin d'avoir concouru à sa grandeur, combien ces prétendues divinités l'ont combattue par leurs ruses et leur malice. [...] Par quelles raisons ose-t-on attribuer l'étendue et la durée de l'empire romain à ces dieux que l'on tient pour légitimement honorés par des jeux infâmes et d'infâmes ministres ? »¹³⁹¹

Pour l'évêque d'Hippone, un mauvais arbre ne peut pas porter de bons fruits. Les dieux païens, ridicules, immoraux et exigeant un culte immoral, n'ont pu rien apporter de bon à Rome que le vrai Dieu n'ait voulu, ne lui ont évité aucun malheur et ont même entravé sa marche.

VI. 3. 1. 2. Seul le vrai Dieu a pu avoir un plan pour Rome

Impuissance, donc, des dieux païens. Pas toujours, toutefois : nous avons montré dans la première partie de ce travail que les Romains créditaient leurs dieux de nombreux miracles, dont ils tiraient que ces dieux, à commencer par Jupiter, avaient un « plan » pour eux. Augustin ne se laisse pas impressionner. Pour lui, si tant est que ces dieux impuissants aient pu jamais avoir quelque pouvoir, ils le tenaient du Dieu véritable, qui le leur avait donné pour faire avancer ses plans à Lui, en faisant les instruments involontaires de Sa volonté, car « ils ne peuvent exercer leur volonté

¹³⁹¹ Aug. Ciu. IV, 2-3 : *Quando finissem ? quae illis temporibus euenerunt, antequam Christi nomen ulla istorum uana et uerae saluti pernicioso conprimeret Promiseram etiam me demonstraturum, quos eorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt regna omnia, quamque nihil eos adiuuerint hi, quos deos putant, et potius quantum decipiendo et fallendo nocuerint. [...] Iam itaque uideamus, quale sit quod tantam latitudinem ac diuturnitatem imperii Romani illis diis audent tribuere, quos etiam per turpium ludorum obsequia et per turpium hominum ministeria se honeste coluisse contendunt.*

que suivant la disposition de Celui dont les décrets trouvent notre raison non moins impuissante à les comprendre, que notre justice à les reprendre ». ¹³⁹²

Quels sont donc ces « décrets » ? On ne saurait s'étonner que l'étape suivante du raisonnement d'Augustin soit que si l'Empire a pu se construire, c'est par la volonté du seul vrai Dieu. Pour lui, en effet, l'Empire romain est le fruit de la volonté divine, comme le montre plusieurs affirmations tirées du Livre V, où le Père de l'Eglise entreprend de le démontrer ; elles se résument à une seule : le seul vrai Dieu a donné aux Romains l'Empire quand Il l'a voulu, c'est de lui qu'ils l'ont reçu et aussi grand qu'Il l'a voulu¹³⁹³. De même, au sein de l'Empire, c'est ce « seul vrai Dieu » qui met les empereurs sur le trône, et ce qu'ils soient moralement bons (Vespasien et Titus) ou mauvais (Néron), chrétiens (Constantin) ou païens (Julien l'Apostat)¹³⁹⁴.

¹³⁹² Aug. *Ciu.* II, 23 : *Etsi aliquid in his rebus daemones possunt, tantum possunt, quantum secreto omnipotentis arbitrio permittuntur, [...] quia, sicut ipsi mali homines in terra, sic etiam illi non omnia quae uolunt facere possunt, nisi quantum illius ordinatione sinuntur, cuius plene iudicia nemo comprehendit, iuste nemo reprehendit.*

¹³⁹³ Aug. *Ciu.* V, 1 : « Examinons pourquoi Dieu, arbitre de ces biens que peuvent posséder ceux-là même qui ne sont pas bons, et partant pas heureux, a voulu assurer à Rome une si vaste et si durable puissance. Elle n'en est nullement redevable à cette multitude de faux dieux qu'elle adorait, nous l'avons déjà dit, et dans l'occasion nous le dirons encore. La cause de la grandeur de l'empire n'est donc ni fortuite, ni fatale, au sens de ceux qui tiennent pour fortuit ce qui est sans cause ou sans convenance avec l'ordre de la raison ; pour fatal, ce qui arrive en dehors de la volonté de Dieu et des hommes par un certain ordre nécessaire. C'est en effet la divine Providence qui établit les royaumes de la terre. » *Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis secundum eorum sententiam siue opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae uel nullas causas habent uel non ex aliquo rationabili ordine uenientes, et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum uoluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt. Prorsus diuina prouidentia regna constituuntur humana.* V, 21 : « N'attribuons donc la puissance de disposer des sceptres et des empires qu'au vrai Dieu, qui donne le royaume des cieux aux bons seulement, aux bons et aux méchants le royaume de la terre, ainsi qu'il lui plaît, lui à qui rien d'injuste ne saurait plaire ». *Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi Deo uero, qui dat felicitatem in regno caelorum solis piis; regnum uero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet.* *Ibid.* : « Donc ce seul vrai Dieu, dont la providence et la justice ne se retirent jamais du genre humain, a donné aux Romains l'empire quand il a voulu et aussi grand qu'il a voulu, lui qui l'a donné aux Assyriens, aux Perses mêmes. » *Ille igitur unus uerus Deus, qui nec iudicio nec adiutorio deserit genus humanum, quando uoluit et quantum uoluit Romanis regnum dedit; qui dedit Assyriis, uel etiam Persis.* V, 11 : « Ce Dieu souverain et véritable [...] est-il croyable qu'il ait voulu laisser les royaumes des hommes, et leurs dominations et leurs servitudes en dehors des lois de sa Providence ? ». *Deus itaque summus et uerum [...] nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse.*

¹³⁹⁴ Aug. *Ciu.* V, 21. C'est de lui qu'ils ont reçu l'empire, sans honorer ces dieux auxquels Rome se croit redevable de sa grandeur. C'est lui qui le donne également aux hommes, à César, à Auguste, à Néron lui-même, aux Vespasiens père et fils, délices du genre humain, et à Domitien, ce monstre de cruauté ; en un mot, c'est lui qui couronne Constantin, ce prince chrétien, et Julien l'Apostat. *ipse etiam regnum dedit sine cultu eorum, per quorum cultum se isti regnasse crediderunt. Sic etiam hominibus: qui Mario, ipse Gaio Caesari; qui Augusto, ipse et Neroni; qui Vespasianis, uel patri uel filio, suauissimis imperatoribus, ipse et Domitiano crudelissimo; et ne per singulos ire necesse sit, qui Constantino Christiano, ipse apostatae Iuliano.*

Que l'Empire se soit construit par la guerre, alors que toute violence est proscrite par le christianisme, n'est pas un problème pour Augustin, qui reprend dans la *Cité de Dieu* une argumentation qui nous est désormais familière : si Dieu interdit en principe de tuer, Il le permet au soldat, dans certaines conditions, et parfois même Il l'exige, à la condition que l'ordre de se battre soit donné par une autorité légitime. On note ici que l'évêque d'Hippone parle ici d'« autorité » (*auctoritas*), pas de « pouvoir » (*potestas, imperium*) : c'est donc l'investiture sacrée du chef de l'Etat qu'il considère, et non sa légitimité juridique.

« Mais cette même autorité divine a établi certaines exceptions à la défense de tuer l'homme. Quelquefois Dieu ordonne le meurtre soit par une loi générale, soit par un commandement temporaire et particulier. Or celui-là n'est pas moralement homicide, qui doit son ministère à l'autorité ; il n'est qu'un instrument comme le glaive dont il frappe. Ainsi n'ont-ils pas enfreint le précepte, ceux qui, par l'ordre de Dieu, ont fait la guerre ». ¹³⁹⁵

Le soldat qui tue par obéissance à l'autorité légitime n'est pas coupable d'homicide. Mieux encore : s'il ne tue pas, il se rend coupable de trahison, de rébellion.

L'évêque d'Hippone veut cependant bien distinguer le projet de Dieu pour Rome d'un quelconque déterminisme, auquel les anciens Romains étaient attachés. Il ne croit pas, tout d'abord, au Destin, à la Fatalité, qui priveraient les hommes de leur libre arbitre. La volonté souveraine de Dieu a peut-être à voir avec la Fatalité si l'on fait dériver le mot *Fatum* de *fari*, « parler » – et l'on se souvient que c'est bien le cas, l'étymologie donnée par Augustin est la bonne. Alors il ferait écho à cette phrase du psaume 61 : « Dieu a parlé une fois, et j'ai entendu ces deux choses : la puissance appartient à Dieu, à toi Seigneur et ma miséricorde, et tu rends à chacun selon ses

¹³⁹⁵ Aug. *Ciu.* I, 21 : *Quasdam uero exceptiones eadem ipsa diuina fecit auctoritas, ut non liceat hominem occidi. Sed his exceptis, quos Deus occidi iubet siue data lege siue ad personam pro tempore expressa iussione, (non autem ipse occidit, qui ministerium debet iubenti, sicut adminiculum gladius utenti).*

œuvres ». L'Empire serait alors dans le Plan de Dieu dans la mesure où les Romains le mériteraient, résultat de leurs actions librement décidées.

Mais il n'y a en outre aucun déterminisme : si l'homme reste libre de ses actes, Dieu l'est aussi des Siens. On sort du cadre magico-religieux, qui constituait l'ancienne conception romaine, où la prière, le respect du rite, enchaînaient le dieu, l'obligeant à agir dans le sens demandé. Le Dieu des chrétiens est bien plus imprévisible. Ainsi il punit les péchés (« si tout péché échappait aujourd'hui aux poursuites éclatantes de la justice divine, on ne croirait point à la Providence »¹³⁹⁶), mais pas tous, car « s'il frappait maintenant tout péché d'un châtement manifeste, rien ne serait réservé, selon nous, au jugement dernier »¹³⁹⁷. On note, s'il en était besoin – tant le caractère formaliste du *bellum iustum* appartient au passé – que c'est la faute morale que le Dieu des chrétiens est supposé punir, pas l'erreur formelle. Il exauce, aussi, les prières, mais pas toutes :

« Il en est de même des faveurs temporelles. Si Dieu, par une libéralité visible, n'accordait quelquefois à la prière, nous dirions que cela n'est pas à sa disposition ; s'il les accordait toujours, nous croirions qu'il ne le faut servir que pour être ainsi récompensés, et un tel culte ne serait point une école de piété, mais d'avarice et d'intérêt ». ¹³⁹⁸

La démonstration d'Augustin reprend donc le cadre du discours traditionnel du *bellum iustum*, tout en le subvertissant complètement. Il existe bel et bien, comme on le pensait depuis les origines, un plan divin pour Rome, mais ce n'est pas celui du

¹³⁹⁶ Aug. *Ciu.* I, 8 : *Rursus si nullum nunc peccatum puniret aperta diuinitas, nulla esse diuina prouidentia crederetur.*

¹³⁹⁷ *Ibid.* : *Nam si nunc omne peccatum manifesta plecteret poena, nihil ultimo iudicio seruari putaretur.*

¹³⁹⁸ *Ibid.* : *Similiter in rebus secundis, si non eas Deus quibusdam petentibus euidentissima largitate concederet, non ad eum ista pertinere diceremus ; itemque si omnibus eas petentibus daret, non nisi propter talia praemia seruiendum illi esse arbitraremur, nec pios nos faceret talis seruitus, sed potius cupidos et auaros.*

Dieu qu'on croyait, et ce Dieu ne « fonctionne » pas comme les anciens dieux païens : il conserve toujours Sa liberté, ne se laisse jamais contraindre.

VI. 3. 2. Quel plan pour Rome ?

Il reste à Augustin encore un coup fatal à asséner : et quand bien même les dieux païens auraient aidé Rome à conquérir son Empire, en quoi celui-ci serait-il, en soi, un bien pour elle ? S'inscrivant contre Cicéron, qui justifiait la conquête par la « gloire » de Rome et la nécessité de civiliser les barbares, l'évêque d'Hippone en conteste vigoureusement le principe même, la jugeant vaine : on se grise de mots pompeux ! Il prend pour cela deux images humaines. La première est celle d'un homme qui, à trop vouloir accroître son patrimoine, passe à côté du bonheur : alors que le pauvre sait, en se contentant de faire fructifier le peu qu'il possède, profiter de la vie et de l'amitié de ses voisins, le riche vit dans une inquiétude permanente¹³⁹⁹. La seconde image qu'il utilise est celle d'un homme trop grand, dont la croissance exagérée l'a fait inutilement souffrir¹⁴⁰⁰.

L'Empire, recherché pour lui-même, n'a donc non seulement pas fait le bonheur de Rome, mais au contraire il a fait son malheur. Il l'a maintenue, siècle après siècle,

¹³⁹⁹ Aug. Ciu. IV, 3 : [...] de imperii latitudine ac magnitudine uelle gloriari. Hoc ut facilius diiudicetur, non uanescamus inani uentositate iactati atque obtundamus intentionis aciem altisonis uocabulis rerum, cum audimus populos regna prouincias ; sed duos constituamus homines [...] quorum duorum hominum unum pauperem uel potius mediocre, alium praediuitem cogitemus ; sed diuitem timoribus anxium, maeroribus tabescentem, cupiditate flagrantem, numquam securum, semper inquietum, perpetuis inimicitiarum contentionibus anhelantem, augentem sane his miseriis patrimonium suum in inensum modum atque illis augmentis curas quoque amarissimas aggerantem ; mediocre uero illum re familiari parua atque succincta sibi sufficientem, carissimum suis, cum cognatis uicinis amicis dulcissima pace gaudentem, pietate religiosum, benignum mente, sanum corpore, uita parcum, moribus castum, conscientia securum. Nescio utrum quisquam ita desipiat, ut audeat dubitare quem praeferat. Vt ergo in his duobus hominibus, ita in duabus familiis, ita in duobus populis, ita in duobus regnis regula sequitur aequitatis.

¹⁴⁰⁰ Aug. Ciu. III, 10 : Vt magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum ? Nonne in corporibus hominum satius est modicam staturam cum sanitate habere quam ad molem aliquam giganteam perpetuis afflictionibus peruenire, nec cum perueneris requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis ?"

dans l'inquiétude, la souffrance, la guerre. Pire encore, il n'a contribué qu'à plonger Rome dans le vice : cupidité, violence, débauche...¹⁴⁰¹

Pourquoi, alors, avoir donné à la Ville cet Empire qui pour elle est loin d'être le « cadeau » divin qu'on croyait ? Augustin propose une réponse : le seul intérêt de l'Empire c'est, lorsqu'il est vraiment chrétien, de permettre à sa justice de s'étendre le plus largement et le plus durablement possible :

« Aussi, quand on sert le vrai Dieu, qu'on l'honore par de véritables sacrifices et des mœurs pures, c'est un avantage que la puissance des bons soit vaste et durable ; moins peut-être leur avantage que celui de leurs sujets ». ¹⁴⁰²

Il est, à ce stade de l'analyse, possible de proposer un élément de définition de la guerre juste pour Augustin : serait « juste » toute guerre menée par Rome pour étendre les limites de l'Empire dès lors qu'il est chrétien, ou a vocation à le devenir. Cette perspective rend rétroactivement « justes » les guerres conduites par l'Empire païen pour son extension et sa conservation, puisque celles-ci ont permis à la nouvelle religion de se répandre plus facilement. A l'intérieur de l'Empire, ce critère permet de définir le camp d'une guerre civile qui mène le « juste » combat : c'est, s'il s'agit d'un conflit opposant un chef chrétien à un chef païen, évidemment le premier. Si ce sont deux généraux chrétiens, mais dont l'un est hérétique (arien), ou schismatique (donatiste), alors le *bellum* de l'autre est *iustum*. Si les deux sont chrétiens, Augustin ne donne pas explicitement la réponse, mais les conseils qu'il donne au comte Boniface pour qu'il améliore sa conduite, afin de pouvoir vaincre les barbares, donnent à penser que c'est le plus vertueux que Dieu favorisera – mais

¹⁴⁰¹ *Ibid.* : *Quid autem mali esset, ac non potius plurimum boni, si ea tempora perdurarent, quae perstrinxit Sallustius, ubi ait : "Igitur initio reges (nam in terris nomen imperii id primum fuit) diuersi pars ingenium, alii corpus exercebant ; etiam tum uita hominum sine cupiditate agitabatur, sua cuique placebant". An ut tam multum augetur imperium, debuit fieri quod Vergilius detestatur, dicens: "Deterior donec paulatim ac decolor aetas Et belli rabies et amor successit habendi ?"*

¹⁴⁰² Aug. Ciu. IV, 3 : *Quapropter si uerum Deus colatur eique sacris ueracibus et bonis moribus seruiatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent ; neque hoc tam ipsis quam illis utile est, quibus regnant.*

nous avons constaté que cela n'a désormais plus rien d'automatique. Celui-ci, qui avait été un grand chef de guerre, arrêtant les Vandales aux portes de Marseille, était depuis tombé dans la luxure, la cupidité, l'indulgence envers les hérétiques. Conséquence, comme mécanique, de la « cupidité » de Boniface, il n'est entouré que d'hommes qui ne lui sont fidèles que par la même insatiable cupidité, contraire aux Écritures.¹⁴⁰³

On se trouve là, bien sûr, aux antipodes de l'invincible armée de saints qu'Augustin a évoquée dans sa Lettre à Marcellin. Ces troupes cupides ravagent le pays qu'elles sont supposées défendre, et elles sont condamnées à l'inefficacité face à l'ennemi¹⁴⁰⁴.

¹⁴⁰³ Aug. *Epist.* CCXX, 6. « Pour ne dire que ce seul mot, combien de gens attachés à toi pour maintenir ta puissance et ta sécurité qui, quelque fidélité qu'ils aient pour toi, et quelque incapables qu'ils soient d'aucune trahison, ne songent qu'à arriver par toi à ces biens qu'ils aiment selon le monde et non selon Dieu ! Ainsi toi qui dois réprimer ta propre cupidité, tu es forcé d'assouvir celle des autres, et pour cela combien faut-il faire de choses qui déplaisent au Seigneur, sans qu'on puisse cependant satisfaire à tant de désirs ? Car il est bien plus facile de les réprimer dans ceux qui aiment Dieu, que de les remplir pour ceux qui aiment le monde. C'est pourquoi la divine écriture nous dit : « N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde (I Jean, II, 15). Si quelqu'un aime le monde, l'amour de mon Père n'est pas en lui car tout ce qui est dans le monde est, ou la concupiscence de la chair, ou la concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie, toutes choses qui ne viennent pas de mon Père, mais du monde. Or le monde passe, et sa concupiscence ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement, comme Dieu lui-même demeure de toute éternité. Comment pourras-tu donc, sans faire ce que Dieu défend sous peine de châtement, je ne dis pas rassasier, ce qui est impossible, mais contenter une partie des désirs de ceux qui aiment le monde, ou la concupiscence de tant d'hommes armés, dont il faut satisfaire la cupidité, pour éviter de plus grands désordres, et dont l'avarice, comme tu en es témoin, s'est déjà rendu coupable de tant de ruines et de pillages, qu'à peine trouvent-ils encore quelque chose à enlever ? » *De quibus ut unum aliquid dicam, quis non videat, quod multi homines tibi cohaerant ad tuendam tuam potentiam vel salutem, qui etiamsi tibi omnes fideles sint, nec ab aliquo eorum ullae timeantur insidiae ; nempe tamen ad ea bona, quae ipsi quoque non secundum Deum, sed secundum saeculum diligunt, per te cupiunt pervenire : ac per hoc qui refrenare et compescere debuisti cupiditates tuas, explere cogis alienas. Quod ut fiat, necesse est multa, quae Deo displicent, fiant : nec sit tamen explentur tales cupiditates. Nam facilius resecantur in eis, qui Deum diligunt, quam in eis, qui mundum diligunt, aliquando satiantur. Propter quod dicit divina Scriptura (I Joan., II, 15) : « Nolite diligere mundum, nec ea quae in mundo sunt. Si quis dilixerit mundum, dilectio patris non est in eo : quia omne quod in mundo est, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et ambitio saeculi, quae non est a patre, sed ex mundo est. Et mundus transit et concupiscentia ejus. Qui autem facit voluntatem Dei, manet in aeternum, sicut et Deus manet in aeternum ». Quando ergo poteris tot hominum armatorum, quorum fovenda est cupiditas, timetur atrocitas ; quando, inquam, poteris eorum concupiscentiam, qui diligunt mundum, non dico satiare, quod fieri nullo modo potest, sed aliqua ex parte pascere, ne universa plus pereant nisi tu facias quae Deus prohibet, et facientibus comminatur ? Propter quod vides tam multa contrita, ut jam vile aliquid, quod rapiatur, vix inveniat.*

¹⁴⁰⁴ Aug. *Epist.* CCXX, 7. « Parlerai-je des ravages de l'Afrique commis par les peuplades barbares de l'Afrique même, sans qu'on y oppose la moindre résistance ? sans que toi, occupé de tes propres affaires, tu prennes des mesures pour arrêter une telle calamité ? Qui aurait jamais cru que sous Boniface, comte d'Afrique, ayant sous ses ordres une puissante armée, lui qui, simple tribun et avec quelques alliés, avait par la terreur et la force de ses armes, forcé toutes ces nations à la paix, qui aurait cru, dis-je, que les barbares auraient osé pénétrer si avant dans nos provinces, y répandre tant de ravages et de ruines, et changer en solitude tant de pays remplis autrefois d'une nombreuse population ? Ne disait-on pas de toute part que lorsque tu serais revêtu de l'autorité de comte, tous les peuples barbares de l'Afrique seraient non seulement domptés, mais encore tributaires de l'Empire romain ? Ah ! comme toutes ces espérances ont été trompées ! Tu le sais toi-même, et il est inutile de te parler

Augustin semble ici établir un lien fort entre la vertu du chef et de ses soldats, et la victoire. On retrouve ici l'antique notion de *uirtus*, condition du *bellum iustum*, et donc de la victoire. Nous reviendrons sur celle-ci, mais auparavant il nous faut évoquer la « juste cause » de la « guerre juste ».

VI. 4. QUELLE *IUSTA CAUSA* ?

Même lorsque les Romains étaient persuadés que c'était Jupiter qui voulait pour eux l'expansion et la conservation de l'Empire, ils ne se sentaient pas dispensés de trouver à leurs guerres une *iusta causa*, dont nous avons déjà évoqué le caractère de plus en plus large et englobant. Augustin conserve le critère de la juste cause : « Ce qui intéresse dans les guerres qui sont entreprises, ce sont les causes qui les font entreprendre et ceux qui en sont les auteurs ».¹⁴⁰⁵

C'est pourquoi il s'essaye à plusieurs reprises à une redéfinition de la *iusta causa* compatible avec le christianisme. Nous avons ainsi distingué trois approches, de plus en plus larges.

plus longtemps d'une chose sur laquelle tes propres pensées t'en diront plus que je pourrais t'en dire moi-même ». *Quid autem dicam de vastatione Africae, quam faciunt Afri barbari restitente nullo, dum tu talibus tuis necessitatibus occuparis, nec aliquid ordinas unde ista calamitas avertatur ? Quis autem crederet, quis timeret, Bonifacio domesticorum et Africae Comite in Africa constituto cum tam magno exercitu et potestate, quis Tribunus cum paucis foederatis omnes ipsas gentes expugnando et terrendo pacaverat, nunc tanto fuisse barbaros ausuros, tantum progressuros, tanta vastaturos, tanta rapturos, tanta loca, quae plena populis fuerant, deserta facturos ? Qui non dicebant quandocumque tu comitivam sumeres potestatem, Afros barbaros, non solum domitos, sed etiam tributarios futuros Romae reipublicae ? Et nunc quam in contrarium versa sit spes hominum vides ; nec diutius hinc tecum loquendum est, quia plus ea tu potes cogitare quam nos dicere.*

¹⁴⁰⁵ Aug. *Contra Faustum*, XXII, 75. *Interest enim quibus causis quibusque auctoribus homines gerenda bella suscipiant.*

VI. 4. 1. Vaincre l'ennemi qui nous attaque

Rappelons qu'Augustin ne condamne pas la guerre en tant que telle. Mieux : il se moque de ceux qui la refusent absolument, des lâches qui ne voient pas que tout homme doit mourir tôt ou tard¹⁴⁰⁶.

Dans les *Questions sur l'Heptateuque*¹⁴⁰⁷, le Père de l'Eglise semble reprendre la définition classique du *bellum iustum* : « On définit ordinairement les guerres justes, celles qui ont pour objet de venger des injures, soit que la ville ou la nation qu'on attaque, ait négligé de réparer les injustices commises par les siens, soit qu'elle n'ait pas rendu ce qui a été pris injustement ». Il est difficile de savoir s'il condamne ici cette position « ordinaire », qui justifie la vengeance, comme le pensait Cicéron, ou s'il la reprend pleinement à son compte.

Il y a toutefois tout lieu de penser que l'évêque d'Hippone ne se satisfaisait pas de la conception classique de la guerre juste. La guerre est en effet pour lui un mal nécessaire seulement quand elle a pour but de rétablir la paix. On n'est certes pas ici très éloigné de la classique *iusta causa* : il faut bien répondre par la force à celui qui nous attaque sans raison. On note qu'Augustin ne place pas son argumentation sur le plan du droit, mais sur celui de la religion : l'« homme religieux » doit condamner les guerres menées avec « le désir de nuire, l'envie cruelle de se venger, une animosité implacable et sans pitié, la fureur de la révolte, la passion de dominer, et autres défauts de ce genre », donc s'y opposer¹⁴⁰⁸. Est-ce très éloigné de l'ancienne conception du *bellum pium* ? Nous le pensons pas. De son temps, comme plusieurs siècles plus tôt, le plan divin (*fas*) était indissociable du plan humain (*ius*).

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*

¹⁴⁰⁷ Aug. *Hept.* VI, 10.

¹⁴⁰⁸ Aug. *Contra Faustum*, XXII, 75.

On trouve ici un principe essentiel de la pensée d'Augustin : le but de la guerre est de rétablir la paix, qui a été troublée par une agression injuste dans ses fins et dans ses moyens. Il ne s'agit donc plus seulement de « récupérer » ce qui a été pris, de remettre les choses en l'état antérieur à la guerre. Mais à ce principe Augustin en ajoute un autre : c'est Dieu qui commande cela, pour mettre un terme au désordre et en punir le coupable (et il donne l'exemple de Moïse dont les guerres, menées sur l'ordre de Dieu, sans cruauté et par obéissance, sont moralement neutres : elles ne doivent entraîner « ni admiration, ni horreur »)¹⁴⁰⁹.

Telle est la première définition que l'on peut donner de la *iusta causa* dans saint Augustin : il s'agit, sur l'ordre de Dieu, d'arrêter et punir un ennemi qui a pris l'initiative de troubler la paix. Cette guerre doit être menée sans cruauté inutile. L'ennemi ayant pris l'initiative des hostilités, le commandement de Dieu se présume aisément. Les choses sont plus complexes lorsqu'on n'en est qu'au stade des intentions supposées d'agression, et la deuxième partie de la citation tirée des *Questions sur l'Heptateuque* (VI, 10) est à cet égard lourde de conséquences possibles : « Il est évident qu'on doit aussi considérer comme une guerre juste, celle que Dieu commande : car il n'y a pas d'iniquité en lui, et il sait ce qu'il convient de faire à chacun. Dans une guerre de ce genre, le chef de l'armée et le peuple lui-même sont moins les auteurs de la guerre que les exécuteurs des desseins de Dieu ». Comment savoir avec certitude ce que Dieu nous commande ? Le cas se pose notamment en cas de guerre préventive.

VI. 4. 2. Mener une guerre préventive contre un agresseur potentiel

Qu'en est-il lorsque l'ennemi n'a pas encore attaqué, mais en donne tous les signes de l'intention ? Faut-il attendre tranquillement qu'il se décide ? Une question essentielle,

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*

à laquelle Augustin ne répond pas, est la suivante : comment alors connaître avec certitude la volonté de Dieu ? Si Moïse, à propos de qui il donne sa définition du *bellum iustum*, avait des dialogues clairs avec Lui, ce n'est évidemment pas donné à tout le monde. Il faudra donc se fier à cette « intelligence humaine bornée, pervertie et incapable de bien juger », à laquelle il fait allusion en début du paragraphe cité ci-dessus, pour lui attribuer, quand même, une certaine capacité de comprendre. Les Anciens avaient, pour déceler la volonté divine, les augures et leurs auspices, ainsi que les *signa* spontanément donnés par les dieux. Le christianisme nous laisse, semble-t-il, plus démunis, sauf à déceler chez l'adversaire, de manière évidente, « le désir de nuire, l'envie cruelle de se venger, une animosité implacable et sans pitié, la fureur de la révolte, la passion de dominer ». Alors, si l'on en croit Augustin, C'est Dieu qui nous demande d'agir. Mais comment être certain que ces sentiments existent chez l'autre plus que chez soi ? Les plus grands agresseurs de l'Histoire n'ont-ils pas toujours fait passer leurs conquêtes pour une légitime défense face à des ennemis aux projets implacables ? Le loup de la fable de La Fontaine n'explique-t-il pas à l'agneau qu'il doit le dévorer parce que lui, ou son frère, a dit du mal de lui ?

Augustin élargit en outre encore le domaine de la « juste cause ». Pour lui, en effet, toute guerre voulue par Dieu est juste, et le but de cette guerre juste est de rabaisser, au nom de Dieu, les orgueilleux. Les chrétiens eux-mêmes ne sauraient se dérober au combat, censé éprouver leur patience et leur obéissance :

« Quant à la guerre qu'on n'entreprend de faire que par l'ordre de Dieu nul ne saurait douter qu'il soit juste de l'entreprendre, soit pour effrayer, soit pour anéantir, soit pour subjuguier l'orgueil des hommes. D'ailleurs, nulle guerre, fût-elle conduite par des pensées d'ambition humaine, ne saurait nuire en quoi que ce soit, non seulement à Dieu qui est incorruptible, mais même à ses

saints, à qui elle apprend plutôt à s'exercer à la patience, à s'humilier dans le fond de leur âme et à supporter la discipline paternelle de Dieu ».¹⁴¹⁰

Cela va bien plus loin que ce qu'il soutenait dans le paragraphe différent, où il était question de « nocivité » active de l'ennemi. Désormais, avec son « orgueil », c'est seulement sa nocivité potentielle qui est concernée, et même à la limite sa nocivité contre soi-même, puisque l'orgueil est un péché capital qui risquerait de priver l'autre de la Vie Eternelle. La position d'Augustin justifie désormais des guerres préventives, contre un peuple, un groupe, dont la trop forte conscience de soi peut constituer à la fois un danger pour les autres, une insulte à Dieu et une menace pour leur propre Salut. Ces guerres ne sont pas condamnées par Dieu, et sont même utiles à ses fidèles dont elles contribuent à renforcer les qualités – patience, humilité, discipline...

VI. 4. 3. Une « correction fraternelle » ?

La guerre juste selon Augustin va beaucoup plus loin que la simple obligation de se défendre contre une agression ou de la prévenir : elle prétend fonder la concorde sur la pédagogie du bien. Cette dernière passe certes avant tout par des moyens pacifiques – tendre l'autre joue, donner son manteau, faire le double du chemin demandé – consistant à rendre le bien pour le mal¹⁴¹¹. Celui qui a commis une

¹⁴¹⁰ Aug. *Contra Faustum*, XXII, 75. *Bellum autem quod gerendum Deo auctore suscipitur, recte suscipi, dubitare fas non est, vel ad terrendam, vel ad obterendam, vel ad subjugandam mortalium superbiam : quando ne illud quidem quod humana cupiditate geritur, non solum incorruptibili Deo, sed nec sanctis ejus obesse aliquid potest ; quibus potius ad exercendam patientiam et ad humiliandam animam ferendamque paternam disciplinam etiam prodesse invenitur.*

¹⁴¹¹ *Ibid.* *Ad hoc enim et illa pertinent, quae malunt exagitare quam discere, alteram percutienti praebendam esse maxillam, volenti auferre tunicam dandum etiam pallium, cum angariante duplicandam viam. Hoc quippe fit, ut vincatur bono malus, imo in homine malo vincatur bono malum, et homo liberetur a malo, non exteriore et alieno, sed intimo ac suo, quo gravius et perniciosus quam cujusvis hostis extrinsecus immanitate vastatur. Qui ergo vincit bono malum, patienter admittit temporalia commoda, ut doceat quam pro fide atque justitia contemnenda sint, quae ille nimis amando fit malus ; ac sic injuriosus ab eo ipso, cui fecit injuriam, discat qualia sint propter quae fecit injuriam, atque in concordiam, qua nihil est utilius civitati, poenitens adquiratur, victus non saevientis viribus, sed benevolentia patientis.*

injustice est ainsi vaincu par le bien que lui fait en retour celui qui l'a subie. Mais la guerre peut elle-même entrer dans cette pédagogie du bien : elle peut parfois s'analyser comme une forme de charité que les bons rendent au mauvais, « dans un but d'utilité pour les vaincus en les ramenant à la piété et la justice ». « Rien, en effet, n'est plus malheureux que la prospérité des méchants ; elle nourrit l'impunité et fortifie la volonté du mal ». ¹⁴¹²

La guerre peut donc être considérée, et c'est une troisième approche de la *iusta causa* par Augustin, comme une sorte de « correction fraternelle », censée remettre dans le droit chemin celui qui fait le mal, commet l'injustice, se montre impie. On peut se demander ce que l'auteur entend par « impiété » : est-ce l'hérésie, ou le schisme, auquel cas les donatistes, par exemple, devaient être combattus simplement pour ce qu'ils sont ? Ou est-ce un comportement indigne d'un chrétien, comme la violence, auquel cas les donatistes doivent être combattus seulement pour ce qu'ils font ? Nous penchons pour la seconde solution, car jamais, à notre connaissance, Augustin n'a prôné la guerre contre les païens, ou les manichéens pacifiques, avec qui il débattait fermement mais amicalement, tel ce Volusien, co-destinataire de la lettre, « homme illustre, très éloquent et envers qui nous avons une grande affection »¹⁴¹³. L'évêque d'Hippone se préoccupe des formes de cette guerre, qui doit conserver une certaine bienveillance envers l'ennemi, d'abord puisque, on vient de le voir, on le combat pour son propre bien. Mais il faut sans doute ensuite ne pas utiliser tous les moyens contre lui, et nous retrouvons ici l'idée cicéronienne de ces guerres contre un ennemi civilisé, « qui doivent être menées avec moins de rudesse que les autres »¹⁴¹⁴. Le vaincu, enfin, doit être traité avec cette miséricorde chrétienne qui prolonge l'antique

¹⁴¹² Aug. *Epist.* CXXXVIII, 14. *Ac per hoc si terrena ista respublica praecepta Christiana custodiat, et ipsa bella sine benevolentia non gerentur, ut ad pietatis justitiaeque societatem victis facilius consulatur. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur : quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, quae poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas velut hostis interior roboratur.*

¹⁴¹³ Aug. *Epist.* CXXXVIII, 1.

¹⁴¹⁴ Cic. *Off.* I, 12, 38.

clémence romaine mais la dépasse, en y ajoutant désormais la notion chrétienne de *caritas*, laquelle exclut la vengeance et la violence inutile¹⁴¹⁵.

Augustin développe et explicite son propos sur la « correction fraternelle ». C'est en permettant les désordres¹⁴¹⁶, que Dieu manifeste le plus terriblement sa colère contre les peuples, l'impunité qu'il leur laisse est la plus terrible punition qu'il peut leur infliger. Lorsque, au contraire, il renverse par la violence ceux qui suscitent les vices, et empêche de continuer à s'y adonner, « il frappe miséricordieusement ». C'est donc aussi « dans un esprit de miséricorde, si c'était possible, que les hommes de bien devraient faire la guerre, pour réprimer la licence des mœurs et détruire des vices qu'un gouvernement équitable devrait extirper du sein de la société. »¹⁴¹⁷

La guerre est, dans son esprit, le moyen pour un peuple pieux et vertueux de ramener à la piété et à la vertu un peuple dévoyé. Cela peut aussi bien concerner un autre peuple, étranger (guerre extérieure), qu'une partie dévoyée du même peuple (guerre civile). La guerre devient ainsi un instrument pédagogique pour Dieu, qui pour cela ne l'interdit pas. On retrouve ici encore la tentation de la guerre sainte, dès lors qu'une foi déviante (païenne ou hérétique) peut être considérée comme une forme de vice, risquant de faire mériter à ses adeptes une punition divine dans l'Au-Delà, qu'une « bonne guerre » ici-bas peut leur permettre d'éviter.

Nous avons pu constater que la notion de *iusta causa* survit bel et bien dans la pensée augustinienne, mais bien étendue, puisqu'on passe de la guerre défensive à la guerre préventive, puis à la « correction fraternelle ». Qu'en est-il, maintenant des conditions formelles, si importantes aux origines ?

¹⁴¹⁵ Mattioli, *Op. Cit.* p. 127-128.

¹⁴¹⁶ Il cite : le vice, le blasphème, les inégalités sociales, l'idolâtrie...

¹⁴¹⁷ Aug. *Epist.* CXXXVIII, 14. *Haec si Deus pollere permittat, tunc indignatur gravius ; haec si impunita dimittat, tunc punit infestius. Cum vero evertit subsidium vitiorum, et copiosas libidines inopes reddit, misericorditer adversatur. Misericorditer enim, si fieri posset, etiam gererentur a bonis, ut licentiosis cupiditatibus domitis haec vitia perderentur, quae justo imperio vel extirpari vel premi debuerunt.*

VI. 5. QUELLES JUSTES FORMES ?

La conception traditionnelle du *bellum iustum* exigeait deux niveaux de formalisme : un premier niveau magico-religieux, avec l'intervention des prêtres fétiaux qui plaçait mécaniquement les dieux du côté de Rome, et un niveau politique qui ne semblait pas avoir de conséquence « surnaturelle », mais peut-être simplement naturelle, mettant cette fois-ci toute la population du côté dans la guerre. Augustin conserve des traces de ce formalisme classique, extrêmement atténuée toutefois. Le fond est désormais primordial, au détriment de la forme.

VI. 5. 1. L'intervention de prêtres

L'évêque d'Hippone a l'occasion d'évoquer le rôle bénéfique des prêtres (et des moines) dans le sort de la guerre, ce dans quoi on pourrait distinguer une trace de l'ancien formalisme fétial, qui avait lui aussi un but d'efficacité, mais les prêtres dont il s'agit sont ceux du culte chrétien, ils n'ont bien sûr plus rien à voir avec les fétiaux. Nous retrouvons ici un texte, déjà cité, dans lequel Augustin tente de persuader Boniface de ne pas quitter son métier de soldat, comme il en avait l'intention, pour devenir moine : chacun, disait-il, a son utilité, en fonction des dons que lui a donnés Dieu, le soldat combat des ennemis visibles, le prêtre prie contre des ennemis invisibles¹⁴¹⁸. Combat matériel et spirituel sont donc l'un comme l'autre nécessaires, et Augustin établit un lien fonctionnel entre les deux, ce qui ne laisse pas de nous rappeler le rôle des prêtres fétiaux. Pour l'évêque d'Hippone, la prière de ceux qui

¹⁴¹⁸ Aug. *Epist.* CLXXXIX, 5. *Majoris quidem loci sunt apud Deum, qui omnibus istis saecularibus actionibus derelictis, etiam summa continentia castitatis ei serviunt ; « Sed unusquisque, sicut Apostolus dicit, proprium donum habet a Deo ; alius sic, alius autem sic ». Alii ergo pro vobis orando pugnant contra invisibiles inimicos, vos pro eis pugnando laboratis contra visibiles barbaros.*

ont consacré leur vie à Dieu poursuit le même but que le combat des soldats : vaincre les barbares. L'on retrouve ici la position, déjà évoquée, d'Origène (« Nous portons les armes dans un camp à part, formé par la piété et muni des prières que nous adressons à Dieu »¹⁴¹⁹). L'ennemi reste le même que du temps de Cicéron, c'est « le barbare ». Qu'entendre par ce terme ? Les Maures, auxquels fait alors face Boniface, sont sans doute des païens : peut-on en déduire que pour Augustin le terme « barbares » désignerait les incroyants, contre lesquels il serait dès lors légitime de prendre les armes en comptant sur l'aide divine, grâce à l'intercession de la prière des moines ? Nous ne le pensons pas. Une lecture partielle et antichrétienne veut sans doute faire de l'évêque d'Hippone le précurseur de la « guerre sainte », qui a mauvaise presse, mais il nous apparaît que les Maures, de l'autre côté du *limes* africain, ont toujours été pour les Romains, chrétiens ou non, des « barbares ». Et quelques années plus tard, on le verra, Augustin appellera le même Boniface à plus de vigueur contre les Vandales, des chrétiens – ariens il est vrai.

La prière a pour fonction d'affaiblir les esprits mauvais qui aident l'ennemi païen, ou hérétique :

« Plût à Dieu que tous eussent la même foi. Il y aurait bien des fatigues évitées, et plus de facilité pour triompher du démon avec ses anges ».¹⁴²⁰

Qu'en serait-il en cas d'ennemi chrétien « orthodoxe » ? Nous n'avons pas, à ce stade, la réponse à cette question. Tout au plus peut-on remarquer que l'auteur semble regretter que les deux camps ne partagent pas la même foi, ce qui peut faire un lointain écho à l'ancienne *koinè* politico-religieuse des anciens peuples italiques. Peut-être Augustin suppose-t-il que l'identité de foi facilite la résolution des conflits, anticipant ainsi le rôle de médiation de l'Église dans les dissensions entre chrétiens ?

¹⁴¹⁹ Origène, *Contra Celsum*, VIII, 73.

¹⁴²⁰ Aug. *Epist.* CLXXXIX, 5. *Utinam una fides esset in omnibus, quia et minus laboraretur, et facilius diabolus cum angelis suis vinceretur.*

Peut-être aussi imagine-t-il que l'action des esprits néfastes, propres à l'hérésie ou au paganisme, est alors atténuée ? Ou bien encore qu'une guerre entre peuples chrétiens « orthodoxes » serait tout simplement improbable ? La suite ne nous éclaire pas plus. Pour Augustin, c'est Dieu qui donne au soldat la force de combattre :

« Songe donc avant tout, quand tu es armé pour marcher au combat, que ta force corporelle est aussi un don de Dieu. »¹⁴²¹

Quelle est la relation entre ce don et la prière, précédemment évoquée ? Cette dernière renforce-t-elle la force envoyée par Dieu, ce qui pourrait laisser supposer qu'Il pourrait ne pas donner, chaque fois, le maximum ? Il serait étonnant qu'on pût le penser. Ou bien contribue-t-elle à convaincre Dieu d'intervenir ? Ou bien encore, comme évoqué plus haut, affaiblit-elle les démons qui soutiennent l'adversaire ?

Avec Augustin, l'intervention de prêtres ou de moines ne rentre plus dans le domaine procédural, ne fait plus partie du rituel. La finalité reste toutefois la même : soutenir dans l'Au-Delà les efforts de ceux qui combattent ici-bas, faire coïncider la volonté divine avec ce qu'ont entrepris les hommes afin, *in fine*, d'être plus sûr de vaincre. Une différence essentielle avec la croyance ancienne réside dans le fait que, nous l'avons souligné, le Dieu des chrétiens, contrairement aux dieux païens, n'est jamais lié, et conserve toujours sa liberté. Rien de certain ne peut donc jamais résulter de la prière.

VI. 5. 2. La décision d'une autorité politique légitime

¹⁴²¹ Aug. *Epist.* CLXXXIX, 6. *Hoc ergo primum cogita, quando armaris ad pugnam, quia virtus tua etiam ipsa corporalis donum Dei est.*

La guerre juste devait, à l'époque républicaine, être votée par le peuple, après avoir été débattue par le Sénat et revêtue de son *auctoritas*. A la fin de l'Empire, tout paraît plus simple : la justice de la guerre semble désormais subordonnée au simple fait qu'elle a été décidée par le souverain. La souveraineté est passée du *populus* au monarque « de droit divin ». C'est en effet de Dieu que celui-ci tire son autorité. Prolongement de l'idée que toute guerre voulue par Dieu est juste, Augustin nous propose celle de la justice de toute guerre qui émane d'une autorité légitime – le prince – à qui le soldat doit une obéissance naturelle : « l'ordre naturel, qui veut la paix entre les hommes, demande que le pouvoir de déclarer et de conduire la guerre appartienne au prince », tandis que les militaires ont pour « obligation d'exécuter les ordres de guerre qui leur sont donnés dans l'intérêt de la paix et du salut de tous. »¹⁴²²

C'est parce qu'il doit obéissance à Dieu que le soldat doit obéissance à son souverain, qui ne règnerait pas si Dieu ne le voulait pas : « Car nul n'a de pouvoir sur les saints si ce n'est celui à qui ce pouvoir a été donné d'en haut (*Joan. XIX, 11*) attendu que tout pouvoir vient de Dieu seul, soit qu'il ordonne, soit qu'il permette (*Rom. XIII, 1.*) »¹⁴²³

Et cette obéissance due au prince ne dépend aucunement des qualités propres de celui-ci : il peut bien être « sacrilège »¹⁴²⁴. Cela exclut donc *a priori* les guerres commandées par d'autres que le prince légitime, c'est-à-dire, par exemple, par une faction révoltée. Aucune rébellion n'est juste, même contre un souverain mauvais, puisqu'il règne par la volonté de Dieu. On peut toutefois se demander si la victoire finale de la révolte ne la « justifierait » pas *a posteriori*, en traduisant un revirement de la faveur divine.

¹⁴²² Aug. *Contra Faustum*, XXII, 75. *Ordo tamen ille naturalis mortalium paci accomodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes Principem sit ; exsequendi autem jussa bellica ministerium milites debeant salutique communi.*

¹⁴²³ *Ibid.* *Neque enim habet in eos quisquam ullam potestatem, nisi qui data fuerit de super. Non est enim potestas nisi a Deo (*Rom. XIII, 1*), sive jubente, sive sinente.*

¹⁴²⁴ *Ibid.*

En revanche, le fait qu'une guerre soit décidée par le ce souverain légitime ne la rend pas obligatoirement juste, il faut à cela une deuxième condition : le soldat doit « être assuré que ce qu'on exige de lui n'est point contre la loi de Dieu, ou du moins ne pas être sûr du contraire »¹⁴²⁵. On note l'extrême prudence de l'évêque d'Hippone, pour qui la guerre est juste si elle ne constitue pas une « erreur manifeste » sur le plan de la morale chrétienne, ce qui réduit la marge laissée à l'exercice de l'objection de conscience. Un prince « sacrilège » qui commande une guerre dont il n'est pas absolument certain qu'elle soit condamnable doit être obéi de ses soldats, cette guerre est donc juste.

Considérons, enfin, les qualités morales dont le peuple doit faire la preuve pour que sa guerre puisse être juste, ce qui constituait, on s'en souvient, le dernier étage de l'antique édifice juridico-religieux des Romains.

VI. 6. LA VERTU, CONDITION DE LA VICTOIRE

On peut présenter la position – complexe – d'Augustin sur la vertu des Romains en deux temps : il s'efforce tout d'abord de démontrer que, certes, ce peuple n'a pas toujours été aussi vertueux qu'il aurait dû, mais il en détourne la responsabilité sur les dieux païens ; ensuite il met en valeur les traits de la vertu romaine, mais en montrant le caractère insuffisant, au regard de la véritable vertu, qui ne saurait être que chrétienne – et il s'éloigne, comme ses prédécesseurs chrétiens, de la conception romaine traditionnelle de la vertu entendue comme qualité humaine, courage viril.

VI. 6. 1. Les dieux païens n'ont pas aidé les Romains à devenir vertueux

¹⁴²⁵ *Ibid.* Cui quod jubetur, vel non esse contra Dei praeceptum certum est, vel utrum sit, certum non est.

Pour Augustin, les Romains se plaignent des catastrophes qu'ils vivent, alors qu'ils se complaisent dans le vice. Déjà, Scipion les mettait en garde contre celui-ci, « car il ne croyait pas à la félicité d'une ville où les murailles sont debout et les mœurs en ruine »¹⁴²⁶. Et d'apostropher ainsi ses contemporains : « Dans la sécurité, ce n'est pas la paix de la République, c'est l'impunité des désordres que vous aimez »¹⁴²⁷. Il décrit longuement les vices des Romains, et ce dès l'époque républicaine (crime, débauche, corruption, prodigalité, clientélisme, immoralité des élites, jeux, lupanars, festins, violences, proscriptions, adoration de faux dieux...)¹⁴²⁸, avant de conclure : « Que leur importe la honte, la dégradation morale de Rome, pourvu qu'elle subsiste et demeure ? ». ¹⁴²⁹ Cette corruption, il en décharge un peu le peuple pour en faire peser la responsabilité sur les élites sociales, bien plus préoccupées de l'obéissance de la foule que de son édification morale : le pauvre devait alors être soumis au riche, le client à son patron oisif, le peuple à des dirigeants pourvoyeurs de plaisirs, les souverains s'intéressaient plus à l'obéissance de leurs sujets, qu'ils obtenaient en les maintenant dans la volupté, qu'à la direction de leurs mœurs...¹⁴³⁰

Mais si la responsabilité morale des élites est réelle, l'absence de vraie vertu incombe surtout aux faux dieux. C'eût en effet été aux dieux d'éduquer les Romains à la vertu. Au lieu de cela, ils ont donné aux hommes les plus immoraux des signes de leur faveur. Ainsi le criminel Sylla a-t-il eu de nombreux présages de ses victoires (« Bellone m'envoie, la victoire est à toi, Sylla ! »¹⁴³¹), ainsi que des auspices favorables, mais jamais un dieu ne lui a dit : « trêve à tes crimes, Sylla ! »¹⁴³².

¹⁴²⁶ Aug. Ciu. I, 33. *Neque enim censebat ille felicem esse rem publicam stantibus moenibus, ruentibus moribus.*

¹⁴²⁷ *Ibid.* : *Neque enim in uestra securitate pacatam rem publicam, sed luxuriam quaeritis inpunitam,*

¹⁴²⁸ Aug. Ciu. II, 20.

¹⁴²⁹ Aug. Ciu. II, 21. *Nec curant isti quanta morum pessimorum ac flagitiosorum labe ac dedecore impleatur, sed tantummodo ut consistat et maneat*

¹⁴³⁰ Aug. Ciu. II, 20.

¹⁴³¹ Aug. Ciu. II, 24. *"A Bellona nuntius uenio, uictoria tua est, Sulla."*

¹⁴³² *Ibid.* : *"Ab sceleribus parce, Sulla"*

Bien plus, non contents de ne pas éduquer les hommes à la vertu, les dieux leur donnent eux-mêmes le mauvais exemple. Celui de leurs vices, tout d'abord, celui de leurs querelles ensuite (« dans une vaste plaine de Campanie, ensanglantée bientôt après par la fureur des armes civiles, ne les a-t-on pas vus combattre entre eux ? »¹⁴³³). Il est intéressant de noter que, pour Augustin et sans doute pour ses contemporains chrétiens – on relève la même chose, deux siècles plus tôt, chez Tertullien – les dieux païens ne sont pas des fruits de l'imagination des hommes, mais ont une existence réelle. Ce sont des démons, des esprits malfaisants et corrupteurs, qui ont causé la ruine de la République et les guerres civiles¹⁴³⁴ : « Ces dieux, insouciant de la moralité de leurs serviteurs et du salut de cette République, précipitent au contraire sa chute par l'autorité corruptrice de leurs exemples ». Il n'est pas possible de prétendre que la République a succombé, « parce que les dieux se sont retirés de leurs temples, parce qu'ils ont délaissé leurs autels » comme si des dieux vertueux s'étaient offusqués des vices de l'homme. Ils sont au contraire bien présents, comme en témoignent augures, haruspices et présages, sollicités avant les batailles, mais il vaudrait mieux pour Rome qu'ils ne le fussent pas tant leur influence est mauvaise. Comment des dieux aussi corrompus peuvent-ils faire gagner des batailles ?

Toujours plus, le culte que les hommes rendent aux dieux est entaché de vice, un exemple de débauche : il est en effet marqué par la prostitution, la cruauté, la volupté, l'impudeur, en l'honneur d'esprits dont l'impureté est donnée en exemple au peuple¹⁴³⁵.

¹⁴³³ Aug. Ciu. II, 25. *Quod etiam in quadam Campaniae lata planitie, ubi non multo post ciuiles acies nefario proelio conflixerunt, ipsi inter se prius pugnare uisi sunt.*

¹⁴³⁴ *Ibid.* : *Dii uero ipsorum nullis talibus praeceptis egerint aliquid cum suo cultore populo pro illa re publica, ne perire ; immo eosdem mores uelut suis exemplis auctoritate noxia corrumpendo egerunt potius, ut periret. Quam non ideo tunc perisse quisquam, ut arbitror, iam dicere audebit, quia "discessere omnes adytis arisque relictis di", uelut amici uirtutibus, cum uitii hominum offenderentur ; quia tot signis extorum auguriorum uaticiniorum, quibus se tamquam praescios futurorum adiutoresque proeliorum iactare et commendare gestiebant, conuincuntur fuisse praesentes ; qui si uere abscessissent, mitius Romani in bella ciuilia suis cupiditatibus quam illorum instigationibus exarsissent.*

¹⁴³⁵ Aug. Ciu. II, 26. *Quae cum ita sint, cum palam aperteque turpitudines crudelitibus mixtae, opprobria numinum et crimina, siue prodita siue conficta, ipsis exposcentibus et nisi fieret irascentibus etiam certis et statutis sollempnitatibus consecrata illis et dicata claruerint atque ad omnium oculos, ut imitanda proponerentur, spectanda processerint.*

En rompant le lien qui était supposé exister entre la vertu des Romains et leurs dieux, qui en fait ne se préoccupaient pas de vertu, n'étaient eux-mêmes pas vertueux, et dont le culte donnait à leurs adorateurs l'habitude du vice, Augustin a brisé un autre des piliers fondateurs de la conception traditionnelle du *bellum iustum*. Il n'est désormais plus possible de croire que la victoire, et l'expansion de l'Empire, étaient la récompense divine de la *uirtus* des Romains. Et c'est pourtant, de manière inattendue, ce qu'il va entreprendre de démontrer.

VI. 6. 2. Dieu a quand même récompensé la vertu des anciens Romains

Dès le début de la *Cité de Dieu*, dans son Livre I, Augustin annonce que c'est leur vertu que Dieu a voulu récompenser en donnant l'Empire aux Romains. Mais de quelle vertu parle-t-il ?

« Montrons à quelles vertus, et dans quel but, Dieu a daigné prêter son assistance pour l'agrandissement de l'empire, le vrai Dieu qui tient dans sa main tous les empires, et non ces prétendues divinités, dont les séductions et les prestiges ont été plutôt si funestes. »¹⁴³⁶

C'est ensuite tout au long du Livre V, consacré aux raisons pour lesquelles le seul vrai Dieu a donné leur Empire aux Romains, qu'il développe son idée :

¹⁴³⁶ Aug. *Ciu.* I, 26 : *Deinde monstrandum est, quos eorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt regna omnia, quamque nihil eos adiuuerint hi, quos deos putant, et potius quantum decipiendo et fallendo nocuerint.*

« Quelles étaient donc les vertus des Romains pour que Dieu daignât prêter son assistance à l'agrandissement de leur empire, lui qui tient aussi en sa main les royaumes de la terre ? »¹⁴³⁷

Augustin ne se contredit-il pas, lui qui a montré combien les anciens Romains étaient, par la faute de leurs dieux, portés sur des vices, qu'il ne manque pas, dans le Livre V, de rappeler longuement ? Non. Une fois encore, il en reporte la responsabilité sur les élites qui, dans leur course aux honneurs, ont acheté le peuple par la corruption (« au temps où écrivait Salluste, où chantait Virgile, ce n'était plus par de nobles moyens, c'était par la ruse, c'était par la brigue que l'on aspirait aux honneurs et à la gloire »)¹⁴³⁸. En outre, il montre que tous les grands hommes n'étaient pas ainsi, et il évoque alors le souvenir de Caton, César, Régulus, Métellus au lieu de Marius, Sylla, Catilina. Enfin, le peuple était, pour sa part, naturellement porté vers la vertu, ce « sentiment inné aux Romains, témoins ces temples qu'ils ont élevés, les plus voisins possible l'un de l'autre, à la Vertu et à l'Honneur »¹⁴³⁹. Si donc ses élites ne cherchaient pas à le corrompre, le *populus* « s'abandonnait moins aux voluptés qui énervent l'âme et le corps »¹⁴⁴⁰, ce qui le mettait alors en état – l'auteur juxtapose les deux propositions - de « régner, commander, réduire et dompter les peuples », ce qui était sa vocation, selon Virgile¹⁴⁴¹. La première définition qu'Augustin donne de la vertu est extrêmement simple, succincte : c'est le refus de la volupté, l'ascèse. Elle a un effet mécanique : renforcer l'énergie, le courage. Plus loin,

¹⁴³⁷ Aug. Ciu. V, 12 : *Proinde uideamus, quos Romanorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena.*

¹⁴³⁸ *Ibid.* : *Quando scribebat ista Sallustius canebatque Vergilius, non illis artibus ad honores et gloriam, sed dolis atque fallaciis ambiebant.*

¹⁴³⁹ *Ibid.* : *Hoc insitum habuisse Romanos etiam deorum apud illos aedes indicant, quas coniunctissimas consituerunt, Virtutis et Honoris.*

¹⁴⁴⁰ *Ibid.* : *Quanto minus se uoluptatibus dabant et eneruationi animi et corporis.*

¹⁴⁴¹ Augustin cite ici Virgile, *Aen.* 6, 847-853 : « D'autres, dit-il, feront plus mollement respirer l'airain, je le crois sans peine ; ils sauront donner au marbre l'âme et la vie ; ils auront la gloire de la parole ; leur compas décrira les courbes célestes ; ils diront le lever des astres. Toi, Romain, souviens-toi de ranger les peuples sous ton empire. Voilà ta science : être l'arbitre de la paix, pardonner aux vaincus et dompter les superbes. » *"Excudent alii apirantia mollius aera, Cedo equidem, uiuos ducent de marmore uultus, Orabunt causas melius caelique meatus Describent radio et surgentia sidera dicent : Tu regere imperio populos, Romane, memento (Hae tibi erunt artes) paciue inponere mores, Parcere subiectis et debellare superbos".*

il en donne une deuxième : « la vertu (est) le principe de ce désintéressement qui veillait à enrichir le trésor public, et laissait dans la médiocrité l'héritage privé », où elle s'oppose à la corruption¹⁴⁴². Mais à peine définie, il s'astreint, beaucoup plus longuement, à dénoncer les « impuretés » que les Romains mêlaient à la vertu. Il ne faudrait pas, en premier lieu, ne considérer la vertu que comme un moyen :

« La vertu, et non cette ambition perfide, voilà donc l'honorable voie qui conduit aux honneurs, à la gloire, à la puissance, but commun toutefois des désirs de l'homme de coeur et du lâche. »¹⁴⁴³

La vertu doit être pratiquée pour elle-même, et alors la victoire en sera la conséquence aussi naturelle qu'involontaire. Il ne faudrait pas inverser les priorités et placer l'ambition en premier, n'être apparemment vertueux que pour recevoir le fruit de la vertu, ce qui reviendrait à se tromper et à chercher à tromper Dieu, à être « perfide » (*fallax*). Mais l'impureté réside aussi dans le fait que la vertu était fréquemment mêlée, chez les anciens Romains, à la recherche de la gloire. Augustin donne ici Caton en exemple : « C'est un bel éloge de Caton que ce mot de Salluste : "moins il cherchait la gloire, plus elle le suivait" », et il ajoute cette définition : « puisque cette gloire dont le désir enflammait les âmes des Romains, n'est que la bonne opinion que l'homme a de l'homme ».¹⁴⁴⁴ Les Romains poursuivaient donc la vertu pour la bonne image que leur réputation pouvait leur renvoyer de la part de leurs contemporains. Si, comme le montre Augustin, elle permet en outre d'être victorieux et d'étendre l'Empire, alors l'homme vertueux est deux fois glorieux. C'est là toute la limite de la vertu romaine : elle est plus tournée vers le paraître que vers le for intérieur

¹⁴⁴² *Ibid.* : *Hinc erat domi industria, [...] ut aerarium esset opulentum, tenues res priuatae.*

¹⁴⁴³ *Ibid.* : *Hae sunt illae bonae artes, per uirtutem scilicet, non per fallacem ambitionem ad honorem et gloriam et imperium peruenire ; quae tamen bonus et ignauus aequae sibi exoptant.*

¹⁴⁴⁴ *Ibid.* : *De illo quippe ait : "Quo minus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur." Quando quidem gloria est, cuius illi cupiditate flagrabant, iudicium hominum bene de hominibus opinantium ; et ideo melior est uirtus, quae humano testimonio contenta non est nisi conscientiae suae.*

« Aussi est-ce une vertu plus solide, celle que ne satisfait pas le jugement humain, hormis le jugement intérieur de la conscience : "Notre gloire, dit l'Apôtre, c'est le témoignage de notre conscience". Et ailleurs : "Que chacun examine ses oeuvres, et il aura sa gloire en lui-même et non pas en autrui". Car la gloire et les honneurs et la puissance tant désirés, où les bons aspirent noblement, ne doivent pas avoir la vertu à leur suite, mais marcher à la suite de la vertu. »¹⁴⁴⁵

C'est pourtant cette conception si imparfaite de la vertu, instrumentalisée, subordonnée à l'ambition et à la recherche de la gloire, que le Dieu des chrétiens a décidé de récompenser chez les anciens Romains. Non pas qu'Il l'approuve, ni ne la cautionne, mais parce qu'elle constitue un « faute de mieux » que ne pouvaient dépasser ceux qui ne Le connaissaient pas encore. Ces hommes n'avaient pas vocation à être sauvés dans l'Au-Delà, alors qu'ils ont fait de leur mieux sur Terre.¹⁴⁴⁶

L'Empire est donc la récompense terrestre que Dieu condescend à donner à la vertu d'un peuple qui n'en recherche pas d'autre. Il est la marque de Sa « justice ». L'Empire s'est certes imposé par la guerre, dont nous avons vu que Dieu l'autorisait

¹⁴⁴⁵ *Ibid.* : *Et ideo melior est uirtus, quae humano testimonio contenta non est nisi conscientiae suae. Vnde dicit apostolus : Nam gloria nostra haec est : testimonium conscientiae nostrae ; et alio loco : Opus autem suum probet unusquisque, et tunc in semet ipso tantum gloriam habebit et non in altero. Gloriam ergo et honorem et imperium, quae sibi exoptabant et quo bonis artibus peruenire nitebantur boni, non debet sequi uirtus, sed ipsa uirtutem.*

¹⁴⁴⁶ *Ibid.* : *Sed cum illi essent in ciuitate terrena, quibus propositus erat omnium pro illa officiorum finis incolumitas eius et regnum non in caelo, sed in terra ; non in uita aeterna, sed in decessione morientium et successione moriturorum : quid aliud amarent quam gloriam, qua uolebant etiam post mortem tamquam uiuere in ore laudantium ? Quibus ergo non erat daturus Deus uitam aeternam cum sanctis angelis suis in sua ciuitate caelesti, ad cuius societatem pietas uera perducit quae non exhibet seruitutem religionis, quam *latreian Graeci uocant, nisi uni uero Deo, si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redderetur merces bonis artibus eorum, id est uirtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitebantur. De talibus enim, qui propter hoc boni aliquid facere uidentur, ut glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait : Amen dico uobis, perceperunt mercedem suam. Sic et isti priuatas res suas pro re communi, hoc est re publica, et pro eius aerario contempserunt, auaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero, neque delictum secundum suas leges neque libidini obnoxii ; his omnibus artibus tamquam uera uia nisi sunt ad honores imperium gloriam ; honorati sunt in omnibus fere gentibus, imperii sui leges inposuerunt multis gentibus, hodieque litteris et historia gloriosi sunt paene in omnibus gentibus : non est quod de summi et ueri Dei iustitia conquerantur; perceperunt mercedem suam.*

– à tel point qu’Augustin en minimise alors la nuisance : « Rome imposant ses lois aux nations vaincues leur est-elle funeste autrement que par l’effusion du sang que sa victoire a coûté ? »¹⁴⁴⁷ - mais ces guerres sont « justes » parce que le peuple romain est le plus vertueux, c’est-à-dire, malgré le mauvais exemple de ses faux dieux et de certains de ses dirigeants, le moins porté sur les plaisirs et le plus honnête. Là ne s’arrête pas la démonstration de l’évêque d’Hippone : à ses yeux, la rencontre de l’expansion romaine et du Plan de Dieu va permettre de faire complètement bouger la frontière entre *humanitas* et barbarie.

VI. 7. LA VICTOIRE, SIGNE DE LA VOLONTE DIVINE

Comme dans les temps plus anciens, la victoire vient, normalement, consacrer la « justice » de la guerre, mais le Dieu des chrétiens paraît toutefois, à cet égard, plus imprévisible que les dieux païens. Augustin reprend, en les adaptant au christianisme, certaines idées antiques : la victoire est la récompense divine de certaines qualités, car c’est Dieu qui donne la victoire.

VI. 7. 1. Dieu récompense certaines qualités

Nous allons encore une fois retrouver les qualités que les dieux païens, notamment Fortuna, récompensaient chez les anciens Romains : la vertu, la foi, la concorde.

VI. 7. 1. 1. Encore la vertu

¹⁴⁴⁷ Aug. *Ciu.* V, 17.

A ceux qui prétendaient que les vertus chrétiennes étaient incompatibles avec les intérêts de l'Empire, Augustin rétorque que, bien au contraire, elles sont le mieux à même de donner des soldats victorieux, dans l'intérêt de l'Empire : « Que ceux donc qui prétendent que la doctrine chrétienne est contraire à la prospérité des Etats, nous donnent une armée composée de soldats tels que le demande la doctrine de Jésus-Christ ! »¹⁴⁴⁸. Aux chrétiens soldats, l'évêque d'Hippone ajoute, pour les donner en exemples de vertu et, partant, d'utilité pour l'Empire, les chrétiens gouverneurs de provinces, maris, épouses, parents, fils, maîtres, serviteurs, rois, juges, contribuables et receveurs d'impôts... Qui peut dès lors oser « prétendre que cette doctrine est contraire à la prospérité des Etats ? ». Bien au contraire, le christianisme est, pour ces derniers, garantie de leur grandeur et leur salut.

Augustin ressuscite donc, après l'avoir plongée dans l'eau du baptême chrétien, cette antique idée romaine sur la guerre juste : la vertu en est une condition, c'est elle qui donne la victoire finale, qui atteste de la justice d'une cause. Mais encore une fois, en reprenant une notion, il la prolonge considérablement : le *uirtus* n'était que le courage physique du légionnaire et le respect de la *fides*, pratiqués non pas pour eux-mêmes, mais de manière intéressée, tandis que les vertus chrétiennes, fondées sur les prescriptions de l'Évangile, vont bien au-delà. Le Père de l'Église en donne une liste dans le paragraphe 17 de la Lettre 138 à Marcellin :

« En effet, au milieu de ce débordement de mœurs corrompues, lorsque toutes traces de l'antique discipline avaient disparu, il était nécessaire que nous fussions secourus par une céleste autorité qui rappelât les hommes à la pauvreté volontaire, à la continence, à la justice, à la concorde, à la

¹⁴⁴⁸ Aug. *Epist.* CXXXVIII, 15. *Proinde qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem quales doctrina Christi esse milites jussit, dent tales provinciales, tales maritos, tales conjuges, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecipit doctrina Christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae, immo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperentur, salutem esse reipublicae.* Trad. Péronne, Ecalle, Vincent, Charpentier, Barreau, Librairie Louis Vivès, 1870.

bienveillance, à la vraie piété et à toutes les autres vertus, qui sont comme les lumières de la vie. »¹⁴⁴⁹

Une armée de saints est invincible, certes parce que sa cause est toujours juste, mais aussi, plus prosaïquement, parce que ses soldats ont triomphé d'eux-mêmes avant de triompher de leurs ennemis. Ils sont mieux aguerris, plus endurants. Augustin apporte un éclairage au fait que la *virtus* emporte toujours la victoire. Il rappelle certes que la cause des vertueux est toujours juste, parce qu'ils sont vainqueurs – la victoire étant donc toujours, à ses yeux, le critère du *bellum iustum* – mais il y ajoute une explication simple : les armées de saints sont invincibles parce qu'elles sont plus endurantes, donc sans doute aussi capables, dans l'Au-Delà, de vaincre les esprits qui soutiennent l'adversaire. Ce n'est plus le *furor* qui fait gagner les batailles, c'est la patience, au sens de capacité à supporter la souffrance. C'est pourquoi, dans une autre Lettre, il tente ainsi de convaincre Boniface d'amender sa conduite pour pouvoir renouer avec la victoire :

« Si tu n'étais pas marié, je te répéterais ce que je t'ai dit à Tubunes, de vivre dans une sainte continence ; même, ce que je te défendis de faire alors, je te conseillerais, autant que te le permettrait le salut de l'Etat, de quitter la profession des armes et de vivre dans la société des saints, dans cette vie que tu voulais embrasser, où les soldats du Christ combattent dans le silence, non pour tuer des hommes, mais "pour résister aux principautés, aux puissances et aux esprits du mal" (*Eph.* VI, 12), c'est à dire du démon et de ses anges. Ce sont les ennemis invisibles dont les saints triomphent, et qu'ils vainquent

¹⁴⁴⁹ Aug. *Epist.* CXXXVIII, 17. *In ista enim colluvie morum pessimorum et veteris perditae disciplinae, maxime venire ac subvenire debuit coelestis auctoritas, quae voluntariam paupertatem, quae continentiam, benevolentiam, justitiam, atque concordiam, veramque pietatem persuaderet, ceterasque vitae luminosas validasque virtutes.*

cependant sans les voir, en domptant les passions intérieures et extérieures de la chair. »¹⁴⁵⁰

L'idée n'est somme toute pas très différente de celle des anciens Romains, pour qui la victoire découlait de la rencontre du *Ius* et du *Fas* : il s'agissait alors de faire coïncider les plans d'En-Haut avec les réalités d'En-Bas.

VI. 7. 1. 2. La foi

Augustin souligne, à l'occasion du récit de la victoire de Théodose contre l'usurpateur Eugenius, que l'empereur fut vainqueur « suivant sa foi et sa prédiction »¹⁴⁵¹ (*sicut crediderat et praedixerat*), rétablissant le lien antique entre la *fides* (rappelons que *credo, -ere* est le verbe correspondant au substantif *fides*) et certitude de la victoire.

Le lien entre *fides* et victoire est toutefois partiellement rompu, il n'y a désormais plus rien d'automatique. Dieu peut choisir d'aider le juste, ou non, de punir le méchant, ou non :

« En effet s'il frappait maintenant tout péché d'un châtement manifeste, rien ne serait réservé, selon nous, au jugement dernier ; et d'autre part si tout péché échappait aujourd'hui aux poursuites éclatantes de la justice divine, on ne

¹⁴⁵⁰ Aug. *Epist.* CCXX, 12. *Si enim conjugem non haberes, dicerem tibi quod et Tubunis diximus, ut in sanctitate continentiae viveres : adderem, quod tunc fieri prohibuimus, ut jam te quantum rerum humanarum salva pace potuisses, ab istis rebus bellicis abstraheres, et ei vitae vacares in societate sanctorum, cui tunc vacare cupiebas ; ubi in silencio pugnant milites Christi, non ut occedant homines, sed ut expugnent principes et potestates et spiritualia nequitiae, id est diabolum et angelos ejus. Hos enim hostes sancti vincunt, ista vincendo quae sentiunt.*

¹⁴⁵¹ Aug. *Ciu.* V, 26.

croirait point à la Providence. Il en est de même des faveurs temporelles. Si Dieu, par une libéralité visible, ne les accordait quelquefois à la prière, nous dirions que cela n'est pas à sa disposition ; s'il les accordait toujours, nous croirions qu'il ne faut le servir que pour être ainsi récompensés, et un tel culte ne serait point une école de piété, mais d'avarice et d'intérêt. »¹⁴⁵²

La *fides* devient gratuite, elle n'est plus seulement un *do ut des*, ou plutôt le don attendu de Dieu n'est plus obligatoirement ce que l'homme Lui demande : « Vois s'il est arrivé aux hommes de foi et de piété quelque mal qui ne puisse leur devenir un bien »¹⁴⁵³. Un *bellum* peut désormais être *iustum* et se terminer par une défaite, si Dieu en a décidé ainsi dans l'intérêt collectif du peuple vaincu, pour éprouver sa foi, ou sa patience.

VI. 7. 1. 3. La concorde

Dans la Lettre à Marcellin, réponse aux questions du païen Volusien, Augustin se livre à une présentation, toute cicéronienne (cf. Cic. *Rep.* I, 25, 39), de la République comme « contrat social » entre des hommes librement animés par l'esprit de concorde¹⁴⁵⁴. Sans doute cette référence est-elle de nature à rassurer le destinataire. Il place la concorde au centre de celle-ci. Nous avons eu l'occasion de rencontrer, dès l'époque républicaine, la concorde intérieure posée comme condition du *bellum iustum*. Avec la *res publica* reposant sur la *concordia*, le Père de l'Eglise coule ici sa pensée dans deux notions bien connues de son lecteur païen. Dans ce cas encore, il

¹⁴⁵² Aug. *Ciu.* I, 8. *Nam si nunc omne peccatum manifesta plecteret poena, nihil ultimo iudicio seruari putaretur; rursus si nullum nunc peccatum puniret aperta diuinitas, nulla esse diuina prouidentia crederetur. Similiter in rebus secundis, si non eas Deus quibusdam petentibus euidentissima largitate concederet, non ad eum ista esse arbitraremur; itemque si omnibus eas petentibus daret, non nisi propter talia praemia seruendum illi esse faceret talis seruitus, sed potius cupidos et auaros.*

¹⁴⁵³ Aug. *Ciu.* I, 10 : *Perspectis adtende utrum aliquid mali acciderit fidelibus et piis, quod eis non in bonum*

¹⁴⁵⁴ Aug. *Epist.* CXXXVIII, 10. *Quid enim res publica nisi res populi ? Res ergo communis, res utique civitatis. Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quodam vinculum redacta concordiae ? Apud eos enim legitur, « Brevi multitudo dispersa atque vaga, concordia civitas facta est ».*

entend démontrer que le christianisme est le mieux à même de remplir les conditions que les Anciens eux-mêmes avaient établies : la nouvelle religion ne contredit pas, elle ne révolutionne rien, elle accomplit :

« Quel est l'homme, quelque étranger qu'il soit à notre religion, qui ignore combien, dans les églises du Christ, on lit de ces préceptes de concorde tirés, non de vaines discussions humaines, mais dictés par l'autorité divine ? »¹⁴⁵⁵

Une religion centrée sur l'amour du prochain ne peut que favoriser, plus que toute autre, la concorde entre les citoyens, donc le bon fonctionnement des institutions. Un lecteur au fait de la conception classique du *bellum iustum*, pourra compléter de lui-même, dans ce contexte d'insécurité de l'Empire : la concorde chrétienne est, mieux encore que celle des païens, de nature à soutenir le succès des armes romaines et de leur (re)donner la victoire.

VI. 7. 2. Dieu donne la victoire à son candidat...

Le *bellum iustum* était, traditionnellement, toujours victorieux, parce que les dieux donnaient la victoire. Ils la donnaient à celui qui avait le mieux rempli les conditions pour obtenir leur faveur. Ils procédaient en octroyant à celui-ci une force particulière, l'*augus**, racine indo-européenne dont est issu le mot *auctoritas*. Ils le lui annonçaient au préalable, par divers signes. Augustin n'a pas abandonné le vieux schéma, que l'on retrouve ici.

¹⁴⁵⁵ Aug. *Epist.* CXXXVIII, 11. *Quanta vero praecepta concordiae non humanis disputationibus exquisita, sed divina auctoritate conscripta in Christi ecclesiis lectitentur, quis vel ab illa religione alienus, ita surdus est ut ignoret ?*

VI. 7. 2. 1. La récupération du schéma ancien

Auctoritas et victoria

La conception traditionnelle du *bellum iustum* faisait intervenir au service du peuple « juste » une force surnaturelle, d'origine divine, l'*augus**. C'est elle qui remplissait le légionnaire romain de *furor* et inspirait au soldat ennemi le *pauor*. Elle émanait essentiellement de Jupiter, mais nous avons constaté que les dieux d'En-Bas – telle Fortuna - apportaient aussi leur concours à la victoire. La vision augustinienne se situe dans la continuation d'une telle conception, comme en atteste son association de la victoire et de l'intervention divine, celle du « seul Dieu véritable ». Les victoires, l'Empire sont Son œuvre, non celle des « idoles » et des « démons »¹⁴⁵⁶.

Augustin ne remet donc pas en cause l'idée d'une telle intervention, mais seulement le fait qu'elle puisse relever de dieux païens. Sa formulation pourrait même, à la limite, ne pas remettre en cause l'hypothèse d'une action de ces derniers, dès lors qu'ils ne seraient que les instruments du Dieu « véritable », soumis à sa puissance. Ces victoires d'origine divine sont en outre, comme dans le schéma classique, annoncées à l'avance.

L'annonce de la victoire

¹⁴⁵⁶ Aug. *Contra Faustum*, XXII, 76. *Ut prius appareret etiam ipsa bona terrena, in quibus et humana regna et ex hostibus victoriae deputantur, propter quae maxime civitas impiorum diffusa per mundum supplicare idolis et daemonibus solet, non nisi ad unius Dei veri potestatem atque arbitrium pertinere.*

Les victoires des « bons » souverains chrétiens sont en effet précédées de « prophéties » émanant de saints hommes de Dieu, dans lesquelles l'auteur semble vouloir faire un parallèle avec les prises d'auspices, ou encore les oracles, par lesquels les dieux païens communiquaient aux anciens Romains leur assentiment. Théodose, avant son combat contre l'usurpateur Maximin, « ne se laisse pas entraîner, dans ses plus vives perplexités, à des curiosités sacrilèges et illicites, mais il envoie vers Jean, solitaire d'Égypte en qui la renommée lui annonçait un grand serviteur de Dieu doué de l'esprit de prophétie, et il reçoit de lui l'assurance formelle de la victoire ». ¹⁴⁵⁷

Et bien sûr il vainc. Le même empereur étant, nous l'avons souligné, vainqueur de l'usurpateur Eugenius « suivant sa foi **et sa prédiction** », cela le conduit à « renverse(r) certaines statues de Jupiter élevées dans les Alpes et consacrées par je ne sais quelles imprécations contre sa vie » ¹⁴⁵⁸.

Un miracle

Dans le schéma ancien également, la victoire finale apparaissait souvent comme un miracle brutal. Augustin ne déroge pas, non plus, à cette tradition lorsqu'il invoque « ce miracle récent de la puissance et de la miséricorde divine » ¹⁴⁵⁹, la débâcle devant Rome, en 406, de l'énorme armée du roi païen des Ostrogoths, Radagaise, face aux troupes romaines commandées par Stilicon.

¹⁴⁵⁷ Aug. Ciu. V, 26 : *Hic in angustiis curarum suarum non est lapsus ad curiositates sacrilegas atque illicitas, sed ad Iohannem in Aegypti heremo constitutum, quem Dei seruum prophetandi spiritu praeditum fama crebrescente didicerat, misit atque ab eo nuntium uictoriae certissimum accepit.*

¹⁴⁵⁸ *Ibid.* : *Milites nobis qui aderant rettulerunt extorta sibi esse de manibus quaecumque iaculabantur, cum a Theodosii partibus in aduersarios uehemens uentus iret et non solum quaecumque in eos iaciebantur concitatissime raperet, uerum etiam ipsorum tela in eorum corpora retorqueret. Vnde et poeta Claudianus, quamuis a Christi nomine alienus, in eius tamen laudibus dixit: "O nimium dilecte Deo, cui militat aether, Et coniurati ueniunt ad classica uenti!" Victor autem, sicut crediderat et praedixerat, Iouis simulacra, quae aduersus eum fuerant nescio quibus ritibus uelut, consecrata et in Alpibus constituta, deposuit.*

¹⁴⁵⁹ Aug. Ciu. V, 23 : *Quod tamen nostra memoria recentissimo tempore Deus mirabiliter et misericorditer fecit.*

Le scénario se renouvelle peu après contre Eugenius, dont Théodose détruit la « formidable armée » (*robustissimum exercitum*), « vainqueur plutôt encore par ses prières que par son épée »¹⁴⁶⁰. Or un véritable miracle s'est, selon les témoins, produit ce jour-là sur le champ de bataille :

« Des soldats qui avaient combattu dans cette journée nous ont dit qu'il s'était levé du côté de Théodose un vent si violent que les traits leur échappaient des mains pour fondre sur l'ennemi et que les traits de l'ennemi revenaient contre lui-même. Aussi le poète Claudien, quoique adversaire du nom de Jésus-Christ, s'écrie à la louange de l'empereur : "O prince trop aimé de Dieu, pour toi, du fond de ses antres, Eole déchaîne des ouragans armés ; pour toi le ciel combat, pour toi les autans conspirent et volent à l'appel de tes clairons !" »¹⁴⁶¹

Le récit de cette bataille de la Rivière Froide, en 394, est rapporté par d'autres auteurs chrétiens (Théodose lui-même, Ambroise, Rufin...), et s'insère dans le discours de la « théologie de la victoire » qui n'apparaît, en somme, que comme une christianisation du schéma ancien.

VI. 7. 2. 2. La christianisation du schéma ancien

Si Augustin feint de conserver le schéma classique, c'est en fait pour mieux le transformer de fond en comble, afin de parvenir à une conception à la fois plus conforme au christianisme et aux temps qu'il traverse.

¹⁴⁶⁰ *Ibid.* : *Magis orando quam feriendo pugnauit.*

¹⁴⁶¹ *Ibid.* : *Milites nobis qui aderant rettulerunt extorta sibi esse de manibus quaecumque iaculabantur, cum a Theodosii partibus in aduersarios uehemens uentus iret et non solum quaecumque in eos iaciebantur concitatissime raperet, uerum etiam ipsorum tela in eorum corpora retorqueret. Vnde et poeta Claudianus, quamuis a Christi nomine alienus, in eius tamen laudibus dixit: "O nimium dilecte Deo, cui militat aether, Et coniurati ueniunt ad classica uenti!" Victor autem, sicut crediderat et praedixerat, Iouis simulacra, quae aduersus eum fuerant nescio quibus ritibus uelut, consecrata et in Alpibus constituta, deposuit.*

L'Ancien Testament au secours de la guerre juste

Aux manichéens, qui opposaient le pacifisme radical du Nouveau testament au « bellicisme » de l'Ancien (ou du moins de certains de ses passages), Augustin répond que Dieu ne nous signifie pas la même chose à travers les deux parties de la Bible, qui ont chacune leur rôle. A l'Ancien Testament revient la mission de faire connaître aux Hommes que tous les biens terrestres dépendent de Dieu, au nombre desquels il faut compter *l'auctoritas* et la victoire. Il renvoie ainsi, nous l'avons montré, à l'antique schéma qui est seulement christianisé. Le Dieu de la Bible intervient bel et bien, comme les dieux païens, dans le cours de la guerre : « D'un côté donc, les Patriarches et les Prophètes ont régné pour qu'il fût démontré que c'est Dieu qui donne et ôte les empires [...]. Ceux-là, étant rois, ont fait des guerres, pour qu'il fût prouvé que c'est Dieu qui donne même de telles victoires »¹⁴⁶². Dieu donne la victoire, les guerres qu'on gagne grâce à lui sont donc toujours justes.

Un Dieu plus fort que les dieux païens

Si l'Ancien Testament peut affirmer que c'est Dieu qui donne la victoire, c'est parce que le Dieu de la Bible est plus fort que les dieux païens, « idoles et démons », et c'est pourquoi les souverains chrétiens doivent mécaniquement l'emporter sur leurs

¹⁴⁶² Aug. *Contra Faustum*, XXII, 76. *Regnarunt hic ergo Patriarchae et Prophetae ut et ista regna Deum dare et auferre ostenderetur [...]. Illi reges bella regerunt, ut tales quoque uictorias appareret Dei uoluntate praestari.*

homologues païens¹⁴⁶³. Il fait notamment ici allusion aux nombreuses victoires, au cours du IV^e siècle, de prétendants chrétiens à l'Empire face à des concurrents païens (Pont Milvius, Andrinople, Rivière Froide...).

Cela signifie, si l'on conserve l'idée que la victoire est un critère *a posteriori* du *bellum iustum*, que la guerre d'un chrétien contre un païen est toujours juste.

Ce texte est complété et corroboré par la Lettre à Marcellin, où l'on retrouve le concept central d'*auctoritas*, que l'évêque d'Hippone tient à invoquer à la fin de son épître :

« Rendons grâces au Seigneur notre Dieu qui nous a envoyé un puissant secours contre ces maux. Où ne nous entraînerait, dans quel abîme ne nous précipiterait pas, ce fleuve d'iniquité où se plonge le genre humain ? Qui de nous serait épargné, en quel abîme ne roulerions-nous pas, si la croix du Christ ne s'élevait fixée solidement, comme sur un môle d'inébranlable autorité ». ¹⁴⁶⁴

Il en donne la plus exacte définition, que nous avons mise en évidence dans la première partie de ce travail : une force d'origine divine qui permet d'être efficace, et notamment de remporter la victoire au cours des batailles. Mais la seule source de l'autorité est désormais le Christ, force descendue du Ciel pour « persuader » : Jésus est le véritable *signum*. L'allusion au Ciel d'où il est descendu en fait le seul « Dieu d'En-Haut », juge des ordalies, en lieu et place de Jupiter. Augustin cite au passage ce

¹⁴⁶³ *Ibid.* *Christiani quoque imperatores plenam gerentes fiduciam pietatis in Christo, de inimicis sacrilegis, qui spem suam in sacramentis idolorum daemonumque posuerant, gloriosissimam victoriam perceperunt : cum apertissimis notissimisque documentis, de quibus nonnulli iam scriptum memoriae commendarunt.* Trad. Péronne, Ecalle, Vincent, Charpentier, Barreau, Librairie Louis Vivès, 1870.

¹⁴⁶⁴ *Aug. Epist. CXXXVIII, 17. Gratias Domino Deo nostro, qui contra ista mala misit nobis adiutorium singulare. Quo enim non tolleret, quem non involveret, in quod profundum non demergeret fluvius iste horrendae nequitiae generis humani, nisi crux Christi in tanta velut mole auctoritatis eminentius firmissime figeretur.*

que sont, à ses yeux, les nouvelles vertus chrétiennes, dont la pratique est la condition d'une pleine mobilisation de la force divine.

Si l'on s'en tient simplement à l'idée de guerre juste, ce paragraphe complète les précédents par l'idée que le Dieu des chrétiens est partie prenante dans les guerres qu'il demande, et apporte la victoire comme les anciens dieux païens dans le dispositif « classique ». Avec cette différence que, confronté aux dieux invoqués par les souverains païens, il est en principe certain de les écraser.

VI. 7. 3. ... mais désormais plus rien n'est assuré

Lorsqu'il entreprend de justifier la guerre à partir de la Bible, Augustin ne se contente cependant pas de le faire à partir de l'Ancien Testament, qui offrait une conception relativement simple, où Dieu apporte toujours la victoire aux « justes ». Il veut aussi pouvoir le faire à partir du Nouveau. Ce dernier vient pour sa part délivrer un autre message, encore dissimulé par l'Ancien :

« Aussi l'Ancien Testament a-t-il caché sous le voile des promesses temporelles, le mystère du royaume des cieux qui doit se découvrir en temps opportun, et l'a en quelque sorte caché sous une ombre épaisse. »¹⁴⁶⁵

Il remet de fait considérablement en question la relation classique entre *bellum iustum* et succès. S'il est désormais certain que le *bellum* de celui qui combat pour le christianisme est *iustum*, il n'est désormais plus certain de l'emporter *in fine*.

VI. 7. 3. I. Le Christ a une pédagogie progressive

¹⁴⁶⁵ Aug. *Contra Faustum*, XXII, 76. *Unde et vetus Testamentum secretum regni coelorum tempore opportuno aperiendum promissionibus terrenis operuit.*

Le Nouveau Testament peut certes, en premier lieu, venir justifier la guerre, alors même que son message central est pacifique : en effet, le Christ lui-même a pu, par moments émettre par souci « pédagogique » des demandes apparemment contradictoires – car c’est une différence essentielle de la théologie chrétienne par rapport à la théologie païenne qu’elle se fonde sur l’observation de la vie d’un homme qui a bel et bien existé *in illo tempore* :

« Le Seigneur Jésus, lui-même, a changé ce qu’il avait dit, pour dire toute autre chose, lorsqu’il s’exprimait en ces termes : "Lorsque je vous ai envoyés tous sans bourse, sans sac et sans souliers, est-ce que vous avez manqué de rien ?" "Rien ne nous a manqué" répondirent-ils. Jésus reprit : Eh bien, maintenant que celui qui a un sac ou une bourse, les prenne, et que celui qui n'en a point vende sa tunique pour acheter une épée (*Luc XXII, 35 et 36*)".¹⁴⁶⁶

Cette demande de Jésus est surprenante, sa raison est mystérieuse. Cela prouve que Dieu a ses raisons, que la raison ne connaît pas¹⁴⁶⁷. Il a ses raisons de demander aux Hommes de s’armer, il en a aussi de leur demander – ou non – de s’en servir. On ignore pourquoi Pierre était armé au Mont des Oliviers, Jésus ne pouvait l’ignorer, il ne l’avait pas interdit, peut-être l’avait-il commandé. Mais il n’avait pas demandé à Pierre de se servir de son arme. Cela est un mystère, mais « quoiqu’il en soit, c’était à lui de donner cet ordre avec raison, et à eux de l’accomplir. »¹⁴⁶⁸

¹⁴⁶⁶ Aug. *Contra Faustum*, XXII, 77. *Adtendant ipsum Dominum Christum mutantem quae dixerat, et aliud dicantem : « Quando misi vos, inquit, sine sacco et pera et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis ? At illi dixerunt, nihil. Dicit ergo eis, Sed nunc qui habet sacculum, tollat, similiter et peram ; et qui non habet, vendat tunicam suam, et emat gladium.*

¹⁴⁶⁷ *Ibid.* *Nam si dicunt certi mysterii gratia hoc de tollendo sacco et pera et emendo gladio locutum fuisse, cur non admittunt certi mysterii gratia eundem unum Deum tum prophetas gerere bella jussisse, nunc Apostolos prohibisse ?*

¹⁴⁶⁸ *Ibid.* *Hinc et Petrus armatus inventus est, cum aurem perfecutoris abscidit : ubi spontanea ejus coeretur audacia ; quia non ut jussus fuerat ferrum tollere, ita jussus fuerat et ferire. Latebat certe Domini voluntas, cur arma portari praecepisset, quibus eos uti noluisset. Verumtamen ad illum cum ratione praecepisse, ad istos autem sine retractatione praecepta facere pertinabat.*

De même si les desseins divins sont incertains quant à la licéité de la guerre, ils le deviennent aussi quant à son succès, qui n'a désormais plus rien d'assuré, la guerre fût-elle juste.

VI. 7. 3. 2. La défaite peut être dans le plan de Dieu

Augustin note dès le Livre I de la *Cité de Dieu*, introductif, qu'il ne « peut arriver aux hommes de foi et de piété quelque mal qui ne puisse devenir un bien »¹⁴⁶⁹, citant Paul pour qui « nous savons que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu »¹⁴⁷⁰. Les biens que l'on perd dans la défaite ne sont rien, et ne font que renvoyer au sort du malheureux Job :

« Mais ils ont perdu tout ce qu'ils possédaient. Quoi donc ! la foi ? Quoi ! la piété ? Quoi ! ces biens de l'homme intérieur, riche devant Dieu ? Voilà l'opulence du chrétien ! [...] "La cupidité est la racine de tous les maux. Esclaves de cette passion, plusieurs se sont détournés de la foi pour s'engager en des voies douloureuses."¹⁴⁷¹ Or ceux qui dans la ruine de Rome ont perdu les richesses de la terre, s'ils les possédaient suivant l'enseignement de ce pauvre, riche intérieur, c'est-à-dire usant du monde, comme n'en usant pas, ils ont pu s'écrier avec l'homme invincible aux plus rudes tentations : "Nu je suis sorti du sein de ma mère, et nu je retournerai en terre. Dieu m'a tout donné ; Dieu m'a tout ôté. Il m'est advenu selon le bon plaisir du Seigneur. Que son nom soit béni ! "¹⁴⁷²,¹⁴⁷³

¹⁴⁶⁹ Aug. *Ciu.* I, 10 : *ad tēde utrum aliquid mali acciderit fidelibus et piis, quod eis non in bonum uerteretur..*

¹⁴⁷⁰ Rm 8, 28.

¹⁴⁷¹ I Tm 6, 6-10.

¹⁴⁷² Jb 1, 21.

La victoire militaire de ceux qu'Il aime peut donc fort bien ne pas être dans les plans de Dieu, qui préférera leur apporter la défaite et la ruine pour éprouver et renforcer leur foi. La victoire ne sera donc plus la récompense automatique de la justice d'une guerre. Bien plus, l'épreuve envoyée par Dieu à celui qui, pourtant, mène une guerre juste, peut aller jusqu'au martyre.

VI. 7. 3. 3. Le martyre est la plus belle des victoires

Pour Augustin, le Royaume des Cieux est le seul qui vaille vraiment qu'on combatte pour lui. Or le meilleur moyen de le construire, et d'y accéder, est d'accepter l'épreuve du martyre. Il faut mépriser cette vie pour accéder à l'autre royaume, le seul qui compte, celui des Cieux. « Les Apôtres et les martyrs [...] se sont laissé tuer sans résistance, pour nous apprendre que la plus belle des victoires est de mourir pour la foi ».¹⁴⁷⁴

Tout en feignant, donc, de conserver le schéma « canonique » du *bellum iustum*, où la victoire constituait le sceau de la justice de la guerre, Augustin renverse totalement la perspective, en faisant de la défaite celui d'une victoire d'un ordre supérieur. Il procède de la même manière avec la notion, essentielle pour Cicéron, de « barbare », contre qui la guerre était, par principe, toujours juste.

VI. 8. LA SUBVERSION DES NOTIONS D'HUMANITE ET DE BARBARIE

¹⁴⁷³ Aug. Ciu. I, 10 : *Amiserunt omnia quae habebant. Numquid fidem ? numquid pietatem ? numquid interioris hominis bona, qui est ante Deum diues ? Hae sunt opes Christianorum, [...] Radix enim est omnium malorum auaritia, quam quidam adpetentes a fide pererrauerunt et inseruerunt se doloribus multis. Quibus ergo terrenae diuitiae in illa uastatione perierunt, si eas sic habebant, quem ad modum ab isto foris paupere, intus diuite audierant, id est, si mundo utebantur tamquam non utentes, potuerunt dicere, quod ille grauiter temptatus et minime superatus: Nudus exiui de utero matris meae, nudus reuertar in terram. Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum.*

¹⁴⁷⁴ Aug. *Contra Faustum*, XXII, 76. *Apostoli et martyres [...] non resistendo interfecti sunt, ut potioem esse docerent uictoriam pro fide ueritatis occidi. Quanquam et illic Prophetae nouerant mori pro ueritate.*

On se souvient en effet que Cicéron, alors même qu'il proposait l'idée d'*humanitas*, avait exclu de celle-ci toute une partie de l'humanité, que l'on peut englober sous le terme de « barbares ». Les raisons de cette exclusion, ou plutôt ses prétextes, sont nombreux : refus de rechercher la vérité, ou de pratiquer la *fides*, cruauté, moeurs trop étrangères à celles des gens « civilisés », ou encore simple éloignement. Il en découlait que ces « sous-hommes » ne devaient pas être traités comme des hommes, mais comme des bêtes, sans pitié, sans humanité. Contre eux, il n'était pas besoin de juste cause à la guerre, ni de procédure de déclaration de guerre, toute guerre était juste en soi, car il s'agissait pour Rome de sa survie même. Augustin, dans la *Cité de Dieu*, va encore totalement bouleverser cette distinction essentielle de la notion de *bellum iustum*.

VI. 8. 1. L'Empire permet d'unifier l'*humanitas* sous la direction de souverains chrétiens

En accordant l'Empire à l'imparfaite vertu des anciens Romains, et notamment de leurs chefs, Dieu avait sans doute, nous l'avons vu, un souci de les récompenser sur terre, faute de le pouvoir faire dans l'Au-Delà. Mais Augustin ne s'en arrête pas là : une fois l'Empire donné à Rome, l'arrivée à sa tête de souverains chrétiens a permis à Dieu de faire avancer son plan pour l'humanité :

« Et dans ces hommes qui n'appartiennent pas à cette cité éternelle que les Saintes Lettres appellent la Cité de Dieu, mieux vaut encore, pour la cité de la terre, erreur qu'absence de vertu. Quant à ceux dont la solide piété n'est pas étrangère à la science de gouverner les peuples, rien n'est plus heureux pour

l'humanité que la miséricorde de Dieu remette la puissance en leurs mains. »¹⁴⁷⁵

On retrouve ici cette notion d'*humanitas* définie pour la première fois par Cicéron. La création, l'expansion, le maintien de l'Empire, grâce à la pratique du *bellum iustum*, ont permis à tous les peuples auparavant « barbares » d'accéder désormais au droit de cité, qui est un bienfait auquel l'Humanité entière a droit, et qu'il faut attribuer par humanité (*humanissime*). Dans des lignes d'une curieuse actualité, Augustin célèbre le fait que l'Empire, encore païen, a su, au nom de la raison et de l'humanité, donner le droit de cité à tous les peuples (Edit de Caracalla, 212), les faire profiter de la même prospérité, les accueillir dans une véritable solidarité, les maintenir dans la paix¹⁴⁷⁶.

L'Empire, tel qu'il existe, efface la distinction « civilisé »/« barbare », unissant tous ses citoyens dans une « humanité » entendue dans les deux sens de « communauté d'êtres humains » et de « bienveillance du comportement ». Il supprime les « privilèges » (*quod erat ante paucorum*), il permet une redistribution des richesses à l'intérieur de ses frontières, il évite l'exploitation des vaincus par les vainqueurs. Il met en oeuvre quelques unes des prescriptions évangéliques : égalité de tous les hommes (« il n'y a plus ni Juif, ni Grec »), solidarité, paix (« bienheureux les artisans de paix »)...

Mais bien sûr l'Empire n'englobe pas encore l'Humanité toute entière. Il reste encore des barbares. Or ce qui intéresse surtout Augustin, c'est la possibilité d'une

¹⁴⁷⁵ Aug. Ciu. V, 19 : *Eos tamen, qui ciues non sint ciuitatis aeternae, quae in sacris litteris nostris dicitur ciuitas Dei, utiliores esse terrenae ciuitati, quando habent uirtutem uel ipsam, quam si nec ipsam. Illi autem, qui uera pietate praediti bene uiuunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem.*

¹⁴⁷⁶ Aug. Ciu. V, 17 : *Praesertim si mox fieret, quod postea gratissime atque humanissime factum est, ut omnes ad Romanum imperium pertinentes societatem acciperent ciuitatis et Romani ciues essent, ac sic esset omnium, quod erat ante paucorum; tantum quod plebs illa, quae suos agros non haberet, de publico uiueret; qui pastus eius per bonos administratores rei publicae gratius a concordibus praestaretur quam uictis extorqueretur.*

Humanité nouvelle, la Création de Dieu, que l'Empire peut permettre d'unifier sur terre comme elle le sera dans le Ciel. D'où la minimisation des inconvénients de la guerre par Augustin. Quelques milliers de morts ne sont rien par rapport au bénéfice de faire partie d'un Etat chrétien, dont le souverain, rempli de la vraie vertu, ne recherche pas la gloire pour lui-même : « Mais de tels hommes, si grandes que soient les qualités qu'ils développent en cette vie, loin de s'en glorifier, ne les attribuent qu'à la grâce de Dieu qui les a accordées à leurs saints désirs, à leur foi, à leurs prières ; et ils reconnaissent combien ils sont loin de la parfaite justice des anges, société sainte à laquelle ils aspirent ». ¹⁴⁷⁷

Ces souverains chrétiens, vertueux et soumis à Dieu, Celui-ci les comble de ses bienfaits, et notamment leur donne la victoire (en principe, mais nous avons vu que ce n'est plus systématique), récompense et signe en même temps de la guerre juste. Pour Augustin, le *bellum iustum* est désormais celui qui permet d'accroître ou de conserver l'Empire, Etat universel – ou au moins à vocation universelle – capable de rassembler l'*humanitas* sous le pouvoir et l'autorité de souverains chrétiens pratiquant la véritable *uirtus*, laquelle est désintéressée et soumise à Dieu. Ce dernier assure à la prière de ces empereurs la victoire, annoncée par des religieux – qui ne sont plus alors des augures ou des haruspices païens, mais des chrétiens – qui « prophétisent » au lieu de prendre les auspices ou d'émettre des oracles. Même si le contexte religieux a totalement changé, la structure logique reste la même. Jusqu'aux miracles dont Dieu fait bénéficier le camp qu'Il a choisi.

VI. 8. 2. Les « barbares » ne sont plus ceux qu'on croyait

¹⁴⁷⁷ *Ibid.* : *Tales autem homines uirtutes suas, quantascumque in hac uita possunt habere, non tribuunt nisi gratiae Dei, quod eas uolentibus credentibus petentibus dederit, simulque intellegunt, quantum sibi desit ad perfectionem iustitiae, qualis est in illorum sanctorum angelorum societate, cui se nituntur aptare.*

Donc beaucoup de « barbares » n'existent plus : ils sont devenus romains, ou en passe de le devenir. Mais il en reste quand même, et même il en faut : ces barbares, dont on se souvient que Cicéron les considérait, alors même qu'il élaborait la notion d'humanité, comme des « sous-hommes » envers qui tout était possible, sont désormais assimilés aux païens. Par un de ces retournements habiles auxquels il nous a habitués, Augustin va totalement transformer les conceptions romaines d'*humanitas* et de barbares. Dans la même phrase, il attribue à la miséricorde de Dieu la défaite de l'Ostrogoth Radagaise devant Rome et la prise de cette même ville, quatre ans plus tard, par les Wisigoths d'Alaric, ariens certes, mais chrétiens tout de même. Aux vainqueurs, il ne dénie pas la qualité de « barbares », guère différents, dans leur nature, des Ostrogoths (« d'autres barbares »), avec lesquels ils furent un temps alliés. Mais ces barbares-ci sont chrétiens, et se comportent en chrétiens. Ils respectent les églises, les considérant comme des lieux d'asile pour les populations vaincues, comme jamais les Romains païens ne l'ont fait des temples¹⁴⁷⁸, ils apparaissent désormais, à bien des égards, comme plus « humains » que les Romains eux-mêmes, alors même qu'ils restent, Augustin insiste lourdement là-dessus, des « barbares » et des « sauvages » : des barbares chrétiens n'ont-ils pas, contrairement aux Romains païens, respecté le droit d'asile des populations réfugiées dans les basiliques chrétiennes ?¹⁴⁷⁹

Le Dieu des chrétiens opère donc un renversement : ce sont désormais, grâce à Lui, les « barbares » christianisés qui se comportent de manière plus « civilisée » que les Romains païens ne l'ont jamais fait, malgré leurs prétentions. Bien plus, barbares chrétiens et Romains chrétiens constituent désormais une même famille, « la famille

¹⁴⁷⁸ Aug. Ciu. I, 6.

¹⁴⁷⁹ Aug. Ciu. I, 7 : *Quidquid ergo uastationis trucidationis depraedationis concremationis adflictionis in ista recentissima Romana clade commissum est, fecit hoc consuetudo bellorum ; quod autem nouo more factum est, quod inusitata rerum facie inmanitas barbara tam mitis apparuit, ut amplissimae basilicae implendae populo cui parceretur eligerentur et decernerentur, ubi nemo feriretur, unde nemo raperetur, quo liberandi multi a miserantibus hostibus ducerentur, unde captiuandi ulli nec a crudelibus hostibus abducerentur : hoc Christi nomini, hoc Christiano tempore tribuendum.*

rachetée du Christ Seigneur notre Roi » (*redempta familia domini [regis] Christi*)¹⁴⁸⁰, dont la cité est « étrangère ici-bas ». Et à ce dernier titre ils sont aussi « concitoyens », de la Cité Céleste certes, mais celle-ci, comme on va le voir, est préfigurée dès maintenant : « Qu'elle se souvienne toutefois (cette famille rachetée) que ses ennemis mêmes cachent dans leurs rangs plusieurs de ses futurs concitoyens, de peur qu'elle ne croie stérile à leur égard la patience qui les supporte comme ennemis, en attendant la joie de les recevoir comme confesseurs ! »¹⁴⁸¹

La perspective de la Cité de Dieu crée donc dès ce monde un lien plus fort entre Romains chrétiens et « barbares » chrétiens, de ce fait « frères » et « concitoyens » entre eux, bien plus qu'avec leurs homologues païens ou même chrétiens « formels », ces baptisés qui pactisent avec les païens et n'auront, pas plus qu'eux, part à la félicité éternelle :

« Qu'elle se souvienne aussi que, pendant son pèlerinage en ce monde, plusieurs lui sont unis par la communion des sacrements qui ne seront pas associés à sa gloire dans l'éternelle félicité des saints. Connus ou inconnus, ces hommes marqués du sceau divin ne craignent pas de se réunir aux ennemis de Dieu pour murmurer contre lui, et tantôt remplissent les théâtres avec eux, tantôt les églises avec nous. »¹⁴⁸²

Augustin renverse donc, en apparence, les lignes de front de la guerre « automatiquement » juste, en remplaçant la distinction « civilisé/barbare », « Romain/étranger », par une distinction « chrétien/païen et assimilé » ou « sauvé/damné ». La question que l'on peut se poser est alors celle du caractère

¹⁴⁸⁰ Aug. *Ciu.* I, 35.

¹⁴⁸¹ *Ibid.* : *Meminerit sane in ipsis inimicis latere ciues futuros, ne infructuosum uel apud ipsos putet, quod, donec perueniat ad confessos, portat infensos.*

¹⁴⁸² *Ibid.* : *Sicut ex illorum numero etiam Dei ciuitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communiione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui partim in occulto, partim in aperto sunt, qui etiam cum ipsis inimicis aduersus Deum, cuius sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo ecclesias nobiscum replentes.*

opérateur d'un tel renversement de perspective. Met-il pratiquement un terme, pour le croyant, au devoir d'obéissance à un empereur païen, ou « mauvais chrétien », allant le cas échéant jusqu'à permettre la trahison, la désertion en faveur d'un prince étranger qui serait, lui, un « bon chrétien » ? Remplace-t-il l'idée du *bellum iustum* d'un Etat contre un autre par celle d'une guerre juste qui ne serait plus que civile, opposant, au sein d'une même communauté, les authentiques croyants aux autres ? Nous ne le pensons pas, dès lors que l'évêque d'Hippone a clairement posé le principe du devoir d'obéissance du soldat chrétien à son souverain légitime, ce dernier fût-il un « blasphémateur ». La réponse reste toutefois subtile, car Augustin avait ajouté à ce principe une exception relevant d'une « objection de conscience » avant la lettre : le soldat doit obéir « quand il est certain que ce qui lui est commandé n'est point contre la loi de Dieu, ou du moins quand il n'est pas certain qu'il y soit contraire »¹⁴⁸³.

On notera également avec intérêt qu'Augustin se préoccupe de la manière dont, dans la guerre, sont traités les soldats vaincus : on ne pourra plus, même si l'on est un vainqueur cruel, les réduire en esclavage, et même on leur rendra la liberté si on est un vainqueur clément. On a sans doute là les premières prémices du *ius in bello* (notion qui n'apparaîtra qu'au XX^e siècle).

CONCLUSION SUR L'ACCOMPLISSEMENT CHRETIEN

La révolution chrétienne aurait été radicale si les auteurs chrétiens avaient conservé et imposé leur vision initialement radicalement pacifiste. La conversion de l'Empire a eu un résultat inverse en conduisant à la reprise de l'antique conception providentialiste (« Va, et annonce aux Romains que la volonté du ciel est de faire de

¹⁴⁸³ Aug. *Contra Faustum* XXII, 75. Trad. Péronne, Ecalle, Vincent, Charpentier, Barreau, Librairie Louis Vivès, 1870.

ma Rome la capitale du monde »¹⁴⁸⁴) au service de la vision chrétienne d'un Empire voulu par Dieu pour permettre l'expansion de la foi chrétienne. On en est ainsi arrivé à une « théologie de la victoire » transposant, en apparence, au contexte chrétien le schéma classique du *bellum* victorieux parce que *iustum*. Mais saint Augustin, écrivant à l'heure où l'Empire ployait définitivement sous les invasions barbares, a eu le génie de conserver le cadre idéologique ancien tout en le subvertissant totalement.

Avec lui, le *bellum iustum* reste une guerre décidée dans les formes, c'est-à-dire au moins par le dirigeant légitime, et ce quelle que soit la qualité morale propre de celui-ci. Il peut être impie, peu importe : seule compte sa légitimité. La *iusta causa* est encore essentielle, guerre défensive ou destinée à prévenir une agression, mais elle s'élargit à d'autres causes dès lors que la guerre peut devenir un moyen de correction fraternelle utilisé par le chrétien contre son frère qui transgresse la morale chrétienne, ou tombant dans le schisme ou l'hérésie. La vertu (entendue désormais comme vertu chrétienne, et non plus seulement simple *uirtus* païenne), la foi (elle aussi comprise comme la foi chrétienne, et non plus confiance aveugle dans l'efficacité du rite), restent indispensables.

Le *bellum iustum* augustinien conserve en outre son caractère fondamentalement religieux. La prière des prêtres, même si elle ne fait désormais plus partie du rite de déclaration de guerre, reste essentielle pour obtenir la victoire, et surtout celle-ci est toujours un cadeau de Dieu. Du Dieu des chrétiens, bien sûr, car si Augustin ne nie pas que les divinités païennes aient pu intervenir dans les guerres antiques, en faveur des armes romaines, il fait de celui-ci le seul véritable arbitre de la guerre. Le *bellum iustum*, c'est-à-dire celui décidé et conduit par un Prince chrétien, orthodoxe et vertueux, acculé à se défendre, ou à prévenir une agression, ou à corriger un peuple

¹⁴⁸⁴ T. L. I, 16, 7. Trad. Bayet (Jean) et Baillet (Gaston), CUF, 1967 : *Abi, nuntia Romanis caelestes ita uelle ut mea Roma caput orbis terrarum sit.*

déviant, soutenu par la prière des prêtres, serait donc en dernière analyse toujours victorieux, grâce à Dieu ? La victoire serait toujours, comme autrefois, le critère de la justice – et non plus seulement justesse - de la guerre conçue comme une ordalie ?

Voire. Saint Augustin a dû tenter d'expliquer à ses contemporains, et à la postérité, pourquoi l'Empire chrétien voulu par Dieu, cet Empire dont les visées se confondaient avec celles de l'Eglise, essayait défaite sur défaite face à des barbares au mieux hérétiques, au pire païens. La vertu punitive de la défaite est certes à envisager, mais l'évêque d'Hippone va plus loin en envisageant la possibilité que Dieu ait mystérieusement à cœur d'éprouver la foi de ses fidèles, comme il le fit pour Job : « Nu je suis sorti du sein de ma mère, et nu je retournerai en terre. Dieu m'a tout donné ; Dieu m'a tout ôté. Il m'est advenu selon le bon plaisir du Seigneur. Que son nom soit béni ! ». Trancher le lien entre *bellum iustum* et victoire, tel nous paraît être l'essentiel de la révolution chrétienne, ou plutôt augustinienne. On pourra, désormais, mener une guerre juste et la perdre, si Dieu le veut ainsi.

Mais la conception « canonique », « livienne » du *bellum iustum* n'est pas seule à avoir fait l'objet d'une récupération révolutionnaire par Augustin. L'évêque d'Hippone reprend en effet à son compte la distinction « philosophique » et « cicéronienne » entre ceux qui sont nés pour commander et les « barbares » voués à la soumission. Mais il fait traverser cette distinction fondamentale entre ces deux espèces d'humanité (les « hommes » et les « sous-hommes ») par une autre : les bons chrétiens d'une part, les païens et les mauvais chrétiens d'autre part. Cette deuxième frontière, désormais seule importante, traverse les catégories précédentes. Il s'ensuit une nouvelle hiérarchie humaine où un barbare chrétien, même hérétique, vaut désormais mieux qu'un romain païen. Or, on s'en souvient, face aux barbares le *bellum* est toujours *iustum*. Contre le païen, ou le mauvais chrétien aussi, donc.

On notera pour terminer la puissance libératrice de la conception augustinienne de la guerre juste. Elle libère tout d'abord les Romains de la fatalité de la conquête, et même de la conservation de leur Empire. Elle les libère ensuite de l'enchaînement au formalisme : la justice prend dès lors une importance essentielle – à la place de la « justesse » - et désormais gratuite, puisqu'elle ne sera plus forcément récompensée en ce monde. Elle libère enfin Dieu - s'il est possible ! – de l'obligation de secourir le juste.

Cette libération chrétienne « substitue au polythéisme romain – lui-même de plus en plus diffus et dénué de valeur sociale – une universalité nouvelle, dotée d'une valeur normative et civilisatrice beaucoup plus grande. L'unité et l'universalité y sont conjuguées. Elles s'additionnent. Elles sont toutes deux, à partir du IV^e siècle, sans commune mesure avec celle de la Rome traditionnelle. [...]. Ce sont elles qui donnent au monde romain, malgré les obstacles, une énergie nouvelle qui lui assurera sa survie pendant des siècles – dans la Rome orientale byzantine, jusqu'au milieu du XV^e siècle – et dans le monde occidental jusqu'à nos jours ».¹⁴⁸⁵

¹⁴⁸⁵ Guyon, *Chrétienté...*, *Op. Cit.*, p. 52.

BIBLIOGRAPHIE

Achard (Guy). *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours « optimates » de Cicéron*, Leiden, E. J. Brill, 1981, 549 pages.

Adam (Richard). *Commentaire du Livre 38 de Tite-Live*, Paris, CUF, 1982, 104 pages.

Albanese (Bernardo). *Res repetere et bellum indicere nel rito feziale (T. L. 1, 32, 5-14). Annali del Seminario Giuridico dell'Univ. di Palermo XLVI*, 2000, p. 7-47.

Alföldy (Géza). *Histoire sociale de Rome*, Paris, Picard, 1991, 219 pages.

Allison (J. E.) et Cloud (J. D.). *The lex Iulia maiestatis*, *Latomus*, 21, 1962, p. 711-731.

Aloja (Chiara d'). *Sensi e attribuzioni del concetto di maiestas*, Lecce, Edizioni Grifo, 2011, 331.

Arnaud-Lindet (Marie-Pierre). *Histoire et politique à Rome*. Paris, Bréal, 2001, 383 pages.

Auliard (Claudine). *Les Fétiaux, un collège religieux au service du droit sacré international ou de la politique extérieure romaine ? Mélanges Pierre Lévêque*, 1992, p. 1-16.

Badian (Ernst). *Foreign clientelae (264-70 BC)*. Oxford, Clarendon Press, 1958, 342 pages.

Badian (Ernst). *Roman imperialism in the late Republic*, New York, Basil Blackwell, 1976, 117 pages

Bayet (Jean). *Les origines de l'Hercule romain*, Paris, De Boccard, 1926, 502 pages.

Bayet (Jean). Le rite du fécial et le cornouiller magique. *MEFRA*, 1935, p. 9- 43.

Bayet (Jean). *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Paris, Payot, 1999, 341 pages.

Benvéniste (Emile). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 1. Economie, parenté, société*. Paris, Editions de minuit, 1969, 378 pages.

Benvéniste (Emile). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris, Editions de minuit, 1969, 340 pages.

Besnier (Bernard). Préface de *La République de Cicéron*, Paris, TEL-Gallimard, 1994.

Bierzanek (Bronislaw). Sur les origines du droit de la guerre et de la paix, *RHDFE* 1960, p. 83-123.

Blaive (Frédéric). *Indictio belli*. Recherches sur l'origine du droit fécial romain. *RIDA* 40, 1993, p. 185-207.

Blaive (Frédéric). De la *designatio* à l'*inauguratio*. Observations sur le processus de choix du *rex Romanorum*. *RIDA*, 1998, p. 63-87.

Blaive (Frédéric). *Justum bellum. Mythologie indo-européenne et Droit public romain*. Arras, KOM, 1998, 167 pages.

Blaive (Frédéric). *Le mythe indo-européen du guerrier impie.* Paris, L'Harmattan, 2014, p. 106-112.

Bloch (Raymond). *Commentaire du Livre VII de Tite-Live.* Paris, CUF, 1968, 120 pages.

Bloch (Raymond) et Guittard (Ch.). *Commentaire du Livre VIII de Tite-Live.* Paris, CUF, 1987, 130 pages.

Bonnefond-Coudry (Marianne). *Le Sénat de la République romaine de la Guerre d'Hannibal à Auguste,* Ecole française de Rome, 1989, 837 pages.

Bourgeois (Frank). La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ? *Etudes théologiques & religieuses*, 81, 2006.

Boyancé (Pierre). Le culte de Cérès à Rome. *REA*, 1959, p. 111-120 et *Etudes sur la religion romaine*, Rome, EFR, 1972, p. 53-63.

Boyancé (Pierre). *Fides romana et la vie internationale*, Institut de France. Séance publique des cinq Académies, Paris, 1962, 16 pages, et *Etudes sur la religion romaine*, Rome, EFR, 1972, p. 105-120.

Boyancé (Pierre). « *Fides* » et le serment, *Hommages à Albert Grenier*, Bruxelles, 1962, I, p. 329-341 et *Etudes sur la religion romaine*, Rome, EFR, 1972, p. 91-103.

Boyancé (Pierre). *Les Romains, peuple de la Fides*, *Bulletin de l'Association Guillaume-Budé (Suppl. Lettres d'Humanité)*, XXIII, 4^e série, 1964, p. 419-435 et *Etudes sur la religion romaine*, Rome, EFR, 1972, p. 135-152.

Brague (Rémi). *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1992, 255 pages.

Briquel (Dominique) et Brizzi (Giovanni). Pyrrhus. La rencontre de Rome et de l'hellénisme, in Hinard (François) dir., *Histoire romaine. Tome I, des origines à Auguste*, Paris, Fayard, 2000, p. 293-336.

Brisson, (Jean-Paul). Les mutations de la seconde guerre punique, in Brisson (Jean-Paul) dir., *Problèmes de la guerre à Rome*, Paris, Mouton, 1969 p. 56.

Brizzi (Giovanni). Il culto di *Mens* e la seconda guerra punica. In l'Afrique, la Gaule et la Religion à l'époque romaine. *Latomus. REL.* 1994. p. 512-522.

Brizzi (Giovanni). La deuxième guerre punique, in Hinard (François) dir., *Histoire romaine. Tome I, des origines à Auguste*, Paris, Fayard, 2000, p. 401-441.

Brunstetter (Daniel R.) et Holeindre (Jean-Vincent). La guerre juste au prisme de la théorie politique, *Raisons politiques*, 2012/1 (n°45), p. 5-18.

Casamiento (Alfredo). Guerra giusta e guerra ingiusta nella Pharsalia di Lucano, *Hormos*, 2008-2008, n. s. 1, p. 179-188.

Catalano (Pierangelo). *Linee del sistema sovranazionale romano*. Turin, Univ. di Torino, Mem. dell'Ist. Giuridico, 1965, 308 pages.

Champeaux (Jacqueline). *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. T. 1.* Rome, Ecole française de Rome, 1982, 526 pages.

Chassignet (Martine). Caton et l'impérialisme romain, *REL* 1987, p. 285-300.

Cimma (Maria-Rosa). I feziali e il diritto internazionale antico, *Ius antiquum*, 2000, p. 24 sq.

Coltelloni-Trannoy (Michèle). L'entrée en guerre à Rome, *Travaux et recherches de l'UMLV*, n° 1, mars 2000, p. 9-18.

Davy (Georges). *La foi jurée. Etude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel.* Paris, Alcan, 1922, 379 pages.

Delpiroux (Guillaume). *Ius fetiale.* Essai d'un état de la question. *Revue Juridique d'Auvergne*, 99/3, 1999, p. 117-157.

Deremetz (Alain). La prière en représentation à Rome. *RHR*, 1994, p. 141-165.

De Visscher (Fernand). *Le régime romain de la noxalité. De la vengeance collective à la responsabilité individuelle.* Ed. A. De Visscher, Bruxelles, 1947, 617 pages.

Di Martino (Sara). Il *bellum civile* come *nefas*, *Mythos*, 1991, p. 49-60.

Drexler (H). *Maiestas*, *Aevum* 30, 1956, p. 195-212.

Ducos (Michèle). *Les Romains et la loi.* Paris, Les Belles Lettres, 1984, 520 pages.

Dumézil (Georges). *Idées romaines*, Paris, NRF Gallimard, 1969, 306 pages.

Dumézil (Georges). *La religion romaine archaïque.* Paris, Payot, 1974, 700 pages.

Dumézil (Georges). *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, NRF-Gallimard, 268 pages.

Dumézil (Georges). *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1985, 236 pages.

Durin (Guillaume). *L'énonciation du discours intellectuel de guerre juste aux États-Unis de 1971 à 2005*, thèse de doctorat en science politique, Université Lyon-III, 2011.

Eliade (Mircea). *Le mythe de l'Éternel Retour*, Paris, Folio Essais, 1969, 182 pages.

Eliade (Mircea). *Le Sacré et le Profane*, Paris, Folio Essais, 1957, 185 pages.

Ellul (Jacques). *Histoire des institutions, Tome 1 : l'Antiquité*. Paris, Quadriges-PUF, 1999, 629 pages.

Engel (Jean-Marie). *Commentaire du Livre 37 de Tite-Live*, CUF, 1983, 132 pages.

Ernout (A.) et Meillet (A.). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^e éd. Paris, Klincksieck, 1979, 427 pages.

Fascione (Lorenzo). *Bellum indicere e tribu (509-367 a. C.), in Lege e societa nella reppublica romana*, A cura di Feliciano Serrao, Naples, Jovene, I, 1981, p. 225-254.

Ferrary (Jean-Louis). Recherches sur la législation de Saturninus et Glaucia. *MEFRA* 89, 1977, pp. 619-660 et 91, 1979, pp. 85-134.

Ferrary (Jean-Louis). Le Idee politiche nell'epoca repubblicana. In Luigi Firpo (dir.) : *Storia delle idee politiche, economiche e sociali, T. I : L'antichità classica*, Turin, 1982, p. 780.

Ferrary (Jean-Louis). Les origines de la loi de majesté à Rome, *CRAI* 1983, p. 556-572.

Ferrary (Jean-Louis). *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique* Rome, EFR, 1992, 690 pages.

Ferrary (Jean-Louis). *Ius fetiale et diplomatie, Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1993*, p. 411-432.

Flobert (Pierre). La relation de *sacrificare* et de *sacerdos*. In *Hommages à Henri Le Bonniec*. Bruxelles, Latomus, 1988, p. 171-176.

François (P.). *Commentaire du Livre XXIX de Tite-Live*. Paris, CUF, 1994.

Freyburger (Gérard). *Fides, étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, 361 pages.

Fux (Pierre-Yves). *Paix et guerre selon saint Augustin*, Paris, Migne, 2010, 212 pages.

Gagé (Jean). Coup de dé du roi de Véies ou tessères des *legati* romains ? *REL*, 35, 1957, p. 224-242.

Gagé (Jean). *Vivicomburium*. Ordalies ou supplices par le feu dans la Rome primitive, *RHDFE*, 1964, p. 541-573.

Gagé (Jean). La *plebs* et le *populus* et leurs encadrements respectifs dans la Rome de la première moitié du Ve siècle av. J.-C., *Revue Historique*, 1970, p. 5-30.

Gardeil (Henri-Dominique). *Commentaire de la Somme Théologique*, éditions du Cerf.

Garlan (Yvon). *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, Nathan Université, 1999, 231 pages.

Gaudemet (Jean). *Maiestas populi Romani*, Synteleia Arangio-Ruiz, Napoli, 1964, p. 699-709.

Gaudemet (Jean). Droit séculier et droit de l'Eglise chez Ambroise, in *Ambrosius episcopus*, *Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, T. I, Milano, 1976, Vita e pensiero, 539 pages.

Gaudemet (Jean). *Les gouvernants à Rome. Essais de droit public romain*. Naples, Editions E. Jovene, 1985, p. 147-192.

Gaurier (Dominique). *Histoire du droit international. Auteurs, doctrines et développement de l'Antiquité à l'aube de la période contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, 525 pages.

Gignoux (Philippe). Une ordalie par les lances en Iran, *RHR*, 1983. p. 155-161.

Gilberti (Elena). *Aspetti giuridici della guerra nel De Bello Gallico*, *Apollinaris*, 76, 2003, p. 503-514.

Girard (Paul-Frédéric). *Manuel élémentaire de droit romain*, Dalloz, 1929 rééd. 2003, 1108 pages.

Grandazzi (Alexandre). *La Fondation de Rome. Réflexions sur l'Histoire*. Paris, 1991, Hachette Pluriel, 430 pages.

Grandazzi (Alexandre). *La Roma quadrata, mythe ou réalité ?* *MEFRA*, 1993, p. 493-545.

Grangé (Ninon). Cicéron contre Antoine : la désignation de l'ennemi dans la guerre civile, *Mots. Les langages du politique* (en ligne), 73, 2003.

Grimal (Pierre). *Le dieu Janus et les Origines de Rome.* Paris, Berg International, 1944 rééd. 1999, 109 pages.

Grimal (Pierre). *Le siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques.* Paris, Aubier, 1975, 414 pages.

Grotius (Hugo). *Le droit de la guerre et de la paix,* Paris, 1625, rééd. Paris, PUF, 1999, 868 pages.

Guillaume-Coirier (Germaine). Arbres et Herbes. Croyances et usages rattachés aux origines de Rome. *MEFRA*, 1992, p. 340-371.

Guittard (Christian). Naissance et développement d'une légende : les « Decii », in *Hommages à Henri le Bonniec.* REL 1988, p. 256-266.

Guyon (Gérard). *Le choix du Royaume,* Genève, Ad Solem, 2008, 441 pages.

Haggenmacher (Peter). *Grotius et la doctrine de la guerre juste.* Paris, PUF, 1983, 684 pages, rééd. Open Edition Books, 2014.

Harnack (Adolf von). *Militia Christi, the Christian religion and the military in the first three centuries,* Fortress 1981, 112 pages.

Harris (William). *War and Imperialism in Republican Rome, 327 70 B.C.,* Oxford, Clarendon Press), 1979 rééd. 2006, 293 pages.

Heim (François). *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose.* Paris, Beauchesne, 1992, 347 pages.

Hell (Bertrand). *Le Sang noir. Chasse et mythe du Sauvage en Europe.* Paris, Champs Flammarion, 1994, 381 pages.

Hellegouarc'h (Joseph). La conception de la *nobilitas* dans la Rome républicaine. Mélanges L. Jacob, *Revue du Nord* 36, 1954, p. 129-140 et *Liberalitas, Scripta Varia.* Bruxelles, Latomus, 1998, p. 11-25.

Hellegouarc'h (Joseph). *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République,* Paris, Les Belles-Lettres, 1972, 601 pages.

Hellegouarc'h (Joseph). *Auctoritas.* *Enciclopedia Virgiliana I,* Istituto delle Enciclopedia Italiana. Rome, 1984, p. 392-394 et *Liberalitas, Scripta Varia, REL.* Bruxelles, Latomus, 1998, p. 116-121.

Hellegouarc'h (Joseph). Le *prooemium* du *Bellum Iugurthium* : actualité et signification politique. *Kentron* 3, 1, 1987, p. 7-16.

Hellegouarc'h (Joseph). *Pius Aeneas : une retractatio.* Hommages à Henri le Bonniec, REL 1988, p. 267-274.

Heurgon (Jacques). *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques.* Paris, PUF-Nouvelles Clio, 1969, 477 pages.

Hinard (François). *Paternus inimicus* : sur une expression de Cicéron. In *Mélanges Willeumier.* Paris. 1980. pp. 197-210.

Hinard (François). Sur une autre forme de l'opposition entre *uirtus* et *fortuna*. *Kentron* 3, 1, 1987, p. 17-20.

Homo (Léon). *Les institutions politiques romaines*, Paris, Albin Michel, 1970. 478 pages.

Hôpital (R. G.). Le traité romano-aétolien de 212 av. J-C. *RHDFE* 1962, p. 18-48 et 204-246.

Hubrecht (Georges). La « juste guerre » dans le Décret de Gratien, *Studia Gratiana*, III, 1955, p. 159-177.

Humbert (Michel). Municipium et civitas sine suffragio. *L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*. Rome, EFR, 1978 rééd. 1993, 458 pages.

Ivancik (Askold). Les guerriers-chiens. *RHR*, 1993, p. 305-329.

Jagu (A.). La morale d'Épictète et le christianisme, *ANRW* 1989, p. 2164-2199.

Jal (Paul). *La guerre civile à Rome. Etude littéraire et morale*. Paris, PUF, 1963, 540 pages.

Jal (Paul). *Commentaire des Livres XLIII-XLIV de Tite-Live*. Paris, CUF, 1976, 151 pages.

Jung (Carl-Gustav). *Les racines de la conscience*. Paris, Livre de poche, 1971, 706 pages.

Kolb (Robert). Origin of the twin terms *jus ad bellum/jus in bello*, *International Review of the Red Cross*, No. 320, 1997, en ligne.

Kosellek (Rheinhard). *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, EHESS, Paris, 1991.

Le Bonniec (Henri). Aspects religieux de la guerre à Rome. In *Problèmes de la guerre à Rome*. Paris, Mouton, 1969, p. 101-115.

Lehmann (Yves). Temps humain et temps cosmique chez Varron, *Les Etudes classiques* 1999, p. 211-228.

Levillayer (Amaury). Guerre « juste » et défense de la patrie dans l'Antiquité tardive, *Revue de l'histoire des religions*, 3, 2010, p. 317-334.

Lévy (Carlos). Le *De Officiis* dans l'oeuvre philosophique de Cicéron, *Vita Latina*, 116, 1989, p. 10-16.

Lind (L. R.). The idea of the Republic and the Foundations of Roman Political Liberty. *Latomus* 196. 1986. p. 44-108.

Lintott (A. W.), *Violence in republican Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1968, 234 pages.

Liou-Gille (Bernadette). *Une lecture religieuse de Tite-Live I. Cultes, rites, croyances de la Rome achaique*, Paris, Klincksieck, 1998, 453 pages.

Long (A. A.) et Sedley (D. N.). *Les philosophes hellénistiques, III, Les Académiciens, La renaissance du Pyrrhonisme*, Paris, Garnier-Flammarion, 2001, 253 pages.

Long (A. A.) et Sedley (D. N.). *Les philosophes hellénistiques, II, Les Stoïciens*, Paris, Garnier-Flammarion, 2001, 570 pages.

Loreto (Luigi). *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico.* Naples, Jovene, 2001, 122 pages.

Luttwak (Edward N.). *La grande stratégie de l'Empire romain,* Paris, Economica, 1987, 472 pages.

Magdelain (André). *Essai sur les origines de la sponsio.* Paris, TEPAC. 1943. 226 pages.

Magdelain (André). *Auspicia ad patres redeunt. Hommages à Jean Bayet,* 1964, p. 427-473.

Magdelain (André). Note sur la loi curiate et les auspices des magistrats, *RHDFE* 1964, p. 198-203.

Magdelain (André). *Praetor Maximus et comitius maximus, Iura,* 1969, p. 257-286.

Magdelain (André). Le pomerium archaïque et le mundus. *REL* 54, 1976, p. 71-109.

Magdelain (André). L'inauguration de l'urbs et de l'imperium, *MEFRA*, 1977, p. 11-29.

Magdelain (André). *La loi à Rome,* Paris, Les Belles Lettres, 1978, 94 pages.

Magdelain (André). De l' « auctoritas patrum » à l' « auctoritas senatus ». *IURA* 33, 1982, p. 25-45.

Magdelain (André). Quirinus et le droit. *MEFRA*, 1984, p. 195-237.

Magdelain (André). *Jus archaïque.* *MEFRA*, 1986, p. 265-365.

Magdelain (André). *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus.* Rome, L'Erma di Bretschneider, 1995, 217 pages.

Mantel (Nikolaus). *Poeni Foedifragi : Untersuchungen zur Darstellung römisch-karthagischer Verträge zwischen 241 und 201 v. Chr. durch die römische Historiographie,* Munich: Editio Maris, 1991, 158 pages.

Martin (Paul). *L'idée de royauté à Rome.* Clermont-Ferrand, ADOSA, 1982, Tome 1, 410 pages.

Mastrocinque (Attilio). *Roma quadrata.* MEFRA, 1998, p. 681-697.

Mauss (Marcel). *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF Quadrige, 2003, 482 pages.

Mellon (Christian). Peut-on encore parler de « guerre juste » ? *Itinéraires Augustiniens n°32 : Guerre et Paix > IV. Augustin aujourd'hui.* 2004.

Ménager (Léon-Robert). Les collèges sacerdotaux, les tribus et la formation primordiale de Rome. *MEFRA*, 88, 1976, p. 455-543.

Michel (Alain). Les lois de la guerre et les problèmes de l'impérialisme romain dans la philosophie de Cicéron. In Brisson (Jean-Paul) dir., *Problèmes de la guerre à Rome,* Paris, Mouton, 1969, p. 171-183.

Michel (Jacques). Sur les origines du « *jus gentium* », I. Cicéron et la tradition philosophique, *RIDA* 1956, vol. 3, p. 313-348.

Minéo (Bernard). *Commentaire du Livre XXXII de Tite-Live,* Paris, CUF, 2003, 58 pages.

Minéo (Bernard). *Tite-Live et l'Histoire de Rome*, Paris, Klincksieck, 2006, 380 pages.

Moatti (Claudia). Tradition et raison chez Cicéron : l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine, *MEFRA* 1988, p. 385-430.

Moatti (Claudia). *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*. Paris, Seuil, 1997, 474 pages.

Morisi (Maria). La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate, Firenze, Sansoni, 1963, 233 pages.

Nicolet (Claude). *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Tel Gallimard, 1976, 543 pages.

Nicolet (Claude). *L'inventaire du Monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris, Fayard, 1988, 345 pages.

Noailles (Pierre). *Jus et Fas*. Paris, Belles Lettres, 1948, 283 pages.

North (J. A.). The development of Roman imperialism, *JRS* 71, 1981, p. 1-9.

Oguibénine (Boris). Le sacrifice du porc chez les indo-iraniens, *Etudes indo-européennes*, 1987, p. 43-53.

Paananen (Unto). *Leges de bello indicendo e comizio centuriato*. *Athenaeum* 68, 1990, p. 180-186.

Paillet (Jean-Marie). L'honneur perdu de la vestale et la garde de Rome, *In l'Afrique, la Gaule et la Religion à l'époque romaine*, *Latomus, REL*, 1994, p. 529-541.

Pernot (Laurent). *La rhétorique dans l'antiquité.* Paris, Le livre de poche, 2000, 351 pages.

Picard (Gilbert-Charles). *Les trophées, contribution à l'histoire de la religion et de l'art triomphal à Rome,* Paris, De Boccard, 1957, 534 pages.

Piganiol (André). *Venire in fidem,* RIDA, 1950, p. 339-347.

Porte (Danielle). *Les donneurs de sacré – Le prêtre à Rome.* Paris, Les Belles Lettres, 1989, 266 pages.

Porte (Danielle). *Quirinus, Auguste, apothéose, Vita Latina,* Montpellier, 132, 1993, p. 18-26.

Pradier-Fodéré (Paul-Louis-Ernest). *Le Droit de la guerre et de la paix,* Paris, Guillaumin et Cie, 1865, 80 pages.

Radke (Gerhard). *Iuppiter Optimus Maximus : dieu libre de toute servitude,* RHDFE, 1986, p. 1-17.

Ramage (Edwin S.). *The bellum iustum in Caesar's De Bello Gallico,* Athenaeum, 2001, 89, p. 145-171.

Rampazzo (Natale). *Iustitia e bellum, prospettive storiografiche sulla guerra nella repubblica romana,* Naples, Jovene editore, 2012, 133 pages.

Ranouil (Pierre-Charles). *Recherches sur le « patriciat »,* Paris, Les Belles Lettres, 1975, 284 pages.

Reichberg (Gregory M.) et al., *The Ethics of War : Classic and Contemporary Readings*, Oxford, Blackwell Publishers, 2006, 756 pages.

Rich (J. W.). *Declaring War in the Roman Republic in the Period of Transmarine Expansion*, Bruxelles, Latomus, 1976, 145 pages.

Richard (Jean-Claude). *Les origines de la plèbe romaine*. Rome, BEFAR, 1978, 643 pages.

Richard (Jean-Claude). Sur le vote des centuries équestres, in *Mélanges Wuilleumier*, Paris, Belles Lettres, 1980, p. 317-323.

Richard (Jean-Claude). Réflexions sur le tribunat consulaire. *MEFRA* 1990, p. 767-799.

Rose (Herbert Jennings). *Primitive Culture in Italy*. London, Methuen, 1926, 264 pages.

Rotondi (G.). *Leges publicae populi Romani*. Hildesheim 1912, rééd. 1966.

Roussel (Denis). Introduction et notes à l'Histoire de Polybe, Paris, Gallimard, 2003.

Ruch (Michel). Le thème de la croissance organique dans la pensée historique des Romains, *ANRW*, I, 2, 1972, p. 827-841.

Ruelle (Annette). Sacrifice, énonciation et actes de langage en droit romain archaïque ("agone ?", *lege agere, cum populo agere*). *RIDA* XLIX, 2002, p. 203-239.

Saulnier (Christiane). Le rôle des prêtres fétiaux et l'application du *ius fetiale* à Rome. *RHDFE*, 1980, p. 171- 199.

Scheid (John). Le prêtre, in *L'Homme Romain*. Paris, Seuil, 1992, p. 71-106.

Scheid (John). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris, Aubier, 2005, 348 pages.

Schiavone (Aldo). *Ius, L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2005, p. 163.

Schilling (Robert). Une victime des vicissitudes politiques : la Diane latine. *Hommages à Jean Bayet*. Bruxelles, Latomus, 1964, p. 650-667.

Schmitt (Carl). *Le nomos de la Terre*, Paris, PUF, 2008, 363 pages.

Schmitt (Carl). *La notion de politique, théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 323 pages.

Serres (Michel). *Rome. Le livre des fondations*. Paris, Hachette, 1983, 345 pages.

Seston (William). *Scripta varia : mélanges d'histoire romaine, de droit, d'épigraphie et d'histoire du christianisme*, Rome, EFR, 1980, p. 53-63.

Sherwin-White (A. N.). Rome the aggressor ?, *JRS* 70, 1981, p. 177-181.

Simion (Marian Gh.). Seven factors of ambivalence in defining a just war theory in eastern christianity, in Marian Gh. Simion and Ilie Talpasanu (dir.), *Proceedings : The 32nd Annual Congress of the American Romanian Academy of Arts and Sciences*, Polytechnic International Press, Montreal, 2008, p. 537-543.

Sordi (Marta). « *Bellum iustum ac pium* », in Sordi (Marta) Dir., *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Milan, Vita e pensiero, 2002, p. 3-11.

Thomas (Yan). *Parricidium*. MEFRA XCIII, 1981/2, p. 643-715.

Thomas (Yan). Se venger au forum. Solidarité familiale et procès criminel à Rome (1^e s. av. – 2^e s. ap. J.C.). In Raymond Verdier (dir.): *La vengeance, études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, T. 3. Paris, Cujas, 1984, p. 65-100.

Thomas (Yan). « Origine » et « commune patrie ». *Étude de droit public romain (89 av. J.-C. – 212 ap. J.-C.)*, Rome, EFR, 1996, 221 pages.

Torti (Giovanni). *La guerra e la pace secondo Sant'Ambrogio*, Università degli studi di Parma. Istituto di lingua e letteratura latina, n°2, 1974, p. 124-151.

Turcan (Isabelle). « Dire » et « faire » dans le vocabulaire des institutions indo-européennes. *Revue d'Etudes indo-européennes*, Janv. 1982, p. 3-21.

Turcan (Robert). *Rome et ses dieux*. Paris, Hachette, 1998, 268 pages.

Urso (Gianpaolo). Guerra e giustizia nei frammenti « arcaici » di Cassio Dione, in Sordi (Marta) Dir., *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Milan, Vita e pensiero, 2002, p. 3-11.

Veyne (Paul). *Humanitas*, le Romain et les autres, in Giardina (Andrea) dir., *L'homme romain*, Paris, Seuil, 1992, p. 421-459.

(Paul). *Humanitas*, le Romain et les autres, in Giardina (Andrea) dir., *L'homme romain*, Paris, Seuil, 1992, p. 421-459.

Versnel (H. S.). Les imprécations et le droit, *RHDFE* 1987, p. 5-22.

Veyne (Paul). *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005, 875 pages.

Walzer (Michael). *Guerres justes et injustes*. Paris, Belin, 1999, 496 pages.

Wisniewski (B.). « Protagoras et le *De republica* de Cicéron », *Les Etudes Classiques*, XLVI (1978), p. 290.

Yakobson (Alexandre). Public Opinion, Foreign Policy and 'Just War' in the Late Republic in C. Eilers (ed.) *Diplomats and Diplomacy in the Roman World*, Brill, Leiden 2009, 62–63.

Zuccotti (Ferdinando). «*Bellum iustum*», o del buon uso del diritto romano, *Rivista di Diritto Romano* IV, 2004, 64 pages (en ligne).

REFERENCES LATINES

Ambroise de Milan	I, 1254-1256	IV, 9
		IV, 15
<i>De Officiis</i>	<i>Rhétorique</i>	V, 1
I, 129	I, 13, 1-2 = 1373 b	V, 11
I, 142		V, 17
I, 176	Augustin	V, 21
III, 110		V, 19
III, 116	<i>Ciuitas Dei</i>	V, 22
	I, 6	V, 23
Ammien Marcellin	I, 7	V, 26
XIX, 2, 6	I, 8	XIX, 21, 34-61
XXI, 5, 1	I, 10	XXII, 6, 75-76
XXII, 12, 6.	I, 15	
XXII, 12, 7.	I, 21	<i>Epistulae</i>
	I, 26	CCXX, 4
Appien	I, 33	CCXX, 7
	I, 35	CXXXVI, 2
<i>Celtique</i>	II, 20	CXXXVIII, 10
18	II, 21	CXXXVIII, 11
	II, 24	CXXXVIII, 14
Aristote	II, 25	CXXXVIII, 15
	II, 26	CXXXVIII, 17
<i>Ethique à Nicomaque</i>	III, 10	CLXXXIX, 4
V, 7, 1	III, 26, 37	CLXXXIX, 5
	IV, 3	CLXXXIX, 6
<i>Politique</i>	IV, 8	CCXX, 6

CCXX, 12	III, 10, 3	II, 21, 5
	III, 10, 6	II, 22
<i>Contra Faustum</i>	III, 10, 7	II, 27
XXII, 74	III, 26, 4	II, 31, 6
XXII, 75	III, 58, 1	III, 6
XXII, 76		III, 6, 2
XXII, 77	<i>Bellum Gallicum</i>	III, 7, 3-8, 3
XXII, 78	I, 11	III, 9
	I, 12	III, 10, 1-2
<i>Sermons</i>	I, 12, 6	III, 14
296	I, 14	III, 20
	I, 25-26	III, 21
Aulu-Gelle	I, 26, 1-5	III, 23, 2-8
	I, 32, 4	III, 26
<i>Nuits Attiques</i>	I, 33, 5	IV, 14
VI, 3	I, 33, 1-4	IV, 16
VI, 3, 50	I, 40, 12-13	IV, 20
VII, 30	I, 43	IV, 24, 3-4
X, 23, 4 sq.	I, 44	IV, 25
XV, 27, 4	I, 45	IV, 26, 5
XVI, 4, 1	I, 46, 4	IV, 27, 1-3
	I, 52-53	IV, 34
César	I, 53, 6	IV, 37, 1
	I, 54	V, 22
<i>Bellum Ciuile</i>	II, 1	V, 27, 6
III, 4, 2-6	II, 3, 1-2	V, 41
III, 5, 1	II, 6	V, 50-51
III, 5, 2	II, 7-11	V, 58
III, 5, 3	II, 16	VI, 2, 3 – 3, 3

VI, 3, 50	VIII, 6	I, 6, 11
VI, 5	VIII, 19	
VI, 8	VIII, 23	<i>Pro Caelio</i>
VI, 9	VIII, 24	26
VI, 30	VIII, 34	
VI, 35, 2	VIII, 46	<i>Catilinaires</i>
VI, 62		II, 1
VII, 1, 1	Cicéron	III, 27
VII, 3		
VII, 7	<i>Pro Archia</i>	<i>Ad familiares</i>
VII, 8	26	7, 12
VII, 17		
VII, 28	<i>Ad Atticus</i>	
VII, 37	I, 19, 6	De Haruspicum
VII, 37, 1	V, 21, 13	Responso
VII, 41, 1	VII, 14, 3	19
VII, 42		
VII, 43	<i>Pro Balbo</i>	<i>De inventione</i>
VII, 54	31	II, 22, 65
VII, 63	32	II, 23, 70
VII, 64	33	
VII, 76	34	<i>Pro lege Manilia</i>
VII, 77	35	II, 4
VII, 88-89		III, 7
VIII, 1	<i>Div. in Caec.</i>	V, 11-12
VIII, 3	19, 62	XI, 31-32
VIII, 3, 1		
VIII, 3, 5	<i>De diuinatione</i>	<i>De Legibus</i>
VIII, 4, 2-3	I, 1, 1	

1, 17	<i>Des partitions oratoires</i>	3, 19, 29
2, 6	37, 130	3, 22, 33
2, 7		3, 26, 37
2, 9	<i>Philippiques</i>	3, 26, 37 frg. 1
2, 20	IV, 6, 14-15	3, 26, 37 frg. 2
3, 1	XI, 37	3, 27, 38
3, 3	XIII, 35	3, 27, 39 frg. 1
3, 8		3, 35
	<i>In Pisonum</i>	3, 37
<i>De Officiis</i>	57	
I, 7, 20		<i>Réponse aux haruspices</i>
I, 7, 23	<i>De provinciis</i>	14, 32
I, 11, 34	<i>consularibus</i>	
I, 11, 35	XIII, 32 – XIV, 34	<i>Rhétorique à Herennius</i>
I. 11, 36		IV, 13
I, 12, 38	<i>Pro Rabirio perduellonis</i>	
II, 43	<i>reo</i>	<i>Pro Roscio Amerino</i>
III, 17	7, 20	131
III, 39, 107-108		49, 143
III, 44	<i>De Republica</i>	
	1, 25, 39	<i>Tusculanes</i>
<i>De Oratore</i>	2, 2	I, 13, 30
2, 89	2, 13	I, 15, 35
2, 124	2, 31	
2, 164	3, 5, 8	<i>Verrines</i>
2, 167	3, 4, 7	II Verr. IV, 55, 122
2, 197	3, 9, 14	
2, 201	3, 12, 2	Claudien
	3, 14, 22	

Panegyrique

L, 4, 5.

V, 6

VI, 407

XVIII, 1, 2-3

Eusèbe de Césarée

Denys d'Halicarnasse

II, 65

Histoire ecclésiastique

II, 68

IV, 26, 7-8.

II, 72

V, 5

II, 75, 3

III, 69, 5-6

Vie de Constantin

VI, 89, 1

II, 48-55

Digeste

Florus

I, 1, 2

I, 1, 3

Epitomè

I, 1, 1, 3-4

I, 84

I, 1, 5

II, 14, 4

I, 1, 6

II, 19, 6

I, 1, 9

XLVII, 23, 2

Hérodien

XLVIII, 2, 16

VI, 9

XLVIII, 4

XLVIII, 5, 2, 9

Irénée de Lyon

L, 16, 18

Adversus Haereses

IV, 34, 4.

Diogène Laërce

VII, 87-89

Isidore de Séville

Dion Cassius

Etymologies

Lactance

Institutions Divines

I, 18

V, 14, 3-5

V, 18

VI, 8, 6-9

VI, 10

VI, 18

VI, 20

Mort des persécuteurs

XLIV, 5

XLIV, 8

XLIV, 11

XLVI, 2-3

XLVI, 10

XLVI, 12

XLVII, 1-3

Lucain

La Pharsale

I, 1

I, 11

I, 21	VII, 518-519	V, 47
I, 21, 24	VII, 525-526	V, 49
I, 37, 38	VII, 698-699	
I, 173-174	VII, 866-868	<i>Métamorphoses</i>
II, 147	X, 149-150	VIII, 58
II, 178-179		
II, 507	Macrobe	Platon
II, 537-538		
III, 436-437	<i>Saturnales</i>	<i>Gorgias</i>
IV, 172	1, 16, 18	483b-484b
IV, 228-229		
IV, 259-262	Origène	<i>Protagoras</i>
IV, 548-549		318e
IV, 555-556	<i>Contra Celsum</i>	
V, 272	V, 33	Plaute
V, 312-313	VIII, 73	
V, 468-471		<i>Poenulus</i>
VI, 79	Ovide	1191a
VI, 147-148		
VII, 122-123	<i>Ars amatoria</i>	Pline l'Ancien
VII, 240-242	I, 174	
VII, 272-273		<i>Histoire Naturelle</i>
VII, 274-275	<i>Fastes</i>	XXII, 5
VII, 306	II, 130	
VII, 314-315	II, 476	Plutarque
VII, 493-498	II, 688	
VII, 502-503	II, 682-684	<i>Des contradictions des</i>
VII, 504-505	III, 223	<i>Stoïciens</i>
VII, 515	V, 23-36	1035C-D

	XXXVIII, 21, 2-3	Tacite
<i>Vies parallèles</i>		
<i>Cat. Mai.</i> III, 5-6	Sénèque	<i>Annales</i>
<i>Cat. Mai.</i> XV, 3	<i>De ira</i>	I, 42
<i>Cat. Mai.</i> XVIII, 2-5	3, 3	III, 64
<i>Crass.</i> XVI, 2		
<i>Crass.</i> XVI, 8	Servius	<i>Histoires</i>
<i>Fab. Max.</i> XXII, 5F		IV, 32
<i>Marc.</i> XXII	<i>Aen.</i>	
<i>Num.</i> XII, 4	10, 228	Tertullien
<i>Num.</i> XV, 11	12, 206	
<i>Num.</i> XV, 12		<i>Apologétique</i>
<i>Num.</i> XVI, 1-3	Sextus Empiricus	V, 6
<i>Rom.</i> IX, 4		XXXVII, 4
<i>Rom.</i> XI, 1-2	<i>Contre les professeurs</i>	XXXVIII, 3
<i>Rom.</i> XX, 7-8	VII, 159 sq.	XLII, 3
<i>De la fortune d'Alexandre</i>	Sidoine Apollinaire	<i>De corona</i>
I, 6	<i>Epist.</i> VIII, 16, 4	V, 4
		VII, 8
Polybe	Suétone	XI, 1
I, 1		
I, 4, 1	<i>César</i>	<i>De idolatria</i>
I, 63, 1	24, 3	XIX, 3
III, 1, 8	81	
III, 25, 6-9		Tite-Live
VI, 14, 10-11	<i>Galba</i>	<i>Praef.</i> 1, 0, 4
VI, 56, 6-8	10	I, 11, 6-7
VI, 56, 13		I, 12, 3

I, 15, 2	II, 32, 5	IV, 32, 11-12
I, 16, 7	II, 32, 8	IV, 33
I, 18, 9	II, 33, 3	IV, 37, 6
I, 21, 1	II, 48, 5-6	IV, 58
I, 22, 3	II, 55, 9	V, 6, 8
I, 24, 4	II, 58, 3	V, 7, 10
I, 24, 6	II, 63, 2	V, 14, 1
I, 24, 7-8	II, 65, 6	V, 15, 4
I, 24, 9	III, 8, 4-6	V, 17, 8
I, 26, 13	III, 25, 3	V, 28-30
I, 30, 4-8	III, 33, 1-2	V, 28, 1
I, 30, 6	III, 38, 1	V, 29, 3-4
I, 32	III, 38, 2	V, 34-35
I, 32, 4	III, 39, 4	V, 35, 4
I, 32, 5-14	III, 52, 1	V, 36, 6
I, 33, 1	III, 52, 5	V, 36, 10
I, 33, 8	III, 55, 3	V, 37, 1
I, 42, 3	III, 60, 2	V, 37, 2
I, 45, 2	III, 61, 1-14	V, 38, 1
I, 45, 4-7	III, 66, 2-3	V, 38, 4
I, 55, 6	IV, 2, 11	V, 38, 5
II, 1, 9	IV, 6, 2	V, 39, 1
II, 7, 7	IV, 17, 4	V, 39, 2
II, 22, 1	IV, 19, 3	V, 51, 2
II, 23, 2	IV, 21, 6	V, 51, 7
II, 24, 2	IV, 30	V, 52, 7
II, 26, 1	IV, 30, 15	V, 54, 6
II, 28, 6-7	IV, 31, 4	V, 55, 1-2
II, 32, 2-3	IV, 32, 5	VI, 1, 6

VI, 10, 6	VIII, 5	<i>Per.</i> XIII
VI, 21, 5	VIII, 5, 8	XXI, 35, 2
VI, 30, 6	VIII, 6, 3	XXI, 62
VI, 35, 5	VIII, 6, 5	XXII, 1, 17-19
VI, 41, 4-9	VIII, 6, 7	XXII, 9
VII, 6, 1-5	VIII, 6, 8	XXII, 10
VII, 6, 2	VIII, 6, 9	XXII, 25
VII, 6, 7	VIII, 9, 1	XXII, 42, fin
VII, 6, 8	VIII, 9, 5-8	XX, 57, 3
VII, 6, 10	VIII, 9, 4-13	XXIII, 2, 1-3
VII, 6, 11	VIII, 11, 7	XXVIII 11, 6-7
VII, 8, 4	VIII, 22, 7-8	XXIII, 30, 8
VII, 9	VIII, 23, 8	XXIII, 39, 7
VII, 9, 2	VIII, 29, 5	XXIV, 2, 8
VII, 17, 6	VIII, 31, 5	XXIV, 13, 1-3
VII, 17, 7	VIII, 37, 2	XXIV, 13, 8
VII, 23, 2	IX, 1, 10	XXIV, 32, 2-3
VII, 33	IX, 2, 11	XXIV, 47, 6
VII, 34, 6	IX, 11, 11	XXV, 6, 6
VII, 35, 8	IX, 29, 5-11	XXV, 40, 2-3
VII, 38-42	IX, 46, 5	XXVI, 24, 4
VII, 39, 11	X, 1	XXVI, 24, 7
VII, 40, 11	X, 8, 9	XXVI, 37, 5
VII, 40, 14	X, 41, 1	XXVI, 41, 9
VII, 41, 4	X, 36	XXVI, 41, 12
VII, 42, 2	X, 38	XXVIII, 44, 7-8
VIII, 2, 1	X, 41, 4	XXIX, 8, 3
VIII, 2, 6	X, 45	XXIX, 8, 9-11
VIII, 2, 13	<i>Per.</i> XI	XXIX, 11, 13

XXX, 19, 5	XXXVI, 3, 7-12	XLI, 3, 1
XXX, 43	XXXVII, 9, 4	XLI, 3, 2
XXX, 43, 9	XXXVII, 19, 2	XLI, 3, 4
XXXI, 1	XXXVII, 55, 3	XLI, 7, 8
XXXI, 5, 4	XXXVIII, 11, 2	XLII, 6, 3
XXXI, 6	XXXVIII, 11, 1-9	XLII, 11, 3
XXX, 6-8	XXXVIII, 17, 1	XLII, 11, 9
XXXI, 8, 3	XXXVIII, 17, 3	XLII, 12, 1
XXXI, 8, 4	XXXVIII, 17, 9	XLII, 12, 3
XXXI, 11, 10	XXXVIII, 17, 15	XLII, 13, 12
XXXI, 30, fin	XXXVIII, 18, 9-10	XLII, 21, 5
XXXI, 34	XXXVIII, 21, 7	XLII, 30, 1
XXXI, 39	XXXVIII, 21, 14	XLII, 30, 10-11
XXXI, 45	XXXVIII, 23, 1	XLII, 39, 4
XXXII, 17, 7	XXXVIII, 25, 8	XLII, 41, 11
XXXIII, 7, 8	XXXVIII, 25, 16	XLII, 47, 8
XXXIII, 18, 1	XXXVIII, 26, 4	XLII, 47, 9
XXXIII, 19, 2	XXXVIII, 27, 1	XLIII, 13, 1-2
XXXIII, 25, 7	XXXVIII, 44, 10	XLIV, 1, 10-11
XXXIII, 29, 8-9	XXXVIII, 45, 5	XLIV, 2, 1
XXXIV, 22, 5	XXXVIII, 45, 11-46, 6	XLIV, 2, 9
XXXIV, 31, 1, 5	XXXVIII, 46, 12	XLIV, 2, 12
XXXIV, 31, 17-18	XXXVIII, 46, 13	XLIV, 3, 8
XXXIV, 32, 3-4	XXXVIII, 47, 15	XLIV, 4, 8
XXXIV, 32, 9	XXXIX, 13	XLIV, 4, 9
XXXIV, 32, 15-19	XXXIX, 37, 17	XLIV, 6, 1
XXXIV, 37, 4	XLI, 1, 5	XLIV, 6, 2
XXXV, 34, 3	XLI, 2, 5	XLIV, 6, 4
XXXVI, 1	XLI, 2, 6-7	XLIV, 6, 6

XLIV, 10, 1	
XLIV, 10, 6	<i>Enéide</i>
XLIV, 6, 14	1, 278-279
XLIV, 6, 17	6, 780
XLIV, 10, 4	6, 847-853
XLIV, 20	6, 853-856
XLIV, 32, 5	7, 616 sq.
XLIV, 32, 6	9, 52 sq.
XLV, 13, 2	8, 64
XLV, 13, 4	11, 161, sq.
XLV, 21, 4-5	
XLV, 23, 1	
XLV, 23, 19	
XLV, 25, 2	
XLV, 33, 2	
<i>Per. IL, 5</i>	

Valère Maxime

I, 1, 8
I, 1, 14
II, 1, 1
VI, 1, 3

Varron

De lingua latina

V, 86

Virgile

Thèse de Doctorat

Jean-François CHEMAIN

L'évolution de la notion de *bellum iustum* à Rome des origines à saint Augustin

The evolution of the notion of *bellum iustum* in Rome from the origins to saint Augustin

Résumé

On connaît souvent la conception romaine de la guerre juste (*bellum iustum*) à travers quelques textes canoniques : la description, par Tite-Live, du rituel fétial de déclaration de guerre (T. L. I, 32), diverses réflexions de Cicéron dans ses traités philosophiques, et des textes de saint Augustin censés fonder une « doctrine chrétienne » de la guerre juste, qui sera reprise par saint Thomas d'Aquin.

Le projet de cette thèse est de montrer comment la notion de *bellum iustum* évolue à travers les siècles, sur plus de mille ans d'histoire romaine. Elle passe ainsi d'un stade magique à un stade religieux, puis institutionnel, devenant l'instrument d'une idéologie impériale, avant d'être nourrie par la philosophie venue de Grèce, récupérée par le christianisme du IV^e siècle sous la forme d'une « théologie de la victoire », puis enfin transmuée par saint Augustin.

Comme les Romains, très conservateurs, ne rejettent rien de leur passé, nous suivrons les évolutions, plus que les ruptures, qui ont permis à une notion venue du fond de la mythologie indo-européenne de parvenir jusqu'au seuil du Moyen Age, puis ensuite jusqu'à nos jours, puisqu'Augustin est toujours considéré comme le fondateur de la théorie moderne de la guerre juste.

Mots clés

Auctoritas, fas, ius, iustum, fetiales, iussum, iusta causa, victoire

Abstract

We often know the Roman conception of just war (*bellum iustum*) through a few canonical texts: Tite-Live's description of the war-declaration fetial ritual (T.L.I, 32), various reflections from Cicero in his philosophical treatises, and from various writings by Saint Augustine, said to be the foundation of a "Christian doctrine" of the just war, which will be picked up by Thomas Aquinas.

The project for this thesis is to show the evolution through centuries of the notion of *bellum iustum* over a period of more than 1,000 years of Roman history, from a magical stage to a religious stage, on to an institutional one, when it becomes the instrument of an imperial ideology. It then integrates Greek philosophy before being appropriated by Christianity, in the 4th century, in the form of a "victory theology". It is finally transmuted by Saint Augustine.

As the Romans, being conservative, do not reject anything from their past, we will follow the evolutions, rather than ruptures, that allowed a notion originated in the depths of Indo-European mythology to reach the threshold of the Middle Ages and then the present day, since Augustine is still regarded as the founder of the modern theory of just war.

Key Words

Auctoritas, fas, ius, iustum, fetiales, iussum, iusta causa, victory