

## Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430

En 412, comme nous l'avons montré dans un précédent article<sup>1</sup>, apparaît pour la première fois, dans le *De peccatorum meritis*<sup>2</sup>, en contraste avec l'universelle médiation du Christ, l'affirmation de la présence d'un péché chez tous les descendants d'Adam dès leur naissance. Ce péché, qui s'approprie l'appellation de péché originel, se situe à la pointe extrême, et si mystérieuse, de notre héritage adamique.

En une première étape de l'élaboration de sa doctrine, Augustin, en conformité avec l'enseignement des Églises de son temps, insistait sur la mortalité. Tous, enfants comme adultes, nous tenons d'Adam une chair corruptible qui alourdit le vol de l'esprit. L'universelle prolifération du péché qui se constate dès l'éveil de la raison provient, comme de sa racine, de notre condition mortelle. En cette première étape, les enfants ne partageaient le péché d'origine qu'en raison de leur mortalité. En une seconde étape, l'évêque, en se référant à la *Genèse*, plaçait non plus en la mortalité mais en la concupiscence l'impact premier de notre héritage adamique. Cette blessure d'âme, comme il l'appelle, entraîne à sa suite la corruptibilité de la chair. Aussi se rencontre-t-elle, dès la naissance, chez l'enfant ; elle implique au regard de Dieu une culpabilité, remise au baptême. La concupiscence est appelée péché ; mais l'enfant n'est pas considéré de naissance à proprement parler comme pécheur. Il n'existait encore, pour l'évêque, de pécheur proprement dit que de volonté propre.

C'est avec l'entrée en scène des pélagiens qu'Augustin accède à sa conception définitive. Nous héritons d'Adam, est-il désormais enseigné, non seulement une chair corruptible qui nous voue à la mort, non seulement la concupiscence qui nous lie au péché, mais un péché d'éternelle condamna-

---

1. *Péché originel. Naissance d'un dogme*, dans *Rev. ét. augustin.*, 13, 1967, pp. 211-248.

2. *De pecc. mer.*, I, 9, 9 PL, 44, 114.

tion, s'il n'est remis par le Christ : péché simplement contracté dès la naissance et qui prolifère, à partir de l'âge de discrétion, en péchés plus ou moins nombreux, plus ou moins graves, commis personnellement. La mortalité est un fait d'expérience et la concupiscence s'étale plus ou moins sous nos yeux, alors même que leur origine nous échappe ; mais le péché originel est un mystère que nous ne connaissons que par la Révélation, un mystère étroitement connexe avec le mystère de la Rédemption : nous le confessons dans la foi.

Les pélagiens professaient une doctrine diamétralement opposée. Pour eux la mortalité nous est naturelle ; elle n'est point imputable au péché d'Adam. Il en est de même de la concupiscence ; la concupiscence n'est pas une tare de nature ; l'admettre, c'est blasphémer l'œuvre de la création. Quant à l'existence d'un péché sans responsabilité personnelle, c'est pour les pélagiens absolument inconcevable. Ils argumentaient en philosophes plus qu'en chrétiens et ils nous détachaient si radicalement du premier Adam qu'ils atténuaient, jusqu'à les méconnaître, nos liens de si profonde intimité avec le nouvel Adam. La doctrine du péché originel n'est que l'envers de la doctrine de la grâce, à la défense de laquelle l'évêque avait voué sa vie. Sans se lasser, il justifie, il explique autant que des mystères peuvent s'explicitier, et il ne laissera passer sans réponse aucune attaque, si marginale soit-elle, des pélagiens contre le péché originel. Les fondements de la foi étaient en jeu.

En ce qui concerne le péché originel, le concile de Carthage en 418 se présenterait comme charnière entre deux dernières périodes d'une présentation de la pensée de saint Augustin. Nous n'en tiendrons pas compte ; car, à partir de 412, le progrès ne concerne plus que des conséquences d'une doctrine désormais bien établie. Pour éviter des redites, nous suivrons à la piste, en ce second article, les problèmes majeurs abordés et débattus dans les derniers écrits de l'évêque, et nous nous excusons à l'avance, si parfois, pour mieux souligner l'enchaînement de la pensée, nous revenons sur des écrits antérieurs.

#### LES DÉNOMINATIONS DU PÉCHÉ HÉRÉDITAIRE

Saint Augustin varie volontiers ses formules pour désigner le péché qui se transmet à travers l'humanité de génération en génération. Toutes ces formules introduisent à une meilleure intelligence de sa pensée et mériteraient toutes de retenir notre attention. Par souci de brièveté, nous n'en signalerons que trois plus significatives : *originale peccatum*, *peccata originalia*, *peccatum naturale*.

##### *Originale peccatum*

L'expression se rencontrait déjà dans l'*Ad Simplicianum*, dans les

*Confessions* et dans le *De Genesi ad litteram*<sup>3</sup> ; elle réapparaît profondément renouvelée dans le *De peccatorum meritis* et désigne le premier aspect, et le plus caché, de notre héritage adamique. Cette appellation ne s'assure pas d'emblée une place privilégiée. Dans une vingtaine de sermons, délivrés entre 412 et 418, où il est question du péché des enfants, elle n'apparaît que trois fois<sup>4</sup>. L'évêque usait de préférence de périphrases construites avec le verbe *trahere* ou ses composés : *attrahere, contrahere* et comme complément d'objet : *peccatum, noxa, condemnatio*. Ces périphrases se rencontreraient déjà, alors qu'il n'était question que de la concupiscence et de sa culpabilité. Elles étaient reprises, après 412, parce qu'elles soulignaient mieux qu'il ne s'agissait pas chez l'enfant d'un péché commis : *Non... quod commisit, sed... quod contraxit*<sup>5</sup>. L'expression de péché originel ne recevra sa consécration officielle qu'au concile de 418. C'est contre ce péché originel qu'ouvertement ou insidieusement Julien d'Éclane dirigera ses attaques. Après 418, la formule l'emporte sur toutes les autres sans cependant les éliminer.

L'évêque a justifié le choix de cette appellation. Elle porte la marque du temps et évoque les controverses avec les manichéens. Elle a été forgée, et sans doute par l'évêque, bien avant le pélagianisme. Si profondément qu'il soit implanté en notre nature, le péché ne procède pas, comme l'imaginent les manichéens, d'un dieu du mal, mais de l'homme. On ne change pas son origine à reconnaître sa présence chez l'enfant et les arguties de Julien d'Éclane ne l'éliminent pas ; seul le Christ enlève le péché du monde :

Originale peccatum propterea significatius quam naturale dicimus, ut non divini operis, sed humanae originis intelligatur ; maxime propter illud significandum, quod per unum hominem intravit in mundum ; quod non interit disputatione pelagiana, sed regeneratione christiana<sup>6</sup>.

Le péché originel n'est d'ailleurs pas pour saint Augustin, comme on serait porté à la croire, le seul fait de l'enfant. Quand il n'est pas remis par la grâce du Christ, il demeure chez l'adulte comme péché radical d'une concupiscence sur laquelle se greffent des péchés personnels et comme péché qui voue l'adulte à une éternelle damnation, accompagnée de peines plus ou moins graves à la mesure des péchés surajoutés. L'évêque n'a pas eu seulement pitié des enfants, nul ne s'est montré plus sensible à la lamentable situation morale des adultes qui demeurent en dehors de la grâce du Christ. Mais où le péché se multiplie, la grâce surabonde, et l'évêque n'a jamais désespéré du salut de personne :

3. *Ad Simplicianum, Quaest. I, 10 et 11* BA 10, 424-428 ; *Confessiones*, V, 9, 16 BA 13, 492 ; *De Gen. ad litt.*, X, 14, 25 PL 34, 419.

4. *Sermones*, 136, 1 ; 151, 5 ; 294, 2 PL 38, 751, 817, 1336.

5. *Sermo 170*, 2 PL 38, 928.

6. *Opus imperf.*, V, 9 PL 45, 1438.

Sed aliud est originale peccatum, quod etsi trahunt sine propria voluntate nascentes, tamen per voluntatem primi hominis ipsa est origo vitiatâ : sicut aliud etiam est in maiore homine propter quod dicit, *Non enim quod volo, facio bonum ; sed quod nolo malum, hoc ago* (Rom. 7, 15) : nec tamen etiam ista necessitas insanabilis est ei, cui dicitur, *De necessitatibus meis erue me*<sup>7</sup>.

### *Peccata originalia*

On rencontre non sans étonnement l'expression *peccata originalia* sous la plume de l'évêque, d'une manière intermittente, à partir de 418. Puisqu'un seul est mort pour tous selon le témoignage de l'Apôtre, « c'est donc que tous, sans la moindre exception », concluait l'évêque au XX<sup>e</sup> livre de la *Cité de Dieu*, « sont morts dans des péchés, soit péchés originels, soit encore péchés surajoutés de volonté »<sup>8</sup>. Par péchés originels l'évêque entendait, d'après l'*Opus imperfectum*, les actes d'ignorance et d'infirmité qui procèdent comme par nécessité d'une nature viciée à la suite du premier péché. Ces péchés originels se distinguent des péchés de volonté propre, dénommés d'après le même texte *peccata moralia*<sup>9</sup>. Une fois pour toutes le baptême, en remettant le péché originel, délivre ces actes d'ignorance et d'infirmité de leur culpabilité devant Dieu ; mais ils n'en continuent pas moins, après le baptême, de se manifester et d'être appelés par l'évêque péchés originels, aussi bien chez les baptisés que chez les non-baptisés. Chez les premiers, ils désignent des poussées de concupiscence, auxquelles ils ne cèdent ni leur consentement ni leurs membres. L'évêque les découvre déjà chez les enfants : David ne confesse-t-il pas *in iniquitatibus conceptus sum*. S'est-il inspiré de ce psaume pour parler de péchés originels ? nulle référence ne permet de l'affirmer. De fait, c'est à propos du baptême que l'expression apparaît pour la première fois ; le baptême étant administré aux enfants comme aux adultes *in remissionem peccatorum*<sup>10</sup>. Que le baptême remette à l'enfant une pluralité de péchés, saint Cyprien l'avait laissé entendre. Dans une de ses lettres, il notait que l'enfant accède à la rémission des péchés avec d'autant plus d'aisance qu'au baptême lui sont remis « non propria sed aliena peccata »<sup>11</sup>.

Dès le *De peccatorum meritis* Augustin s'était emparé de ce texte<sup>12</sup> et très vite l'incorporait à ses propres vues. Ces péchés originels, expliquait-il, en se référant expressément à saint Cyprien, sont étrangers aux enfants, si l'on tient compte de leur volonté propre ; mais ils sont leurs péchés, par voie de contagion<sup>13</sup>. Et la contagion, pensait-il, n'est peut-être pas le

7. *Opus imperf.*, V, 40 PL 45, 1477.

8. *De Civ. Dei*, XX, 6, 1 BA 37, 204 « sive originalibus ».

9. *Opus imperf.*, I, 105 PL 45, 1119.

10. *De gratia Christi et pecc. orig.*, II, 5 PL 44, 388.

11. *Epist.* 64 *ad Fidum* PL 3, 1055.

12. *De pecc. mer.*, III, 5, 10 PL 44, 191 ; *Sermo* 294, 20, 19 PL 38, 1348.

13. *Contra Iulianum*, VI, 10, 28 PL 44, 839 ; *De corr. et gratia*, 6, 9 BA 24, 284 ; *Opus imperf.*, I, 57 et III 25 PL 45, 1079 et 1257.

privilège du péché des premiers parents ; l'Écriture nous en propose d'autres exemples. « Je ferai retomber, dit Dieu, les péchés des pères sur les fils<sup>14</sup> ». Avant la découverte du péché originel, l'évêque interprétait ce texte, et les textes analogues, dans le sens d'une transmission soit de péchés mais par voie d'imitation, soit de peines temporelles, par lesquelles les enfants partagent, ici-bas, le sort de leurs parents. En retrouvant ces textes, au moment de la rédaction des derniers livres du *De Civitate Dei*, l'évêque se prenait à penser qu'ils pouvaient aider à comprendre l'universelle contagion du péché originel. Julien d'Éclane le contestait et l'évêque lui rétorquait :

Non vis enim quemquam ullam poenam pro alienis subire peccatis, ne hinc fiat credibile, etiam contagia peccatorum in nascentes ex gignentibus posse transire<sup>15</sup>.

C'est dans le sens d'une transmission de péchés que l'évêque interprète désormais ces textes, une première fois dans les *Quaestiones in Heptateuchum*<sup>16</sup> ; une seconde fois, et non de nouveau sans beaucoup d'hésitations, dans l'*Enchiridion*. Il avouait alors qu'il ne dominait pas suffisamment les fondements scripturaires de cette difficile question<sup>17</sup>. Sous les attaques réitérées de Julien d'Éclane, il les réexaminait plus à fond et dans l'*Opus imperfectum* il proposait ses réponses avec beaucoup plus d'assurance. Au témoignage irrécusable de l'Écriture, les enfants sont solidaires des péchés de leurs parents. Mais les parents ne transmettent par voie de génération évidemment que des péchés commis avant la naissance des enfants. Quant à la nocivité de ces péchés elle n'a rien de comparable avec celle du premier péché. Par son exceptionnelle gravité, le péché primordial, commis dans la lucidité d'une nature intègre, a seul vicié la nature et c'est donc d'une égale manière « aequaliter » que tous les enfants des hommes participent à cet héritage adamique<sup>18</sup>. Ils sont tous condamnés, en dehors de la grâce du Christ, à la même peine éternelle, *mitissima*, *levissima*, quelle que soit par ailleurs la diversité des peines temporelles qui peuvent les atteindre. Les péchés transmis par les proches parents n'apportent donc à l'héritage adamique, d'après des jugements divins qui nous échappent, que de simples allègements ou aggravations et l'on s'explique que les enfants se montrent plus ou moins enclins vers telle ou telle manifestation d'une concupiscence multiforme innée :

neque agunt sua varietate, ut illud peccatum primum hominis, quo mutari meruit humana natura, quibuslibet longe post natis sit posteris eius noxium ; sed ut magis minusve sit innoxium. Sicut enim quidam parentes aggravant peccatum originale, ita quidam relevant : sed nemo

14. *Deutéronome*, 5, 9.

15. *Contra Iulianum*, III, 5, 12 PL 44, 708.

16. *In Hept.*, V, 42 CC 35, 297.

17. *Enchir.*, 13, 46-47 BA 9, 186-188 et note complémentaire 28, pp. 372-373.

18. *Opus imperf.*, II, 193 PL 45, 1225 ; voir aussi III, 63 et VI, 21. PL 45, 1277 et 1549.

tollit, nisi ille de quo dictum est, *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi (Ioh. 1, 29)* ; cui nullum bonum hominis impossible, nullum malum est insanabile<sup>19</sup>.

Ces peccadilles d'enfants, dont il ne faut pas exagérer la gravité<sup>20</sup>, que l'évêque dénonçait déjà dans les *Confessions* à propos de son enfance, qu'en fin de carrière il dénomme péchés originels, véhiculent donc et manifestent, en leur pluralité, une certaine et indiscernable pluralité de contagion et, d'une manière marginale, démesurément grossie par les attaques de Julien d'Éclane, l'évêque les produisait au grand jour comme indices mineurs de l'existence du péché originel. Dans l'état de nature intègre, il n'en aurait pas été question, comme il n'en peut être question pour l'Enfant de la Vierge<sup>21</sup>. Et si paradoxal que soit le problème ainsi débattu, il ne manque pas, du point de vue pastoral, d'une certaine importance. On n'insistera jamais assez sur la responsabilité des parents à l'égard des enfants dès même avant leur naissance, comme tout au cours de la préparation des enfants à l'émission de leur tout premier acte de volonté propre, qui leur imprime leur premier pli moral<sup>22</sup>.

### *Peccatum naturale*

L'expression est probablement plus ancienne que celle de « péché originel ». On la trouve dans les *Annotationes in Iob*<sup>23</sup>, colligées vers 400 mais d'une rédaction antérieure ; on la trouve même, dans un écrit de la même époque, au pluriel : *peccata naturalia*<sup>24</sup>. Dans le *Contra Adimantum* l'évêque avait affirmé que le péché, ou plus précisément notre vieille vie de péché *vetus vita*, volontaire en Adam, nous est devenue naturelle<sup>25</sup>. Dans ses premiers écrits et jusqu'à la fin de sa vie, il rappellera le fait primordial, sur lequel se greffe le péché originel, et avec quel luxe de participes ! Notre nature a été viciée par le péché : *vitiata, perditā, mortua, corrupta, vulnerata, debilitata*... Dans le premier homme, est-il dit dès le *De vera religione*, c'est notre nature qui a péché<sup>26</sup> ; c'est l'homme, *o homo* !

19. *Opus imperf.*, IV, 133 PL 45, 1428.

20. *Opus imperf.*, I, 57 ; VI, 23 PL 45, 1079, 1557.

21. *De pecc. mer.*, I, 37, 68 PL 44, 149-150.

22. Sur cette question, voir A.-M. DUBARLE, *La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne*, dans *Rev. ét. augustin.*, 3, 1957, pp. 113-136, et deux notes de la *Bibliothèque Augustinienne*, 9, p. 372-373, et 32, p. 725. Voici par ordre chronologique les références augustinienes : *De gratia Christi et pecc. orig.*, II, 5 ; *De nat. et orig. animae*, II, 10, 14 (citation de Vincentius Victor) ; *De nupt. et concup.*, II, 33, 56 et 35, 60 ; *Contra Iulianum*, I, 3, 6 ; *De Civ. Dei*, XX, 6 ; *Enchir.*, 13, 46-47 ; *De corr. et gratia*, 6, 9 ; *Opus imperf.*, I, 57, 105 ; II, 114, 193, 218 ; III, 25, 33, 59, 62, 65 ; IV, 133 ; VI, 20.

23. 16, PL 34, 842.

24. *De Genesi liber imperf.*, I, 3 PL 34, 221.

25. *C. Adim.*, 21 BA 17, 350 : *Ut quod in illo (Adam) fuit voluntarium, in nobis fieret naturale.*

26. 28, 51 BA 8, 96 ; *De div. quaest.*, 83, 66, 3 BA 10, 240 ; *De Civ. Dei*, XXII, 30, 3 BA 37, 710.

c'est le genre humain, *o genus humanum* ! Discréditée devant Dieu, notre nature se transmet digracieuse à ses yeux. Et voici que l'enfant lui-même, dès sa naissance, est déclaré pécheur ; la colère de Dieu demeure sur lui, s'il n'est baptisé. L'appellation de « péché de nature » s'applique donc de la manière la plus pertinente au péché héréditaire ; mais, nous l'avons vu, c'est par souci d'opportunité, à l'heure des controverses manichéennes, qu'elle a été intentionnellement écartée. Elle n'en touche pas moins au nœud du mystère et nous aurons à nous le rappeler pour comprendre la pensée de saint Augustin sur la transmission du péché.

#### LES PREUVES DU PÉCHÉ ORIGINEL

Pour prouver l'existence du péché originel, l'évêque en appelait à l'ensemble de la Bible. Dès 412, il s'était constitué un arsenal de témoignages empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament<sup>27</sup>. Le Nouveau Testament lui offrait un foisonnement de textes, qui s'éclairaient mutuellement et d'où s'affirme, en contraste avec l'universelle médiation du Christ, l'universelle présence du péché dans le monde. L'Ancien Testament était relu, baigné dans la lumière du Christ. De cet ensemble deux textes émergent, dont l'exégèse augustinienne est de nos jours particulièrement contestée : *Rom. 5, 12-20* ; *Rom. 7, 13-24*.

*Ep. ad Rom. 5, 12*

*Rom. 5, 12* est le seul texte scripturaire allégué en faveur de l'existence du péché originel par les conciles de Carthage, d'Orange et de Trente. La pertinence de ce témoignage ne saute pas immédiatement aux yeux ; théologiens et exégètes en éprouvent gêne et confusion, et volontiers parleraient de maldonne dont Augustin, par son emprise sur le concile de Carthage, endosserait la responsabilité. « La doctrine spécifiquement augustinienne du péché originel repose, a-t-on écrit, sur un premier péché originel grammatical ».

Saint Augustin lisait *Rom. 5, 12* d'après la vieille traduction latine : *per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes pertransiit in quo omnes peccaverunt*. Dans le texte grec *mors* est indiqué comme sujet de *pertransiit* ; dans la vieille latine, *pertransiit* reste sans sujet et Augustin suppléait par *peccatum* : « et ainsi le péché a passé à tous les hommes ». Pour l'ensemble des exégètes actuels, *in quo...* ne peut être qu'une proposition causale ou conditionnelle : « parce que, du fait que, moyennant la condition que tous ont péché, où *omnes* s'entend

27. *De pecc. mer.*, I, 27-28, 40-56 PL, 44, 131-141.

d'adultes et *peccaverunt* de péchés personnellement commis. Pour Augustin *in quo...* est une proposition relative où *quo* renverrait à *peccatum* : « en lequel péché » ; *omnes* est compris en un sens absolu : tous, enfants comme adultes, et *peccaverunt*, au sens de péchés soit contractés soit commis. Triple ou quadruple méprise d'où procéderait la preuve augustinienne du péché originel. L'évêque aurait pu l'éviter, s'il avait compris que l'Apôtre s'inspirait de *Sag. 2, 24* : « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde ; ils en feront l'expérience ceux qui lui appartiennent ». De part et d'autre, l'accent porterait sur l'universalité de la mort et non point, comme le pensait Augustin, sur l'universalité du péché. Mais par une nouvelle malchance la vieille latine traduisait mal *Sag. 2, 24* : « Ils en feront l'expérience, lisait-elle, ceux qui pèchent en imitation du péché du démon ». Cette traduction favorisait l'interprétation pélagienne de *Rom. 5, 12* ; l'Apôtre, prétendaient les pélagiens, ne songe qu'à des péchés d'imitation et non de transmission. Mais pour Augustin *Rom. 5, 12* est une relecture de *Sag. 2, 24*, totalement renouvelée à la lumière du Christ<sup>28</sup>.

Les méprises d'Augustin, qu'excusait la vieille traduction latine, n'ont cependant pas été toutes définitives et l'évêque n'hésitait jamais à se corriger. Assez vite il a reconnu que *in quo* ne pouvait se traduire par « en lequel péché ». Dans le texte grec *peccatum* est au féminin et dans la traduction latine *mors* est également au féminin ; le relatif *quo* ne pouvait renvoyer qu'à *per unum hominem* et, hardiment, l'évêque traduisait : « en lequel Adam tous ont péché ». Ainsi s'explique, dès avant 418, une étroite soudure entre *Rom. 5, 12* et *I Cor. 15, 21* ; *omnes in Adam moriuntur in quo omnes peccaverunt*, lit-on plusieurs fois dans les sermons du temps<sup>29</sup>. Les pélagiens d'autre part lui faisaient remarquer que, d'après le texte grec, il fallait lire : « la mort, et non point le péché, a passé à tous les hommes » et la mort, précisaient-ils, désigne ici la mort spirituelle, dont seuls sont comptables ceux qui pèchent à la ressemblance du péché d'Adam. L'interprétation était inadmissible pour Augustin. Intentionnellement, l'Apôtre avait écrit *per unum hominem*. Il ne pouvait envisager un péché d'imitation, puisqu'il se proposait de lui opposer la grâce du Christ transmise, non par voie d'imitation, mais de régénération. Aussi l'évêque s'en tenait-il au texte de la vieille latine, puisque *peccatum* respectait mieux la pensée de l'Apôtre. Mais en rédigeant le XII<sup>e</sup> livre de la *Cité de Dieu*, il revenait sur la peine de mort dont Dieu avait menacé nos premiers parents et il comprenait que la menace portait sur la mort au sens scripturaire et plénier de mort physique, spirituelle et eschatologique. Le vocable mort comme sujet de *pertransiit* en *Rom. 5, 12* ne créait donc pas de difficulté ; avec la mort, c'était bien le péché qui se transmettait. Aussi qu'importe, répondait-il à Julien d'Éclane, que l'on donne

28. *Sagesse 2, 24* est cité par Augustin : *De pecc. mer.*, I, 9, 9 PL 44, 114 ; *Epist.* 157, 21 BA 21, 78 ; *De nupt. et concup.*, II, 27, 45 PL 44, 462.

29. Ainsi *In Ps. 70, s. 1, 2 CC 39, 943*. La formule se rencontre déjà dans le *De Gen. ad litt.*, X, 11, 18 et 16, 29 PL 34, 415 et 420, mais l'accent est mis sur *moriuntur*.

comme sujet à *pertransiit* : *sive mors, sive peccatum, sive potius mors cum peccato*<sup>30</sup> ! du moment qu'on n'exclut pas l'affirmation d'une transmission du péché :

Nos enim dicimus utrumque transisse, et a Christo utrumque clamamus auferri, reatum scilicet peccati plenissima remissione peccatorum, mortem vero beatissima resurrectione sanctorum<sup>31</sup>.

Il écartait l'interprétation de Julien d'Éclane, mais que n'admettait-il plus franchement le bien fondé de la traduction de son interlocuteur.

Et Julien d'Éclane passait à l'attaque de l'interprétation augustinienne de l'*in quo*. Instruit à l'école des Grecs, il avait beau jeu de surprendre l'évêque en flagrant délit de contresens. Mais celui-ci n'était pas du tout disposé à en convenir ; il maintenait que *in quo* renvoyait à Adam<sup>32</sup>. C'était d'ailleurs, le savait-il ou ne le savait-il pas, l'interprétation de saint Jean Chrysostome. Et sans doute n'avait-il pas tout à fait tort.

Je m'excuse ici de m'aventurer, n'étant pas exégète de métier, sur un terrain réservé. Relisons le texte de saint Paul. Nous y remarquons une double affirmation symétriquement développée : d'une part a) *le péché est entré dans le monde*, b) *et par le péché la mort* ; d'autre part c) *la mort a passé à tous les hommes*, d) « *in quo* » *tous ont péché*. Toute la question porte sur le lien à établir entre c et d en respectant la symétrie des deux affirmations. Mais si b s'explique par a, si c'est parce que le péché est entré dans le monde qu'à sa suite la mort y est entrée, n'est-on pas amené à penser que d s'explique également par c : « du fait donc qu'à tous les hommes est passée la mort (la mort entrée dans le monde à la suite du péché), (il est clair) que tous les hommes ont péché ». S'il en est ainsi, *in quo...* s'interprète comme proposition relative ; mais contrairement à la pensée de saint Augustin, *quo*, relatif neutre, ne renvoie pas à une personne, mais à toute la proposition qui précède. Et aussi bien pourrait-on en français transposer cette proposition relative en une proposition coordonnée : « et de là, de ce fait, tous ont péché ». Saint Paul procéderait du péché à la mort et de l'universalité de la mort à l'universalité du péché. La pointe de sa nerveuse démonstration, toute inspirée par l'Écriture, porterait donc sur l'affirmation : « tous ont péché »<sup>33</sup>. Il avait déjà prouvé par l'Écriture, à partir des péchés du monde, que « Juifs et Grecs, tous sont soumis au péché (Rom. 3, 9) ». Il remonte maintenant à l'origine du péché pour proclamer avec une nouvelle insistance l'universalité du péché et passe de cette universalité du péché à l'universalité et à la surabondance de la grâce du Christ. A faire de *in quo...* une proposition causale, ne sont respectées ni la

30. *Opus imperf.*, II, 50 ; 63 ; 181 PL 45, 1163, 1169, 1220.

31. *Opus imperf.*, II, 98 PL 45, 1180.

32. *Opus imperf.*, II, 63 PL 45, 1169.

33. Les trois autres emplois de la proposition grecque, traduite en Rom. 5, 12 par *in quo*, acceptent fort bien, semble-t-il, la même interprétation. Ainsi en II Cor. 5, 4 : « Nous gémissons et de là (il est clair) que nous ne... »

symétrie ni la belle allure, sans retour en arrière, d'une pensée pleinement assurée d'elle-même et l'on se condamne à des acrobaties verbales pour justifier les conciles de leur appel à *Rom.* 5, 12, comme preuve du péché originel. Il en va tout autrement si l'on reconnaît que le nerf de la démonstration de l'Apôtre se contracte, sans anicroche exégétique, grâce à la médiation de la mort, en ces mots par où débute et se termine l'impressionnante affirmation de l'Apôtre : *par un seul homme... tous ont péché*. Tous les adultes, auxquels saint Paul pense, mais aussi les enfants, que l'on ne peut exclure sans énerver la pensée de l'Apôtre : ne meurent-ils pas tout comme les adultes ? En traduisant : « En Adam, tous ont péché », saint Augustin ne s'est pas tenu au ras de la lettre, mais il a pertinemment pénétré la pensée de l'Apôtre, il n'a nullement induit en erreur les Pères du concile de Carthage et, à leur suite, les Pères d'Orange et de Trente.

Il ne faut d'ailleurs pas majorer l'importance de *Rom.* 5, 12 dans l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel. Avant 412, *Rom.* 5, 12 n'apparaît, dans l'axe du péché originel, que pour souligner l'origine adamique de notre mortalité et, une fois, dans la *Lettre* 98, pour souligner l'origine adamique de la condamnation qui accompagne la concupiscence<sup>34</sup>. Dès la découverte du péché originel, *Rom.* 5, 12 est longuement commenté avec tout son contexte dans le *De peccatorum meritis* et, un peu plus tard, dans la *Lettre* 157 à Hilaire. Dans les homélies, entre 412-418, alors qu'il est question du péché originel, *Rom.* 5, 12 n'est pas nécessairement ni exclusivement cité<sup>35</sup>. Pour *Rom.* 5, 12, comme pour la dénomination du péché originel, la consécration officielle n'interviendra qu'avec le concile de Carthage et dans l'*Enchiridion*, à l'exemple du concile, *Rom.* 5, 12 sera le seul texte scripturaire allégué comme preuve de l'existence du péché originel.

#### *Ep. ad Rom.* 7, 13-24.

*Rom.* 7, 13-24 a retenu l'attention de saint Augustin dès ses premiers écrits. Les manichéens s'autorisaient de ce texte du Nouveau Testament pour attribuer à un dieu mauvais, auteur de l'Ancien Testament, la nécessité de pécher dont parle l'Apôtre. L'évêque leur répondait du tac au tac que la nécessité de pécher est la conséquence de la mauvaise habitude contractée par les pécheurs<sup>36</sup>. Mais il se devait d'examiner de plus près la pensée de l'Apôtre et il nuancera sa réponse aux manichéens. En ses premiers commentaires de l'*Épître aux Romains*, il reconnaît en la plainte

34. *Contra Faustum*, XXII, 78 ; XXIV, 2 ; *De catech. rud.*, 26, 52 (per unum hominem... mors intravit : curieuse collusion avec *Sap.* 2, 24) ; *De Gen. ad litt.*, VI, 9, 15 ; *De Trin.*, IV, 12, 15 ; *In Ps.* 34, s. 2, 3 ; *Epist.* 98, 10.

35. *Rom.* 5, 12 est absent des *sermons* 151, 176, 183. Il est cité seul dans les *sermons* 144, 1 ; 153, 11, 14 ; 294, 14, 15. Il est cité avec *I Cor.* 15, 21 dans les *sermons* 165, 7 ; 293, 8 et 12 ; *In Ps.* 50, 10 ; 61, 7 ; 70, s. 1, 2. Avec d'autres textes : *sermons* 89, 9 ; 115, 4 ; 255, 4 ; 299, 8.

36. *Contra Fortunatum*, 22 BA 17, 174-180.

que saint Paul semble s'approprier, la voix de l'homme pécheur non encore justifié : *sub lege positus ante gratiam*<sup>37</sup>. Le pécheur est asservi à la loi du péché qui résulte de notre condition mortelle héritée d'Adam. Cette loi du péché existe également chez les justes, comme en témoigne le combat qu'ils ont à soutenir entre les désirs de l'esprit et les désirs de la chair : *nondum extincto impetu consuetudinis naturalis qua mortaliter nati sumus*<sup>38</sup> ; mais elle ne règne pas. Ces désirs de la chair, ces assauts d'une habitude innée sont maîtrisés, chez les justes, par la grâce du Christ. Chez les pécheurs, il ne peut plus être affirmé que la nécessité de pécher provient exclusivement de leur volonté propre ; elle s'enracine dans la mortalité que nous subissons tous comme une conséquence du péché volontaire du premier homme et elle prend corps et devient de plus en plus invincible avec la répétition des actes délictueux : *de traduce peccati et de poena mortalitatis*<sup>39</sup>, dit l'évêque. Par transmission non pas du péché originel, dont il n'est pas encore question, mais du péché d'Adam comme l'évêque s'en explique expressément un peu plus tard dans le *Contra Felicem* :

Sed si quid infirmitatis patiuntur, qui non possunt implere quod volunt ; unde apostolus Paulus dicit : *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati quae est in membris meis* : manifestum est hoc venisse de traduce primi peccati Adam, et de consuetudine mala<sup>40</sup>.

Le *De Genesi ad litteram* apporte une nouvelle précision. A la racine de la nécessité de pécher, en l'homme non encore justifié, la mortalité n'est plus immédiatement en jeu, mais la concupiscence qui siège dans l'âme. Car si la chair convoite contre l'esprit, c'est évidemment par l'âme. Et dès lors *tradux peccati* se traduit par transmission de la concupiscence<sup>41</sup>. La concupiscence s'identifie désormais avec le péché, dont il s'agit en *Rom. 7, 13* et d'où s'élève la plainte de l'homme encore pécheur sous la loi. Telle est, jusqu'en 412, l'interprétation que saint Augustin donne de ce chapitre de saint Paul à travers une vingtaine de citations, dont la première remonte au *De vera religione*<sup>42</sup>.

Après 412, c'est aux environs de cent quarante fois que *Rom. 7, 13* etc. se trouve cité soit dans les homélies soit dans les œuvres de controverses, deux fois plus que *Rom. 5, 12*. On ne s'en étonnera pas<sup>43</sup>. Tandis que *Rom. 5, 12* témoigne de l'existence du péché originel, *Rom. 7, 13* nous introduit en l'intelligence de ce dogme de foi et l'évêque ne se contente jamais de

37. *Exp. quar. propos. ad Rom.*, 44 PL 35, 2071 ; *De div. quaest.* 83, 66, 5 BA 10, 246 ; *Ad Simplicianum*, I, 1, 9 BA 10, 424.

38. *Expos. in Epist. ad Gal.*, 48 PL 35, 2140.

39. *Ad Simplicianum*, I, 2, 20 et 1, 10 BA 10, 498 et 424.

40. *Contra Felicem*, II, 8 BA 17, 720.

41. Ainsi dans les *Tractatus in Ioh. Evang.*, III, 12 CC 36, 26.

42. *De vera rel.*, 53 CC 32, 254.

43. Saint Paul revenait une troisième fois sur l'universalité du péché à partir de notre expérience d'adultes. *Rom. 7, 13* ne concerne pas les enfants, qui n'ont pas conscience de la loi.

croire, sa passion est de comprendre. Il s'attache à la pensée de l'Apôtre ; il l'étudie à la lumière de la vie de l'Église, en pasteur, en vue de l'éducation de la foi et des mœurs des fidèles. La concupiscence ne s'identifie pas avec le péché originel que remet le baptême ; mais elle demeure après le baptême. Il le signalait avant 412 ; il le répète avec plus d'insistance après 412, quand il entend les pélagiens proclamer qu'en dehors du Christ et sans le secours de sa grâce, il a existé, et il peut toujours exister, des hommes indemnes de tout péché et pour mieux les réfuter, en arrivera à changer l'interprétation qu'il donnait de *Rom.* 7, 13. Nous reviendrons sur le thème de la concupiscence. Notons, pour l'instant, les étapes et le sens de ce changement d'interprétation.

L'évolution s'amorce dès le deuxième livre du *De peccatorum meritis*. Job le juste, qui vivait bien avant la venue du Seigneur, en pays d'infidélité, aurait été parfaitement en droit, d'après ses propres aveux, de s'approprier la plainte de *Rom.* 7, 13<sup>44</sup>. C'est dans les perspectives de ce même chapitre de saint Paul, qu'est interprétée, dans le *De perfectione iustitiae hom.*, la justice de Job. Job est donné en exemple du juste qui « supplie Dieu de l'aider dans la lutte contre le péché » qui demeure en lui<sup>45</sup>. Et perce bientôt une première affirmation au sujet de l'identité du personnage évoqué en *Rom.* 7, 13 : « Peu importe à quel homme l'Apôtre s'identifie, si l'on admet que l'Apôtre n'a pas parlé en son nom ! c'est sans nul doute à l'homme qu'il s'identifie »<sup>46</sup>. Et donc non plus uniquement à l'homme pécheur sous la loi. Cette précision restera définitivement acquise. Mais demeure la question de savoir si l'Apôtre ne parle pas d'abord, comme d'une façon exemplaire, en son nom propre. Faut-il entendre à la lettre, de l'Apôtre, l'*ego* qui clame sa plainte ? L'évêque en discute devant des auditeurs de Carthage, avec la passion qu'il mettait, dans l'*Ad Simplicianum*, à interpréter *Rom.* 9, 10-29. Si l'on projette sur ce texte les lumières d'autres affirmations et aveux de saint Paul (*II Cor.* 12, 7 ; *Ph.* 3, 13-14), rien, concluait-il, ne s'oppose à l'entendre d'une expérience vécue personnellement par saint Paul et l'affirmer n'est nullement déflorer l'éminente sainteté de l'Apôtre. Dans le *sermon* 151 de peu postérieur au *sermon* 154, la nouvelle exégèse s'affirme sans la moindre hésitation.

Ideo iste miles et quodam modo in isto bello exercitatissimus, tam exercitatus, ut esset et dux, cum laboraret in hoc bello contra hostem, et diceret : *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis, legem foedam, legem miseram, vulnus, tabem, languorem ; subiunxit, Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius ?* Et gementi subventum est<sup>47</sup>.

44. *De pecc. mer.*, II, 12, 17 PL, 44, 162.

45. *De perf. iust. hom.*, II, 28 BA 21 174-178.

46. *De natura et gratia*, 50, 58 BA 21, 354. Je corrige la traduction. Saint Paul parle, non pas en la personne d'un homme, mais de l'homme, qui ne possède plus en sa nature la possibilité de ne pas pécher.

47. *Sermo* 151, 8 PL 38, 819.

Sur cette lancée, l'évêque en viendra même à affirmer que c'est à saint Paul que le texte s'applique encore le mieux. Plus le juste progresse dans les voies de la sainteté, mieux il comprend, aux poussées d'ailleurs de moins en moins vives d'une concupiscence innée à laquelle il résiste, en quelle incessante nécessité l'homme demeure de la grâce du Christ et en attente d'une définitive et parfaite rédemption : « Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort ? » Paul s'affiche à la pointe d'une expérience qu'éprouvent plus ou moins senties, plus ou moins latentes, tous ses frères en humanité.

L'évêque n'éprouvait aucune gêne de ce changement d'exégèse. Il invoquait, pour sa défense, l'autorité d'éminents devanciers : « Hilaire, Grégoire (de Nazianze), Ambroise et autres saints et célèbres docteurs de l'Église »<sup>48</sup>. Tous proclament que Paul a mené avec une exceptionnelle énergie son propre combat contre le péché. Mais ce patronage n'aurait sans doute pas emporté la conviction, si l'évêque ne s'était particulièrement affronté, pour leur arracher leur secret, à ces versets dramatiques de l'*Épître aux Romains*. Et voici que sa première exégèse est taxée d'erreur. Il s'en accuse, dans les *Révisions*<sup>49</sup>, avec la même insistance que sa méconnaissance, en ses premiers écrits, de l'absolue gratuité de la grâce et avec d'autant plus de regret que l'erreur avait été plus tenace. Sa première exégèse, où il se rencontrait avec les pélagiens, favorisait la propagande d'une doctrine qui ébranlait les fondements de la foi. Admettre que l'Apôtre en *Rom.* 7, 13 etc. n'envisage que l'homme sous la loi, (le pécheur, précisaient les pélagiens, non encore pardonné qui ploie sous le faix de ses propres mauvaises habitudes), n'était-ce pas laisser à entendre que la grâce n'est nécessaire qu'en vue de la rémission des péchés. Rémission acquise, l'homme pélagien se retrouvait sans plus aucune nécessité du Christ, pur comme au premier jour du monde. Mais il ne suffit pas de prier Dieu de nous pardonner nos péchés ; l'évêque l'affirmait, dès le *De peccatorum meritis*<sup>50</sup> : il nous est prescrit aussi de dire : « Ne nous laisse pas succomber à la tentation, délivre nous du mal ». *Rom.* 7, 13-24, pour saint Augustin, déroule ses versets vers la révélation de l'incessante et absolue nécessité de la grâce. « Malheureux homme que je suis ! » Même Paul qui ne craignait pas d'inviter, à deux reprises, les Corinthiens à être ses imitateurs, comme il l'était du Christ, lance aussi son appel vers le Christ. En un cri, si percutant en une telle bouche, l'évêque entendait la plainte de toute l'humanité sous l'emprise du péché : *Clamat homo*<sup>51</sup> !

Je laisse aux exégètes de juger si l'évêque s'est fourvoyé en lisant, plus en pasteur qu'en commentateur, ces versets de l'Apôtre, à la lumière de la vie et des besoins de l'Église. Il existe une distinction entre le sens littéral

48. *Contra Iulianum*, VI, 23, 70 PL 44, 866. Saint Augustin reprenait plus nerveusement sa démonstration du *sermon* 154, et l'on note avec quelle sévérité il condamnait sa première exégèse.

49. *Retract.*, I, 23, 1 ; I, 26, 2 (*quaest.* 66) ; II, 1, 1 BA 12, 410-412, 438, 450.

50. *De pecc. mer.*, II, 4, 4 PL 44, 153.

51. *Opus imperf.*, I, 67 ; II, 10 PL 45, 1088, 1145.

de l'Ancien Testament et son sens littéral plénier, révélé par le Nouveau Testament. N'existerait-il pas, d'une manière évidemment moins marquée, une distinction entre le sens littéral du Nouveau Testament et un sens littéral plénier, qui se découvre au cours du déroulement des siècles de l'Église et, dès les temps apostoliques, ne se manifeste-t-il pas, quand les évangélistes reprenaient les paroles du Christ pour les adapter aux nécessités des premières communautés chrétiennes ? Alors même que saint Paul n'envisagerait en *Rom.* 7-13 que l'homme sous la loi, à exclure positivement de ses perspectives et l'homme qui vit en dehors de la loi et l'homme qui vit déjà sous la grâce, ne se heurterait-on pas, dès le chapitre suivant, comme d'ailleurs le notait saint Augustin, à plusieurs versets dont le 13<sup>e</sup> : « Nous aussi qui possédons les prémices de l'esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la rédemption de notre corps » ? Mieux encore que Job, l'Apôtre justifié pouvait encore s'approprier la plainte de l'homme sous la loi et ne le donne-t-il pas à entendre en se mettant, au chapitre 7, personnellement en cause : « Malheureux homme que je suis ! qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort ? »

*Ep. ad Colossenses 1, 13.*

Par son péché, Adam se mettait à la remorque de Satan, et Dieu, sans se démettre de sa suprême domination, sanctionnait de son autorité cette aliénation<sup>52</sup>. C'est en nous délivrant de l'empire de Satan que Dieu nous réconcilie avec lui. Saint Paul l'affirme : « Dieu nous a arrachés à l'empire des ténèbres et nous a transférés dans le Royaume de son Fils bien aimé »<sup>53</sup>. Les enfants ne sont pas à exclure du bénéfice de cette rédemption. Les pélagiens admettaient que les enfants entrent, par le baptême, dans le Royaume ; mais ils se refusaient, au nom de leur innocence personnelle, à les soumettre à l'empire des ténèbres. Mais l'entrée dans le Royaume ne se sépare pas de la rédemption.

*Col.* 1, 13 est invoqué dès le *De peccatorum meritis*<sup>54</sup> ; il est plusieurs fois cité dans les homélies du temps ; il est mis en vedette dans *De nuptiis et concupiscentia*<sup>55</sup>. Julien d'Éclane s'indignait que l'évêque osait, à la suite de sa doctrine du péché originel, placer les enfants sous la coupe du démon ; n'était-ce pas du pur manichéisme ? Près de vingt fois, l'évêque le renvoie à la parole de l'Apôtre.

Nunc iam dic, quaeso, quomodo cum regenerantur parvuli et transferuntur ad regnum Christi, de tenebrarum potestate non eruantur<sup>56</sup>.

52. Juste jugement de Dieu qui nous laisse sous le droit (*ius*) du démon, sans se départir de sa souveraine autorité.

53. Cf. également le texte des *Actes des Apôtres* 26, 18 ; mais saint Augustin ne semble pas s'être référé à ce texte. Il est cité en *De Trin.*, XIII, 15, 19.

54. *De pecc. mer.*, I, 27, 47 PL 44, 136.

55. *De nupt. et concup.*, I, 1, 1 ; II, 2, 5 ; 20, 22 ; 18, 33 ; 29, 50.

56. *Opus imperf.*, III, 127 PL 45, 1300.

Col. 1-13 sera le premier texte d'Écriture invoqué dans le *De haeresibus*<sup>57</sup> contre les pélagiens.

### *Preuves d'appoint*

Le péché originel est un mystère qui ne se prouve que par la Révélation. Mais saint Augustin pouvait en appeler comme arguments d'appoint à la tradition des Églises d'Orient et d'Occident, où se réentend le témoignage des Écritures, et au spectacle, où le péché originel étale sa présence, de la misère du monde et du sort immérité des enfants. Mon propos n'est pas d'exposer cette argumentation ; je ne m'y arrête qu'en vue d'une meilleure intelligence de la pensée de saint Augustin.

Pressé par Julien d'Éclane, l'évêque s'était constitué un dossier patristique qu'il présente dans le *Contra Iulianum pelagianum*<sup>58</sup>. A entendre ces textes et les commentaires qui les accompagnent, on ne se défend pas de relever l'habileté du rhéteur qui aligne sur sa pensée des références qui ne s'y prêtent guère. Mais il serait plus équitable de reconnaître, en cet inventaire de textes, le propos de rétorquer aux pélagiens le reproche de nouveauté. Tous ces textes attestent le clivage entre deux doctrines diamétralement opposées. Pour les pélagiens, Adam par son péché n'a nui qu'à lui-même ; pour l'ensemble des docteurs d'Orient et d'Occident, Adam par son péché a nui à toute sa postérité et tel est aux yeux de l'évêque le point fondamental de la doctrine catholique. Le cas des enfants, si maladroitement soulevé par les pélagiens, ne fait qu'illustrer l'universelle nocivité du péché personnel d'Adam. Cette faute primordiale se solde par un péché, noué à une nature, qui de génération en génération se propage dans l'humanité.

La misère du monde, le sort immérité des enfants, qui n'assument aucune faute personnellement commise, ont été de plus en plus évoqués par l'évêque, dans ses controverses avec Julien d'Éclane, comme preuves de l'existence d'un péché de nature, mais preuves qui ne sont décisives qu'en s'appuyant sur les Écritures<sup>59</sup>. Un texte de l'Ancien Testament, épinglé pour la première fois dans le *De nuptiis et concupiscentia*<sup>60</sup>, est particulièrement mis en vedette : *Iugum grave super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium* (Eccli. 40, 1). L'homme a perdu son intégrité première ; d'où le poids qui l'accable de la naissance à la mort. Julien a beau protester que l'enfant ne contracte aucun vice de nature, l'évêque le renvoie aux Écritures<sup>61</sup>. Et quand Julien lui lance l'accusation de manichéisme, l'évêque réplique qu'avec toute

57. *De haeres.*, 88 PL, 42, 47.

58. *Contra Iulianum*, dans les deux premiers livres.

59. Voir F. REFOULÉ, *Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin*, dans *Rev. thomiste*, 63, 1963, pp. 341-362.

60. II, 29, 50 PL, 44, 466.

61. *Opus imperf.*, VI, 16 PL, 45, 1537.

l'Église catholique, il échappe au manichéisme, en plaçant à l'origine du mal le péché de l'homme ; tandis que Julien, affronté, en dépit de toutes ces arguties, au même mal du monde, se met, par la négation du péché originel, dans l'impossibilité de réfuter le manichéisme.

Les théologiens modernes ont émis, depuis le xvi<sup>e</sup> siècle, une distinction qui énerve la démonstration augustinienne. Ils ne rejoignent pas Julien d'Éclane ; ils professent l'existence du péché originel ; mais l'intégrité que nous avons perdue est un don, disent-ils, surajouté à notre nature. Nous naissons dépouillés d'un vêtement de luxe, mais non pas déchus de notre condition de créatures spirituelles qui par la chair plongent dans l'animalité. L'état d'ignorance et d'infirmité ne revêt pas de lui-même un caractère peccamineux. Si, en notre actuelle venue au monde, nous sommes affectés, au regard de Dieu, d'un péché qui nous rend comptables de la rédemption du Christ, c'est au seul titre de la peine portée à l'origine des temps contre le premier péché et s'il n'est pas question de déchéance de nature, la misère des enfants ne peut tout au plus être invoquée que comme indice du péché originel. L'on ajoute : c'est ce dont Augustin aurait dû se douter. Au troisième livre du *De libero arbitrio*<sup>62</sup> n'avait-il pas émis la possibilité — et il en a maintenu le bien-fondé jusque dans ses derniers écrits — d'une création de l'homme en état d'ignorance et d'infirmité ? N'était-ce pas professer qu'un tel état nous est naturel ?

Je ne pense pas que cette dernière conclusion s'impose. L'hypothèse augustinienne du *De libero arbitrio* n'annonce pas la thèse de la nature pure des théologiens modernes. Sans doute, en sa mise entre parenthèses du péché, dans sa controverse anti-manichéenne, Augustin admettait que l'état d'ignorance et d'infirmité ne constituait pas un mal moral ; mais il le tenait pour un déséquilibre, un dérèglement de nature. Une créature spirituelle, faite à l'image de Dieu, implique le respect, entre l'esprit et la chair, de la hiérarchie des valeurs et Dieu, précisait l'évêque en s'adressant aux manichéens, était toujours en mesure de remédier au déséquilibre de l'homme par un secours spécial, dont la nature évidemment nous échappe.

L'homme ne se passe pas d'une aide divine. L'erreur de Baïus, qui par réaction a fait la fortune de la thèse de la nature pure, n'a pas été de souligner cette exigence ; mais d'affirmer que l'aide que, de fait, Dieu a accordée à nos premiers parents, leur était due, alors que, dans sa complexe unité d'élévation à l'ordre surnaturel et d'idéale prévalence de l'esprit sur la chair, la grâce adamique allait infiniment au-delà de toutes les exigences de notre nature. En perdant cette grâce, l'homme a été rejeté de son éternelle béatitude et il se retrouve, sur le plan de sa dignité d'image de Dieu, affronté, seul, à son déséquilibre moral et incapable, s'il demeure coupé de Dieu, de le surmonter. Aussi est-ce à un double titre de créature raisonnable et de créature blessée que l'homme en appelle désormais à une grâce toute nouvelle, médicinale et élevant, que Dieu dans sa miséri-

62. *De lib. arb.*, III, 20, 57 BA 6, 430-434.

cordieuse tendresse, dès l'instant même du péché, a daigné lui ménager en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Saint Augustin restait fidèle à lui-même en affirmant, à l'encontre de Julien d'Éclane, que la misère du monde et le sort des enfants manifestent un dérèglement de nature et une propension au péché, dont il faudrait dire que Dieu assume la responsabilité, si l'on niait le péché originel.

Depuis le xvi<sup>e</sup> siècle, deux théologies s'affrontent plus ou moins contaminées entre elles : l'une plus sensible au mystère du péché et de la grâce ; l'autre plus à l'écoute des requêtes de l'esprit moderne. Toutes deux professent le dogme du péché originel ; mais l'une en parlant de déchéance de nature, particulièrement mise en relief par le mal de la concupiscence, s'engage dans l'intelligence de ce péché ; l'autre se refuse à suivre cette voie d'inspiration augustinienne qui tendrait à blesser au vif le libre arbitre de l'homme et le péché originel ne consiste plus que dans la privation de la grâce proprement dite d'élévation à l'ordre surnaturel.

L'heure n'est pas venue de départager un débat séculaire ; il est du moins permis de présenter quelques explications de la conception augustinienne de la concupiscence et de sa réfraction sur le libre arbitre de l'homme. Et nous voici rejetés, à la suite du docteur d'Hippone, dans les abîmes du cœur humain et les abîmes autrement insondables de la sagesse et de la science divine. Toute une théologie des profondeurs<sup>63</sup> se profile devant nos yeux.

#### LE PROBLÈME DE LA CONCUPISCENCE

Dans ses premiers écrits contre les manichéens, saint Augustin rencontrait le problème de notre impuissance morale. Cette impuissance morale procède, disait-il, comme en sa racine de notre condition mortelle, héritée d'Adam ; elle se manifeste en l'accoutumance au péché et ne concerne que les adultes. C'est elle, qualifiée d'habitude indomptable ou de concupiscence invincible, qui s'identifie alors, pour l'évêque, avec le péché, dont il est question au septième chapitre de l'*Épître aux Romains*. Avec le *de Genesi ad litteram*, l'ordre de préséance entre la mortalité et la concupiscence est renversé, et cette transposition copernicienne apparaît comme l'un des traits les plus originaux de la pensée de saint Augustin.

Avec une concupiscence considérée désormais comme innée et non plus simplement acquise par nous, l'évêque tenait une explication de la foi de

63. L'expression souligne la vivante actualité d'Augustin. La psychologie moderne des profondeurs se situe méthodologiquement sur le plan phénoménologique et tend à faire oublier le plan métaphysique. L'homme est une créature spirituelle et Dieu lui est plus intime que son intimité même (*Confess.*, III, 6, 11 ; *In Ps.* 118, s. 22, 6). C'est à d'autres profondeurs que se situent pour Augustin les trois figures qui caractérisent, en psychanalyse, le mode propre de l'homme : la Mort, le Désir, la Loi,

l'Église en l'universelle contagion du premier péché. Nous venons au monde avec une blessure qui nous voue à la mort physique et à la mort spirituelle ; blessure de mort physique, la concupiscence ne s'élimine pas : nul n'échappe à cette première mort ; blessure de mort spirituelle, la concupiscence nous affecte au regard de Dieu d'une culpabilité, si elle est remise, ouvre à l'enfant l'accès à la béatitude éternelle ; mais l'évêque ne se prononçait pas sur le sort réservé aux enfants qui meurent sans avoir rencontré le Christ. A partir de 412, le *reatus* qui accompagne la concupiscence est identifié avec le péché originel. Et ce péché, de mort éternelle, se rencontre déjà chez l'enfant, ainsi qu'en témoigne le baptême, qui lui est administré, comme pour les adultes, *in remissionem peccatorum*. L'évêque se croyait donc en mesure d'affirmer que l'enfant qui meurt sans avoir été détaché de la *massa damnata*, rejoint les enfers ; mais, précisait-il, pour n'y subir que la plus minime des peines. Quoi qu'il en soit sur ce dernier point du rigorisme de l'évêque, il nous faut relever dès maintenant, pour n'avoir plus à y revenir que, contrairement à une opinion très généralement répandue, saint Augustin n'a jamais identifié la concupiscence avec le péché originel. Ni avant 412, où il n'est pas encore question de péché originel inné ; ni après 412, où d'une manière de plus en plus expresse l'évêque affirmait que la concupiscence demeure, alors que le péché originel est totalement délié par le baptême. L'erreur d'interprétation remonte haut ; d'après saint Thomas, Augustin aurait déclaré ; *Concupiscentia est reatus peccati originalis*<sup>64</sup>. Dans aucune des trois références, auxquelles nous renvoie l'édition léonine de la *Somme*, la formule ne se rencontre et, incontestablement, elle jure avec l'ensemble de la doctrine augustinienne.

### *En sa condition essentielle*

A la suite du premier péché, nous naissons donc en un état d'ignorance, d'infirmité et de mortalité. L'ignorance affecte l'esprit qui est à la pointe de l'âme et elle atteint également l'âme en sa mission d'animation de la chair ; la concupiscence affecte l'âme et par elle la chair blessée à mort ; la mortalité ne concerne que le corps. Quand l'esprit dépouillé de la grâce, *spoliatus gratia*<sup>65</sup>, nous a constitués en un état de péché, toute notre nature a été touchée, non point au ras de l'être, mais au principe de son dynamisme. La concupiscence, comprise en elle-même, indépendamment de ses diverses situations concrètes, ne consiste pas uniquement en la concupiscence sexuelle<sup>66</sup>, elle se porte de son propre poids vers tout ce qui favorise ou flatte la chair, sans tenir compte des normes de l'honnêteté, comme si elle jouissait du blanc-seing de l'esprit, dont le devoir est de la

64. *Summa Theol.*, Ia IIae, Q. 82, a. 3, *sed contra*.

65. *Contra Iulianum*, IV, 16, 82 PL, 44, 781.

66. *Opus imperf.*, IV, 28 PI, 45, 1352.

régler. Sans être formellement péché, elle est essentiellement mauvaise, comme un vice qui ne peut pas ne point dévoiler sa nocivité. Aussi mérite-t-elle, quand Augustin s'autorisait du langage des Écritures, d'être appelée péché, mais en un sens dérivé :

Quae alio modo peccati nomen accepit...

Modo quodam loquendi peccatum vocatur...

Sed haec etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur sicut scriptura manus cuiusque dicitur, quod manus eam fecerit... Et ideo iam non sit peccatum, sed hoc vocetur sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectatione moveatur, etsi ei vincente delectatione iustitiae non consentiatur<sup>67</sup>.

C'est cette concupiscence que nos premiers parents ont tenu à cacher, dès qu'ils en ont senti les premières poussées sexuelles et l'évêque en prend occasion pour nous la présenter en ses traits plus généraux :

Illa est poena peccati, illa plaga vestigiumque peccati ; illa illecebra fomesque peccati, illa lex in membris repugnans legi mentis, illa ex nobis ipsis adversus nos ipsos inobedientia, iustissimo reciprocatu inobedientibus reddita. Huius nos pudet, et merito pudet<sup>68</sup>

### *En ses divers états*

La concupiscence, en sa première situation existentielle, celle avec laquelle nous venons au monde, n'est pas plus perceptible, nous est-il dit, que la claudication chez le boiteux qui ne marche pas<sup>69</sup>. Un vice ne se discerne que dans l'exercice de la puissance où il se dérobe. Dès avant l'éveil de la raison, la concupiscence, disjointe ou non du *reatus*, se manifeste en ces poussées instinctives que l'évêque, nous l'avons vu, appelait *peccata originalia*. L'enfant grandit, « incipit accedere ad rationales annos ut legem sapiat naturalem quam omnes habent in corde fixam<sup>70</sup>. » Il est désormais en mesure de pécher ou, aidé de la grâce, de ne pas pécher. Car Dieu qui commande est toujours disposé à aider : « Dantur praecepta vivendi, quia datur et gratia<sup>71</sup>. Si l'enfant est baptisé, la grâce déjà l'habite ; s'il n'est pas baptisé, elle lui est miséricordieusement offerte. Baptisé ou non, s'il pèche, ce ne peut être en cette heure cruciale que du fait de ses mauvaises dispositions dont il commence à assumer la responsabilité et qui se cachent en ses profondeurs de la conscience que Dieu seul pénètre et qu'il juge en toute divine équité.

L'âge de raison introduit entre baptisés et non-baptisés une troisième catégorie, celle de chrétiens qui retombent dans le péché et rejoignent de

67. *De perfect. iust. hom.*, 21, 44 ; *De nupt. et concup.*, I, 23, 25 ; *Contra duas epist. Pelag.*, I, 13, 27 PL 44, 316, 428, 563.

68. *De nupt. et concup.*, II, 9, 22 PL 44, 449.

69. *De perf. iust. hom.*, 2, 4 PL 44, 294.

70. *Tract. in Ioh. Evang.*, 49, 12 CC 36, 426.

71. *Opus imperf.*, IV, 129 PL 45, 1427. Formule suggestive, inspirée du *Psaume* 83, 8, qu'Augustin lisait *miserericordiam* (*In Ps.* 26, s. 2, 19) ou *benedictionem* (*In Ps.* 118, s. 5, 4) *dabit qui legem dedit*.

nouveau la *massa damnata*. En la *massa damnata*, la concupiscence ne peut, affirmait Augustin, que proliférer en fautes qui se surajoutent comme branches sur arbre au *reatus* du péché originel ou, s'il s'agit de chrétiens, qui s'accumulent, mais sans qu'il soit parlé de reviviscence du péché originel<sup>72</sup>. Avec l'habitude du péché la concupiscence devient de plus en plus invincible ; mais telle est la puissance de la grâce du Christ que l'on ne doit cependant<sup>73</sup> désespérer jamais du salut de personne.

Qu'on ne s'imagine cependant pas que pour Augustin tous les actes émis par des pécheurs soient des péchés. Tels de leurs actes qui sont conformes aux lois de l'honnêteté peuvent fort bien émaner de la grâce du Christ et constituer, mais au regard de Dieu qui sonde les cœurs, d'authentiques actes de vertu<sup>74</sup>. Mais d'autre part si honnêtes que puissent nous apparaître des actes que la grâce ne prévient pas, ces actes ne se conforment pas, même implicitement, à la loi d'honnêteté, en tant que la loi est l'expression de la volonté de Dieu. Quand Julien d'Éclane prétendait que sans la grâce du Christ l'homme peut pratiquer même les plus hautes vertus, l'évêque lui répondait que des actes sans sève chrétienne demeurent, au moins radicalement en leurs motivations secrètes, des vices plutôt que des vertus<sup>75</sup>.

### L'impeccance

La concupiscence, après la remise du péché originel, se survit chez les justes comme *fomes peccati*. Aussi ne faut-il pas s'étonner si la flamme du péché se réveille, quand par pure faiblesse, ou par suite de quelque négligence, des brindilles de délectation deshonnête tombent sur une cendre encore chaude. Le juste n'évite pas durant sa vie tout péché, sans qu'il en soit pour autant rejeté dans la *massa damnata*. Contre les prétentions des évêques donatistes à une certaine incorruptibilité morale, saint Augustin en avait appelé au témoignage de saint Jean : « Si nous disons : Nous n'avons pas de péché, nous nous abusons, la vérité n'est pas en nous » et à la prière que le Seigneur nous demande de réciter tous les jours de notre vie et en toute sincérité de cœur : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés »<sup>76</sup>. Mais voici que les pélagiens, d'une manière autrement radicale, soutenaient que l'homme, par ses seules forces, peut vivre ici-bas absolument sans péché ; qu'avant la venue du Christ, et sans avoir connu ses exemples et ses enseignements, des justes se sont maintenus sans aucun reproche devant

72. Dans le *De baptismo*, I, 12, 19, l'évêque avait parlé de reviviscence du péché, immédiatement après le baptême ; mais après 412, il n'a jamais été question de reviviscence du péché originel.

73. *Contra Iulianum*, V, 8, 32 ; VI, 11, 35 et 18, 55 PL 44, 804, 842, 855.

74. *Contra Iulianum*, IV, 3, 16 et 3, 32 PL 44, 745 et 754.

75. *De Civ. Dei*, XIX, 25 BA 37, 164-166 et note complémentaire 23, pp. 760-762.

76. *Contra Parnen.*, II, 7, 14 ; 10. 20 ; *De baptismo*, VI, 24, 45.

Dieu ; que de nos jours des païens, en dehors de tout contact avec le Christ, sont parfaitement en mesure d'accéder à la perfection. En cette persuasion, les pélagiens exhortaient les âmes d'élite à mener une vie d'idéale intégrité. Nous naissons tous, affirmaient-ils, en la parfaite intégrité de notre nature et cette intégrité, il nous est toujours possible de la conserver.

Dès le *De peccatorum meritis*, l'évêque se voyait obligé de reprendre, comme à pied d'œuvre, le problème de l'impeccance. Il y distinguait une question de droit et une question de fait. De droit, l'impeccance, disait-il, n'est pas inconcevable, mais en tenant uniquement compte de la grâce du Christ. Quant au fait, il s'était lui-même persuadé déjà, que personne ici-bas ne peut vivre sans péché ; qu'on soutienne cependant que des justes puissent, dès ici-bas, parvenir à éliminer de leur vie, avec la grâce du Christ, toute faute même légère, ne lui paraissait pas d'abord une opinion à exclure comme mettant en danger la foi de l'Église. Mais quand il en arrive à entendre de saint Paul en personne la plainte de l'*Épître aux Romains* : « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » il affirmera avec une tranquille intrépidité que les justes, si saints soient-ils, sont tenus jusqu'à leur dernier jour à redire : « Pardonne-nous nos offenses » et l'on sait avec quels sentiments de pénitence, sur son lit d'agonie, il confiait son âme à la toute miséricorde de Dieu.

En même temps qu'il nous remettait le péché originel, Dieu pouvait nous rétablir en état d'innocence. Il ne l'a pas fait, et non point au nom de sa justice vindicative mais de sa miséricorde, pour nous maintenir dans le Christ en alerte contre le péché. Aussi tout fidèle reste-t-il jusqu'à la mort *ex quadam parte iustus, ex quadam parte peccator*<sup>77</sup> : juste par la présence de la foi qui agit par la charité, pécheur par la présence de la concupiscence et de ces fautes quotidiennes auxquelles nul ici-bas n'échappe. Charité-cupidité ! le couple court à travers tous les écrits de saint Augustin, mais en s'intériorisant à mesure que l'évêque comprenait mieux de quelles profondeurs jaillissent dans le cœur de l'homme et l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi : « Quanto magis regnat in quocumque caritas, tanto minus ei dominatur iniquitas ». « Hors donc la cupidité, s'écriait l'évêque, vienne la charité ! » comme s'il disait : Exorcisons Adam, vienne le Christ ; dépouillons-nous de l'homme ancien, revêtons-nous de l'homme nouveau<sup>78</sup>.

### *La transmission du péché originel*

Que le péché persiste en nous jusqu'à la fin de notre pèlerinage terrestre, constituait pour saint Augustin, à partir de 418, une donnée de foi, formellement contenue dans les Saintes Écritures ; la persistance de la concupiscence en présentait l'explication et, raison de plus pour l'évêque d'y

77. In Ps. 140, 15. Formule augustinienne plus pertinente que *simul peccator, simul iustus*.

78. In Ps. 118, s. 27, 6 CC 40, 1759 ; *sermo* 169, 12, 15 PL 38, 923.

tenir, cette persistance de la concupiscence rendait compte de la transmission du péché originel. La concupiscence en effet, qui s'éveille de ses inconsciences, en tant que concupiscence sexuelle, avec l'âge de puberté, est en œuvre dans toute acte de procréation, même s'il s'agit de parents justifiés. Pour nous donner à comprendre le rôle qu'elle y tient, l'évêque en appelait de nouveau à l'exemple de la claudication<sup>79</sup>. Le boiteux marche, non pas parce qu'il est boiteux ; mais parce qu'il est boiteux, il marche mal. Ainsi le père engendre, non pas en vertu du vice de la volupté charnelle ; mais parce qu'il procrée son enfant en vertu d'une puissance maritale affectée de ce vice, l'enfant engendré est obéré à son tour, dès sa conception, du vice de la concupiscence qui depuis le premier péché blesse à mort notre nature.

Le boiteux, parce qu'il marche mal, n'est pas condamné à l'immobilité ; l'homme, parce qu'à la suite du premier péché il engendre un pécheur, n'est pas condamné à la stérilité. « Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre », disait Dieu à la famille de Noé. Or Dieu ne commande pas le péché. Une telle évidence aurait-elle échappé à la perspicacité de saint Augustin ? Aurait-il condamné comme péché tout acte, quel qu'il soit, de procréation ? De fait saint Augustin a formellement reconnu que l'acte de procréation peut être licite et honnête<sup>80</sup>. Tel est, en premier exemple, le cas de parents ; si, dans le mariage et comme il se doit, ils usent de la concupiscence pour répondre aux intentions de la Providence, en n'acceptant qu'à cette condition la volupté charnelle, qu'ils ne peuvent pas ne pas éprouver :

Aliud est : non concumbere nisi sola voluntate generandi, quod non habet culpam ; aliud : carnis concumbendo appetere voluptatem<sup>81</sup>...

Entendons l'évêque commenter le verset 7 du *ps.* 50 :

Non ergo ideo in iniquitate concipiuntur homines, et in peccatis in utero a matribus aluntur, quia peccatum est misceri coniugibus ; sed quia illud quod fit, utique fit de carne poenali. Poena enim carnis mors est, et utique inest ipsa mortalitas. Unde apostolus non moriturum corpus dixit, sed mortuum : « Corpus quidem mortuum est, inquit, propter peccatum ; spiritus autem vita est, propter iustitiam ». Quomodo ergo sine unculo peccati nascitur, quod concipitur et seminatur de corpore mortuo propter peccatum ? Opus hoc castum in coniuge non habet culpam, sed origo peccati trahit secum debitam poenam<sup>82</sup>.

79. *De nupt. et concup.*, I, 7, 8 PL 44, 418 ; *sermo* 155, 10, 10 PL 38, 846-847.

80. *De pecc. mer.*, I, 29, 57 PL 44, 141.

81. *De nupt. et concup.*, I, 15, 17 ; 12, 13 PL 44, 423.

82. *In Ps.* 50, 10 CC 38, 607. Même idée dans *De pecc. mer.*, I, 24, 34. Julien d'Éclane poussait la logique de ses calomnies jusqu'à prétendre que pour Augustin la volupté charnelle confectionnait la semence. A plusieurs reprises, Augustin s'est vu obligé de répondre que, par suite d'un manque de vigueur de l'esprit sur la chair, imputable au péché originel mais pardonnée au baptême, la volupté charnelle accompagne l'émission de la semence et manifeste par sa présence que la nature transmise à l'enfant est une nature blessée et, comme telle, disgracieuse au regard de Dieu. *De nupt. et concup.*, II, 13, 26 PL 44, 456 ; *Opus imperf.*, II, 123 ; V, 11 PL 45, 1194, 1411 sv.

Après 418, alors qu'il était en possession de sa doctrine plus évoluée de la concupiscence, l'évêque s'en inspirait pour élaborer, dans le *De nuptiis et concupiscentia*, une première esquisse d'une théologie du mariage, basée sur les trois biens qui lui sont essentiels : l'enfant, la fidélité et l'indissolubilité. Non seulement l'enfant, mais les deux autres biens du mariage, du moment que la fécondité n'est pas frauduleusement écartée, justifiaient, aux yeux de l'évêque, la rencontre des époux. Non point, assez souvent, sans quelques fautes qui ternissent, mais sans l'éliminer, la pudeur conjugale ; comme les distractions, qui plus ou moins encombrant nos prières, ne leur enlèvent pas toute valeur aux yeux de Dieu. Parfois même, sans qu'il y ait de faute, de la part du partenaire qui ne s'y prête que pour sauver la fidélité de son conjoint : *reddens potius quam exigens debitum coniugale*<sup>83</sup> ; et sans doute aussi, pourrions-nous ajouter, de la part des deux conjoints, s'il s'agit avant tout pour eux d'entretenir, en leur faveur et en faveur de leurs enfants, la chaleur de leur foyer.

Nous n'avons pas à poursuivre les analyses augustiniennes sur la présence ou l'absence de fautes dans l'usage du mariage ; il nous suffit de constater que, pour l'évêque, des actes de procréation licites, honnêtes et même méritoires, n'en transmettent pas moins le péché originel, au même titre que des actes de luxure. Le péché originel est, en effet, comme nous l'avons vu, le même chez tous les enfants, bien que l'enfant puisse tenir de ses proches parents une concupiscence plus ou moins légère ou plus ou moins pesante. Aussi quand il nous est affirmé que le péché originel procède de la concupiscence, il s'agit pour l'évêque de la *concupiscentia carnalis* qui est la peine du premier péché, et qui n'est appelé péché que parce qu'elle provient de ce premier péché ; et non point de la *voluptas carnalis*, qui, voulue et peccamineuse ou simplement permise et indemne de toute faute, accompagne nécessairement tout acte de procréation.

### *Le cas du Christ et de la Vierge*

Pour Augustin, le cas du Christ vient en confirmation de sa doctrine de la transmission du péché. En sa qualité de Fils de Dieu et pour accomplir sa mission rédemptrice, le Christ ne pouvait naître que d'une vierge. Saint Ambroise l'avait affirmé ; Augustin ne l'ignorait pas et, dès le *De peccatorum meritis*, il s'engage dans les profondeurs du mystère de l'enfantement du Christ. La chair que le Christ emprunte à la Vierge a été, dit-il, purifiée pour être assumée ou a été assumée en même temps qu'elle était purifiée :

Quod enim carnis inde suscepit, id profecto aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit<sup>84</sup>.

De quelque manière que cette purification ait eu lieu, c'est de la chair de la Vierge qu'il est question. Non seulement toute volupté charnelle, mais

83. *De fide et oper.*, 16, 28 BA 8, 418 ; *Opus imperf.*, I, 68 PL, 45, 1090.

84. *De pecc. mer.*, II, 24, 38 PL, 44, 174-175 ; *Coll. cum Maximino*, 21 PL, 42, 736.

la concupiscence elle-même de la chair, était, en Marie, radicalement éliminée. En l'enfantement de Jésus, seule a joué la ferveur de la foi qui agit par la charité.

Propter cuius sanctam in virginis utero conceptionem, non concupiscentia carnis urente factam, sed fidei charitate fervente, ideo dicitur natus de Spiritu sancto et virgine Maria, ut unum eorum pertineat, non ad gignentem, sed ad sanctificantem, alterum vero ad concipientem atque parientem<sup>85</sup>.

On comprend dès lors la portée de l'affirmation de l'évêque dans le *De natura et gratia*. Il n'existe qu'un cas dans toute l'histoire de l'humanité d'une personne issue d'Adam qui a pu, et doit même être dite, avoir été, dès le cours de sa vie terrestre, absolument indemne de tout péché : la Vierge Marie. L'honneur du Christ exigeait ce privilège ; le mystère de sa naissance impliquait en la Vierge la radicale élimination de tout péché.

Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem ; unde enim scimus quid ei plus gratiae conlatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum<sup>86</sup> ?

Dans l'*Opus imperfectum*, saint Augustin précisera que la Vierge, comme tous les autres fidèles, doit à sa renaissance dans le Christ d'avoir été délivrée de sa condition adamique :

Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi ; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi<sup>87</sup>.

Aussi la Vierge n'était-elle pas en dehors, même au titre de son exceptionnelle sainteté, ou au-dessus de la sainte Église :

Sancta Maria, beata Maria, sed melior est Ecclesia quam Virgo Maria. Quare ? quia Maria portio est Ecclesiae, sanctum membrum, excellens membrum, supereminens membrum, sed tamen totius corporis membrum. Si totius corporis, plus est profecto corpus, quam membrum<sup>88</sup>.

Saint Augustin n'a pas envisagé le dogme de l'Immaculée Conception de la Vierge ; il a du moins attiré l'attention de l'Église sur l'étroite connexion entre la maternité divine et la sainteté de Marie. Quant à lui, son attention ne se centrait que sur le cas du Christ, né *in similitudine carnis peccati*, et non point comme nous *in carne peccati*, ce qui implique qu'à l'heure de sa conception, la nature humaine que lui communiquait sa mère a été ou était en Marie déjà totalement et définitivement délivrée du « péché » de concupiscence.

85. *Sermo* 214, 6 PL 38, 1069.

86. *De natura et gratia*, 36, 42 BA 21, 320-322 et note complémentaire 47, p. 609-611.

87. *Opus imperf.*, IV, 122 PL 45, 1418.

88. *Sermo Denis* 25, 7 *Miscell. Augustin.*, I, p. 163.

## PROFONDEUR DES JUGEMENTS DIVINS

Le problème du discernement entre bons et mauvais, entre vases de miséricorde et vases de colère, hante tous les écrits de saint Augustin. Au début, la solution pouvait en paraître aisée. Dieu à qui revient l'initiative du salut, interroge ; l'homme répond, en la parfaite autonomie de son libre arbitre, par un premier acte de bonne ou mauvaise volonté, que Dieu sanctionne en accordant ou refusant la grâce de bien agir :

In libero arbitrio habet (homo) ut credat Liberatori et accipiat gratiam.  
 Quod ergo credimus, nostrum est ; quod autem bonum operamus, illius qui credentibus in se dat Spiritum Sanctum<sup>89</sup>.

Les premières difficultés surgissent quand à la suite d'une lecture plus attentive de saint Paul, l'évêque se voit contraint comme malgré lui de reconnaître que, dès le premier acte de bonne volonté, la grâce précède le libre arbitre. La grâce ne se mérite pas et nul de lui-même ne se rend bon, est-il désormais affirmé, bien avant l'irruption du pélagianisme. Mais le discernement entre bons et mauvais ne concerne encore que les adultes et se joue, à partir de leur premier affrontement avec la loi et durant toute la durée de leur vie d'ici-bas. Ainsi en est-il des deux enfants de Rebecca. De naissance, tous deux appartiennent à la grâce de la première alliance et ne se distinguent l'un de l'autre par aucun mérite ou démérite personnel. Dès le sein maternel cependant, Jacob était aimé et Esaü ne l'était pas ; car Dieu qui prévoyait leur comportement à venir, prédestinait, au seul titre de sa fidélité aux promesses faites à Abraham, sa faveur à Jacob et la refusait à Esaü qui, de lui-même, allait s'engager dans des voies d'infidélité. *Ille solus qui praedestinare potuit, qui praescire*<sup>90</sup>. Encore, vers 406-407, l'évêque affirmait :

Ambo de uno utero processerunt ; unus amari meruit, alius reprobari<sup>91</sup>.

*O altitudo !*

Les difficultés rebondissent, quand, en 411, l'évêque accède à sa conception du péché originel. Le cas des enfants qu'avant même l'éveil de la raison, le baptême sépare entre bons et mauvais, rejetait l'évêque en plines ténèbres. Jusqu'à cette date, il pensait que seuls les impies, englués dans la *massa damnata*, étaient incapables de rien comprendre aux jugements de

89. *Exp. quar. propos. ep. ad Rom.*, 44 et 60 PL 35, 2071 et 2079. Voir *Retract. I.*, 23 BA 12, 408-416.

90. *Sermo* 47, 15 CC 41, 585.

91. *In Ps.* 126, 8 CC 40, 1863.

Dieu. Le voici tenu d'avouer devant ses auditeurs sa propre incompétence : « Melior est ergo fidelis ignorantia quam temeraria scientia »<sup>92</sup>, leur disait-il. Ce n'est point seulement l'impie, c'est tout homme qui prétendrait sonder les insondables secrets divins, tout homme, et fût-il un apôtre du Seigneur, qui chemine encore dans la foi et non dans la claire vision, que saint Paul interpelle : « O homme ! vraiment qui es-tu pour disputer avec Dieu ? » et l'évêque de conclure :

Quantum nobis datur, ad fidem teneamus, de iustitia Dei non dubitemus. Iniquitatem apud illum esse omnino non credamus, ne in magnam voraginem impietatis veniamus. Et cum perfecta fide tenuerimus nullam apud eum esse iniquitatem, et si illum modo non videmus, id est, aequitatem quae est apud ipsum, finiatur via et venimus ad patriam. Non potest videri tempore fidei, videbitur tempore speciei. Nunc enim *per fidem ambulamus, tunc per speciem*<sup>93</sup>.

### *Grâce et libre arbitre*

Pour Augustin, le cas des enfants baptisés illustre, sans aucune contestation possible, l'absolue prévenance de la grâce. Cette priorité de la grâce ne viole pas un libre arbitre encore en sommeil. Elle met au contraire les enfants en mesure de contrebalancer, au moment de l'éveil de leur raison, la séduction des biens sensibles ; elle établit leur libre arbitre, blessé par la concupiscence, dans l'axe de son authentique finalité.

S'il s'agit des adultes, l'évêque appliquait, au conflit de priorité entre la grâce et le libre arbitre, l'abrupte solution de l'Apôtre au conflit de priorité entre la foi et la loi : « Legem destruimus per fidem ? Absit ; sed legem statuimus ». L'évêque dira :

Liberum arbitrium evacuumus per gratiam ? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus<sup>94</sup>.

Les deux cas sont solidaires. C'est en passant par le seuil de la foi que des vases de colère se transmutent en vases de miséricorde et le seuil se présente, dès l'éveil de la raison, quand l'homme commence à pouvoir pécher ou ne pas pécher. Et c'est un seuil de grâce, car la foi est un don absolument gratuit. La foi, qu'il s'agisse de foi humaine ou de foi divine, implique toujours l'exercice du libre arbitre ; mais la grâce ne le viole pas. L'évêque s'en explique, en 414, principalement dans le *De spiritu et littera*.

### *Une intime symbiose*

Soit par les messagers de sa loi, soit par sa parole directement adressée au cœur, Dieu offre sa grâce. Cet offre ne relève pas du libre arbitre, mais

92. *Sermo* 27, 4 CC 41, 362.

93. *Sermo* 27, 6 CC 41, 364.

94. *De spir. et litt.*, 30, 52 PL, 44, 233.

consentir ou ne pas consentir à l'offre de Dieu est le fait de la volonté : *consentire vel dissentire propriae voluntatis est*<sup>95</sup>. En l'affirmant, l'évêque ne fait pas retour à ses positions d'avant l'*Ad Simplicianum* sur l'autonomie du libre arbitre. « Ne pas consentir » relève exclusivement du libre arbitre ; et si « y consentir » relève également du libre arbitre, ce n'est point d'abord et exclusivement. En son infrangible unité, l'acte de foi conjoint de la part de Dieu un geste de largesse prévenante et de la part de la volonté, mais aidée et préparée par Dieu, un geste d'assentiment.

Cette intime symbiose entre la grâce et le libre arbitre se retrouve en tous les dons de Dieu ; l'évêque le notait spécialement à propos de la continence :

Unde etiam qui iam continens est, non habet utique continentiam, nisi adsit voluntas ; sed nisi accepisset, quid haberet voluntas ? *quid enim habes, inquit, quod non accepisti*<sup>96</sup> ?

Proinde arbitrium voluntatis humanae nequaquam destruiamus, quando Dei gratiam qua ipsum adjuvatur arbitrium, non superbia negamus ingrata, sed grata potius pietate praedicamus. Nostrum enim est velle ; sed voluntas ipsa et admonetur ut surgat, et sanatur ut valeat, et dilatatur ut capiat, et impletur ut habeat. Nam si nos non vellemus, nec nos utique acciperemus ea quae dantur, nec nos haberemus. Quis enim haberet continentiam, ut inter caetera Dei dona ipsam potius loquar, de qua ad te loquor : quis, inquam, haberet continentiam nisi volens ? quia et nemo acciperet nisi volens<sup>97</sup>.

Pour rejoindre la pensée de saint Augustin, il nous faut pénétrer à sa suite dans les retraites cachées de la conscience. A l'appel de Dieu, à l'injonction de sa loi, qui heurte notre égoïsme inné de fils d'Adam, le libre arbitre, avant toute option de bonne ou mauvaise volonté, frémit ; il s'ouvre ou il se ferme et l'homme le plus souvent n'en a même pas conscience ; mais il se découvre déjà et, au regard de Dieu, cette nuit du cœur est plus lumineuse que le jour. Quand Dieu en toute miséricorde accorde le don de la foi, c'est à un libre arbitre qui, malgré le poids de la concupiscence, s'accommode déjà, si fragilement que ce soit, à l'injonction de la loi. La grâce n'élimine pas le libre arbitre ; bien au contraire ; elle le confirme dans l'axe de son authentique béatitude.

En 427, Vital de Carthage s'appropriait les formules du *De spiritu et littera* : « Dieu opère en nous le vouloir par sa loi ou ses Écritures que nous lisons ou entendons ; mais *eis consentire vel non consentire* dépend de nous, au point que si nous le voulons, l'opération de Dieu se fait ; si nous ne le voulons pas, l'opération de Dieu demeure en nous inefficace »<sup>98</sup>. Et

95. *De spir. et litt.*, 34, 60 PL, 44, 240.

96. *Epist.* 157 à Hilaire, 2, 10 BA 21, 50. Ne pas traduire : « que ferait sa volonté », mais « que posséderait sa volonté ».

97. *De bono viduitatis*, 17, 21 BA 3, 280. Voir encore, de la même date : *sermo* 176, 5 PL, 38, 952 : « Ut esses, ut sentires, ut audires, ut consentire, praevent te misericordia eius ».

98. *Epist.* 217, 1 PL, 33, 978.

l'évêque lui expliquait, en partant de la pratique universelle de l'Église qui demande la foi, que ce ne peut être que par une grâce profondément cachée que Dieu accommode notre assentiment à sa loi et à sa doctrine. Et, de fait, la théologie augustinienne de la prière, nous entrouvre des perspectives sur cette théologie des profondeurs du libre arbitre et des jugements divins. La prière jaillit sur nos lèvres des désirs les plus cachés du cœur ; mais elle ne parviendrait jamais à se formuler, si Dieu n'entendait de tels désirs et n'en prévenait l'expression, en accordant, et bien au-delà de leur visée, la grâce de la prière. Par la foi, cette foi vivante qui agit par la charité et qui seule discerne entre vases de miséricorde et vases de colère, on ne croit pas seulement que Dieu existe et qu'il nous parle avec autorité ; on adhère et l'on se confie totalement à lui, libérateur et rémunérateur de ceux qui le cherchent. Pour nous, fils d'Adam, la foi est une connaissance du Dieu vivant et vrai. Plus elle grandit en nous, plus elle s'explicite en prière, aussi longtemps que nous cheminons vers la claire vision et notre totale et définitive libération. Notre vie de foi, disait saint Augustin, est le temps de la prière<sup>99</sup>. Mais s'il en est ainsi, n'est-ce pas que Dieu quand il nous donne la foi, malgré nos démérites, exauce toujours quelque balbutiant désir caché au plus secret du cœur humain ?

### *Prescience et prédestination*

En progressant, à partir surtout de 418, dans une intelligence de plus en plus vive de la toute-puissance de la grâce, saint Augustin n'en est jamais venu à éliminer toute considération du libre arbitre ; il n'a pas court-circuité la genèse de l'acte de foi. Dieu n'agit pas, d'une manière discrétionnaire, en ne tenant compte, coûte que coûte, que de son propos de réaliser sa sainte Cité, alors même que toute grâce, en sa gratuité, ne relève que de ce propos. Sans entrer dans l'enchevêtrement des problèmes que la prédestination suscite, je rappelle seulement la définition que, dans ses derniers ouvrages, l'évêque nous proposait. La prédestination s'est toujours présentée à ses yeux sous son double aspect de prescience et de préparation des bienfaits de Dieu. Elle est « l'acte par lequel Dieu dans son infaillible et immuable prescience règle ses œuvres futures »<sup>100</sup>. Mais sur quoi porte cette prescience ? sur des mérites antérieurs à la grâce ? il ne faut pas y penser. Les Marseillais, dont Augustin réfutait les assertions dans ses ouvrages à Hilaire et à Prosper, prétendaient évacuer tout arbitraire divin, en imaginant, dans un virtuel prolongement de notre vie d'épreuves, des mérites et des démérites qui n'auront jamais existé. Au xvii<sup>e</sup> siècle, était imaginée une science divine, toute de fiction, qui déroulerait, sous le regard de Dieu, des mondes multipliés à plaisir selon des infinités d'interférences, où chaque liberté créée se déciderait, d'elle

99. *De gestis Pelagii*, 12, 28 BA 21, 494.

100. *De prædest. sanct.*, 14, 35 ; 17, 41 BA 24, 681 et 701.

seule et comme dans un avant-jeu, ou pour Dieu ou contre Dieu, et Dieu aurait choisi librement le plan qui de fait préside à l'ordonnance de notre monde. Mais que n'a-t-on songé à un regard de Dieu, qui dans le miroir de son éternité, plonge dans les abîmes du cœur humain ?

### *Autonomie du libre arbitre*

Non, Dieu ne violente pas le libre arbitre de ses créatures spirituelles. *Ipse animae motus cogente nullo voluntas est*<sup>101</sup>. Ce mouvement, que nul ne contraint, définit le libre arbitre de la volonté ; l'évêque aurait-il dû préciser : nul, à l'exception de Dieu ? On parle d'autonomie du libre arbitre ; mais par rapport au Créateur, il ne peut jamais être question d'une totale autonomie de la part de créatures. Pour agir dans l'axe de sa finalité inscrite dans l'incoercible et inamissible désir d'une béatitude non frelatée, le libre arbitre ne se passe pas de l'aide de Dieu, nous l'avons déjà noté. Même s'il tend à s'égarer de son propre poids vers la fausse béatitude d'un égoïsme exacerbé par la concupiscence de la chair, le libre arbitre demeure encore en nécessité, pour émettre sinon son option, du moins l'acte extérieur du péché, d'un pouvoir d'agir que Dieu seul, selon ses vues à lui et non selon les visées de l'homme pécheur, est en mesure de donner. Tout pouvoir d'agir vient de Dieu et Dieu entend la parole du cœur avant même qu'elle monte à mes lèvres, avant même que je l'entende : *Cum verbum nondum est super linguam meam, ecce, Domine, iam nostri totum* (Ps. 138, 3). Quel profit saint Augustin aurait tiré de ce verset, s'il l'avait connu en sa teneur hébraïque !

Sur la lancée de sa doctrine du péché originel et de la concupiscence, l'évêque ne s'est pas engagé dans la voie d'un amoindrissement de notre libre arbitre, mais dans les profondeurs du cœur humain et dans les profondeurs des jugements de Dieu. Les jugements de Dieu excluent tout arbitraire ; c'est au plus intime arbitre de l'homme que se joue le discernement entre bons et mauvais, en l'abyssable fluctuation de pensée, soulevée par Dieu qui interroge le cœur :

Qui sunt abyssus ? *Latentia corda mortalium, profundae cogitationes hominum. Quomodo et ibi facit Deus quod vult ? Quia « Dominus interrogat iustum et impium : qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam ». Et ubi illum interrogat ? Alibi scriptum est : « In cogitationibus impii interrogatio erit ». Ergo, « et in omnibus abyssis, omnia quaecumque voluit, fecit ». Latet cor bonum, latet cor malum ; abyssus est et in corde bono, et in corde malo ; sed haec nuda sunt Deo, quem nihil latet. Consolatur cor bonum, torquet cor malum*<sup>102</sup>.

Et sans doute est-il permis de transposer à ce discernement la conclusion, énoncée à propos des enfants punis pour les fautes de leurs parents :

101. *Opus imperf.*, V, 60 PI, 45, 1495.

102. *In Ps.* 134, 16 CC 40, 1940.

Hoc ergo ad Dei iudicium, non ad hominem pertinet, sicut alia multa de quibus homines iudicare omnino non possunt... quod licere iudicanti homini noluit, quia novit ipse cur haec ipsa faciat, quando facit ; id autem, humana infirmitas nescit<sup>103</sup>.

Mais si l'infirmité de notre regard, aussi longtemps que nous cheminons dans la foi, nous condamne à une totale ignorance des secrets jugements de Dieu, du moins nous est-il possible, dès ici-bas, dans l'attente de la claire vision, de comprendre, dans une certaine mesure, à quel point le mal, auquel nous sommes affrontés, concourt au bien des élus : *Utens eis (malis) ad admonitionem vel exercitationem bonorum*<sup>104</sup>. Dieu permet aux méchants d'exister et d'exhaler jusqu'au bout leur malice, parce qu'il peut seul tirer le bien, même du péché ; la permission du mal, qui n'implique de sa part aucune connivence avec le mal, n'est pas démission, mais témoignage de sa toute-puissance<sup>105</sup>. Même le mal de la concupiscence, qui nous tient comme aux entrailles du cœur, est une épreuve, qui se transforme en bien ; elle maintient les vases de miséricorde en état d'alerte et d'humilité :

Quod vasis misericordiae profuit experiri, ut deiecta superbia diligatur obediencia, et pereat non reditura miseria<sup>106</sup>.

La grâce de Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui s'est immolé pour le salut de tous ses frères en humanité, assure beaucoup mieux notre salut que la première grâce faite à Adam.

#### LES CONCILES AFRICAINS

Le clivage entre les données de la foi et l'intelligence de la foi marque un aspect de la doctrine de saint Augustin sur le péché originel, qui mérite mieux que les rapides allusions qui se rencontrent au cours de cet exposé. La concupiscence relève de l'intelligence de la foi ; le péché originel, des données immédiates de la foi.

Quod simpliciter praedicatur, credendum est ; quod subtiliter disputatur, intelligendum est<sup>107</sup>.

Dans l'attente de la claire vision la foi conserve son absolue priorité. Loin d'exclure la foi, l'intelligence de la foi ne vise qu'à mieux l'établir. Ici-bas, c'est dans la foi que nous cheminons. Ce point de doctrine ressort,

103. *Opus imperf.*, III, 33 PL, 45, 1261.

104. *In Hept.*, II, 32 CC 33, 83.

105. *Opus imperf.*, V, 60 PL, 45, 1495.

106. *In Ps.* 118, s. 17, 5 CC 40, 1721.

107. *Sermo* 139, 1 PL 38, 770.

en toute évidence, des textes des conciles africains, tenus en 416 et 418, contre les pélagiens.

### *Les conciles provinciaux de 416*

Dès la fin de 416, les premières nouvelles parvenues à Carthage du synode de Jérusalem et du concile de Diospolis (Lydda), où Pélage avait été blanchi de tout soupçon d'hétérodoxie, avaient jeté l'émoi parmi l'épiscopat africain. Les évêques redoutaient le trouble que de telles nouvelles, déjà colportées par les amis de Pélage, allaient ranimer dans leurs églises ; ils ne pouvaient croire que des propositions, condamnées en 411 par le synode de Carthage, eussent été homologuées par un concile d'évêques comme parfaitement soutenables ; avant même d'avoir en mains les actes authentiques du concile de Diospolis, ils entendaient prévenir tout conflit entre évêchés, en priant l'évêque de Rome de trancher le débat par une condamnation, non des personnes si celles-ci étaient revenues à résipiscence, mais d'une doctrine qui en exaltant le libre arbitre de l'homme évacuait la grâce du Christ. Cette défense de la grâce, que Dieu nous a ménagée, en toute miséricorde, après le péché d'Adam, leur tenait particulièrement à cœur. Pour ne point perdre de temps en voyages, ils décidaient de tenir deux conciles, l'un à Carthage, l'autre à Milève, qui de part et d'autre s'adresseraient à Rome.

Les lettres de Carthage et de Milève<sup>108</sup> se développent d'après un plan concerté sans doute par Aurèle de Carthage et Augustin d'Hippone, les deux personnalités de l'épiscopat africain. Elles offrent cependant une sensible différence d'accentuation. Carthage avait été plus touchée par le pélagianisme ; sa lettre est plus insistante, celle de Milève reste plus sereine. De part et d'autre, il est question en premier lieu de la nécessité de la grâce ; mais tandis que, pour l'établir, Carthage se réfère au 7<sup>e</sup> chapitre de l'*Épître aux Romains*, Milève s'en tient au seul argument de la prière continue en appel de la grâce, sans allusion à saint Paul. On passait ensuite à la question du baptême des enfants, ; Carthage en appelle à deux textes évangéliques (*Lc.* 19, 10 et *Mt.* 26, 28), sans se référer à saint Paul ; Milève au contraire cite *Rom.* 5, 12 et *I Cor.*, 15, 22. Et l'on remarque que Carthage ni Milève n'utilisent ici l'appellation de péché originel. Augustin, qui relevait de la province de Numidie, ne siégeait pas à Carthage ; la lettre de Carthage s'inspirait de sa doctrine, mais n'est pas de sa main. Par contre, la lettre de Milève semble bien avoir été rédigée par l'évêque d'Hippone ; elle dit la foi de l'Église, comme il sied à un concile, sans entrer en des détails qui touchent à l'explication de la foi.

Les deux lettres de Carthage et de Milève ont été adressées à Rome, accompagnées d'une longue missive, signée par Aurèle, Augustin et

108. Dans la correspondance de saint Augustin, PL, 33, les lettres 175, 176 et 177 avec les rescrits de Rome 181, 182, 183 et 184.

trois disciples d'Augustin : Alype, Évodius et Possidius. Cette troisième lettre se tait sur le baptême des enfants, elle ne s'attache qu'à la grâce du Christ, et la rédaction en est certainement de la main d'Augustin. L'évêque venait de rédiger son ouvrage *De natura et gratia* ; la lettre manifeste la même préoccupation de dénoncer les subterfuges de Pélagé qui parlait volontiers de la grâce, mais en éliminait la réalité. Cette lettre n'intéresse pas directement notre propos. Qu'il suffise de noter, en confirmation de ce qui a été signalé plus haut : l'évêque, en 416, n'est encore qu'au tournant de son changement d'exégèse de *Rom. 7, 13* etc. Le juste, et non plus seulement l'homme sous la loi, peut déjà s'emparer de la parole de l'Apôtre :

Natus ex Deo, nec obediens desideriis eius, nec exhibens membra sua arma iniquitatis peccato, potest dicere : *Iam non ego operor illud, sed illud quod habitat in me peccatum.*

Mais le changement d'exégèse n'est point acquis. Aussi l'évêque se montre-t-il encore assez conciliant, malgré ses convictions personnelles, à l'égard de ceux qui prétendent que, dès ici-bas, certains justes peuvent parvenir à vivre sans péché. S'il est précisé : avec la grâce du Christ, *tolerabilius dici videatur*<sup>109</sup>.

On sait que la réponse de Rome a pleinement répondu à l'attente de l'épiscopat africain. Innocent I<sup>er</sup> condamnait les deux erreurs qui lui étaient soumises, concernant la nécessité de la grâce et celle du baptême des enfants et il excommuniait les pélagiens, s'ils ne renonçaient pas à leurs erreurs :

Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam ; inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est : utinam aliquando finiatur error<sup>110</sup>.

### *Le concile plénier de Carthage en 418*

La question n'était pas du tout résolue. Elle rebondissait avec l'accession de Zosime comme souverain pontife, le 19 août 417. Célestius se hâtait de rejoindre la ville éternelle, persuadé que le nouveau pape, de nationalité grecque, se montrerait mieux disposé à son égard. Cette assurance allait être justifiée. Le Pape recevait sa profession de foi et suspendait jusqu'à plus ample examen l'excommunication fulminée par son prédécesseur. Zosime allait même jusqu'à reprocher à l'épiscopat africain de s'être compromis en « d'ineptes conflits qui détruisent la foi au lieu de l'édifier ». Entre temps Praylius, le successeur de Jean de Jérusalem, confirmait, dans une lettre adressée à Zosime, la sentence de Diospolis en faveur de Pélagé et plus vivement encore le Pape reprochait à l'Afrique de s'être laissée surprendre par les calomnies des accusateurs de Pélagé<sup>111</sup>. Mais

109. *Epist.* 177, 16 et 17 PL, 33, 771-772.

110. *Sermo* 131, 10 PL, 38, 734.

111. *Epist.* 2 et 3 de Zosime PL, 20, 649-661.

entre temps aussi, et dès le mois de juillet 416, Augustin avaient en mains les actes authentiques du concile d'Orient et il avait aussitôt rédigé et dédié à Aurèle de Carthage son ouvrage *De gestis Pelagii*. Il savait parfaitement à quoi s'en tenir sur le cas de Pélage. Diospolis n'avait pas déjugé le synode de 411 tenu à Carthage, et Pélage n'avait échappé à une juste condamnation que par l'ambiguïté de ses réponses.

Les lettres de Zosime, datées de 418, soulevaient plus que de la consternation en Afrique ; il fallait au plus tôt éclairer le Pape, et le plus solennellement possible, sur le véritable enjeu du débat ; le concile plénier de Carthage, réuni le 1<sup>er</sup> mai 418, tombait à point nommé. Très habilement, le concile laissait de côté les explications doctrinales qui pouvaient prêter à discussion et ne retenait que les vérités de foi trahies par le pélagianisme. Neuf anathèmes étaient promulgués : trois sur le péché originel, trois sur l'identité de la grâce que le baptême dispense, trois sur la persistance après le baptême d'une peccabilité qui oblige les justes à recourir sans cesse au pardon divin. Le troisième anathème, qui traite de la condamnation des enfants non baptisés, est certainement authentique, malgré son absence dans la plupart des anciennes collections canoniques. Saint Augustin y fait une claire allusion au second livre du *De anima et eius origine*.

Novellos haereticos pelagianos iustissime conciliorum catholicorum et Sedis Apostolicae damnavit auctoritas, eo quod ausi fuerint non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum, etiam praeter regnum caelorum. Quod ausi non fuissent, nisi negarent eos habere originale peccatum, quod opus esset absolvi per baptismatis sacramentum<sup>112</sup>.

Pour marquer qu'il s'agit de vérités auxquelles tout catholique doit donner un assentiment de foi, six de ces anathèmes sont corroborés par des textes scripturaires, souvent mentionnés, à une exception près (*Job* 37, 7), dans les écrits de saint Augustin. Des deux autres, le premier reprenait une proposition déjà condamnée au synode de Carthage et le second (4) trouvait sa justification dans les trois derniers anathèmes (7, 8, 9).

Les six derniers anathèmes (4-9) ne nous intéressent que marginalement. Les 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> condamnaient deux conceptions pélagiennes de la grâce, déjà relevées dans les lettres collectives de 416. Le 6<sup>e</sup> rappelle l'étonnement d'Augustin constatant, dans des écrits postérieurs au concile de Diospolis, que Pélage proposait une toute dernière et inédite conception de la grâce, comme nous étant utile mais non point nécessaire. Les 7<sup>e</sup>-9<sup>e</sup> marquent un durcissement de pensée au sujet de l'impeccance ; les paroles du *Pater* ne permettent absolument pas de soutenir que des justes puissent arriver, dès ici-bas, à éliminer de leur vie d'épreuve tout péché. Intentionnellement nulle mention n'est faite, en ces anathèmes, de la concu-

<sup>112</sup>. *De anima et eius origine*, II, 11, 17 PI, 44, 505. Notre numérotation diffère de celle de Denzinger, qui omet le canon 3.

pisance. Les Pères s'adressaient à la foi des fidèles et à l'esprit de foi des pélagiens. Des explications plus minutieuses ne pouvaient que faire dévier leur attention.

Des trois premiers anathèmes, le premier n'offre pas de difficulté. Le troisième exclut légitimement, de la béatitude éternelle, l'enfant qui meurt sans avoir rencontré le Christ. Les Écritures, en effet, ne permettent pas d'imaginer un troisième lieu, qui ne serait ni la cité d'en haut ni la cité d'en bas. Mais il n'y est pas question de peine même minime, que l'enfant aurait à souffrir. Sans doute saint Augustin, qui se sentait acculer, non sans un certain serrement de cœur, à affirmer l'existence de cette peine, l'envisageait beaucoup plus comme explication que comme donnée de foi. Qu'importe, disait-il, où ces enfants se trouvent après la mort, et dans quelle situation ! Ce dont nous sommes assurés par la foi, c'est qu'ils ne vont pas au ciel<sup>113</sup>.

Reste le deuxième anathème. L'existence du péché originel, en cette première définition dogmatique, est déduite du baptême administré aux enfants comme aux adultes *in remissionem peccatorum*. Si la grâce que confère le baptême dépasse, comme le souligne le quatrième anathème, la simple rémission des péchés, la rémission des péchés n'en demeure pas moins l'effet premier du baptême. Cette démonstration était esquissée dès le *De peccatorum meritis*. L'évêque avait pleinement conscience que dans le baptême s'exerce la pleine vérité de la rédemption du Christ. Le Christ s'est immolé pour tous les hommes ; admettre une exception, serait-ce celle des enfants, serait-ce celle de prétendus justes en dehors du Christ, reviendrait à évacuer la grâce du Christ. Nous naissons tous en nécessité du salut ; et, en ce qui concerne les enfants :

Quoniam nulla in ea aetate per suam vitam propriam commiserunt, restat originale peccatum<sup>114</sup>.

Soit qu'il remonte aux temps apostoliques, comme Augustin en était persuadé, et comme il nous est toujours permis de le penser<sup>115</sup>, soit qu'il se soit introduit dès le second siècle dans l'ensemble de la chrétienté, le pédo-baptême met en jeu la foi de l'Église, et le concile, après l'énoncé de l'anathème, en confirmation de son enseignement, citait *Rom. 5, 12*, en l'interprétant, comme nous l'avons montré plus haut, dans la ligne de la pensée de l'Apôtre : en Adam, tous ont péché, comme tous sont morts.

Ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur (parvuli), ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt.

L'argumentation n'a rien perdu de sa valeur.

<sup>113</sup>. *Contra Iulianum*, VI, 10, 32 PL 44, 840.

<sup>114</sup>. *De pecc. mer.*, I, 36, 39 PL 44, 131.

<sup>115</sup>. Cf. J. JEREMIAS, *Le Baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, Le Puy-Lyon, 1967.

En ce même anathème, une formule se présente assez inattendue : *nihil ex Adam trahere originalis peccati*. Amann a traduit : « Du péché originel d'Adam, ils (les enfants) n'apportent rien qui doive être lavé par le bain de la régénération ». Comme dans les écrits antérieurs à 412, le péché originel désignerait, d'après cette traduction, le péché d'Adam. Mais à partir de 412, le péché originel ne désigne plus le *peccatum originans*, mais le *peccatum originatum*, selon la terminologie des théologiens, c'est-à-dire le péché en nous. Vanneste, qui a conscience de ce changement de perspective, traduit de son côté : « d'Adam ils ne tirent (reçoivent, héritent) rien qui soit (mérite d'être appelé) péché originel »<sup>116</sup>. Mais le texte dit plus ; en la complexité qu'est le péché originel, un élément se détache : « d'Adam ils ne tirent rien du (appartenant au) péché originel, qui doit être purifié ». Cet élément, nous le connaissons par les écrits d'Augustin, c'est le *reatus*, qui accompagne une nature blessée par le premier péché. Les pélagiens prétendaient qu'il n'existe en l'enfant rien de vicié : « *Nihil est in eis vitiatum* », était-il dit dans la lettre collective de Carthage ; rien, qui les soumette au baptême en tant que rémission pour eux de péché et la lettre de Carthage se réfère à *Rom. 7, 13* etc. La concupiscence apparaît donc, en filigrane, en ce second canon. Mais la concupiscence ne structure pas le péché originel ; elle n'en est que l'infrastructure et demeure après la remise absolue et définitive du péché originel. On peut être d'un autre avis, mais au risque de ne pouvoir expliquer la propagation du péché originel et la persistance après le baptême de notre propension au péché. Le concile n'a pas expressément mentionné la concupiscence ; il a dit la foi de l'Église. Aux fidèles ensuite, animés d'une foi vivante, de se mettre, selon leur pouvoir, en quête de l'intelligence de leur foi. Et quand Julien d'Éclane, prenant la relève de Pélage et de Célestius, attaquera, avec tant d'habile astuce, l'intelligence du péché originel que l'évêque d'Hippone proposait, c'étaient les données de la foi de l'Église en l'existence du péché originel, que l'évêque défendait vigoureusement, pour le bien des enfants, incapables de se défendre eux-mêmes, et le bien des fidèles, qu'il rendait attentifs aux rémanences du péché.

### *La réponse de Rome*

Les raisons pour lesquelles Zosime se décidait à condamner le pélagianisme nous échappent. Dès le printemps de 418, Célestius, sentant venir le vent contraire, s'était éclipsé de la Ville éternelle. La vive réaction de l'épiscopat africain dessillait les yeux des membres les plus influents du clergé romain, tel le diacre Sixte, le futur pape Sixte III, jusqu'alors favorables à Pélage. Prévenant Rome, l'empereur, au début de mai 418, exigeait, de Ravenne, qu'on en finisse au plus tôt avec les troubles suscités

---

<sup>116</sup>. Cf. A. VANNESTE, *Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel*, dans *Nouv. rev. théol.*, 88, 1966, p. 591-592.

par des novateurs. Zosime prenait finalement conscience des dangers que le pélagianisme faisait courir à la chrétienté. A tous les évêques d'Orient et d'Occident il adressait sa lettre de condamnation du pélagianisme, connue sous le nom de *Tractoria Zosimi* et l'on s'étonne que d'un document d'une telle importance et d'une telle diffusion, il ne nous reste que trois fragments.

Le plus important de ces fragments, qui précisément touche à la question du péché originel chez l'enfant, nous a été conservé dans la *Lettre* 190, 23<sup>117</sup> d'Augustin à Oceanus, datée de la fin de 418. Le pape sanctionne de son autorité le second canon de Carthage, en des termes qui, sans reprendre l'expression de péché originel, ne permettent cependant aucun doute sur la portée de sa décision :

Baptismus re ac verbis, id est, opere, confessione et remissione vera peccatorum, in omni sexu, aetate, conditione generis humani eandem plenitudinem tenet.

Après avoir cité tout l'alinéa, Augustin concluait :

In his verbis apostolicae Sedis tam antiqua atque fundata, certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare christiano.

Les deux autres fragments se rencontrent aux chapitres 5 et 6 de l'*Indiculus de gratia Dei* qui se recommande de Célestin I<sup>118</sup>. Dans le premier de ces fragments, Zosime affirmait qu'en condamnant le pélagianisme, il avait agi sous l'inspiration de Dieu et il ajoutait : *Omnia enim bona ad auctorem suum referenda sunt, unde nascuntur*. Dans une lettre collective de remerciement pour la *Tractoria* et qui semble bien avoir été rédigée par l'évêque d'Hippone, alors qu'il se trouvait encore à Carthage vers la fin du mois d'août 418, l'épiscopat africain relevait le témoignage pontifical en faveur de la grâce qui n'élimine pas la parfaite liberté avec laquelle le pape avait agi. Le libre arbitre, était-il dit, est préparé par le Seigneur, d'après un texte de la Septante, qu'à partir de 412 Augustin aimait à citer<sup>119</sup>. Dans le second de ces fragments, le pape déclarait, en conformité avec les derniers canons de Carthage, qu'il n'est aucun moment de notre vie sur la terre qui puisse se passer de la grâce du Christ ; il citait trois textes de saint Paul, parmi lesquels le septième chapitre de l'*Épître aux Romains*. Le pape allait donc de lui-même légèrement au-delà des décisions de Carthage dans le sens d'une explication de la foi de l'Église.

La question du pélagianisme était définitivement réglée : *utinam et finiatur error !*

117. PL 33, 865. Par suite de la disparition de ce document, nous ne savons pas si Zosime a utilisé l'expression de « péché originel ».

118. DENZINGER, 134-135.

119. Ce fragment de lettre est inséré dans l'*Indiculus*.

## CONCLUSION

Le péché originel, à l'entendre d'une répercussion du péché d'Adam sur toute sa descendance, est une donnée de l'Écriture, qui se rencontre déjà dans l'Ancien Testament et que saint Paul, grâce à son intelligence du mystère du Christ, a particulièrement mise en relief.

A l'entendre d'un péché contracté de naissance, le péché originel a été dégagé par l'évêque d'Hippone, en 412, à partir de la pratique universelle et immémoriale du baptême des enfants, et l'existence de ce péché, de solidarité en Adam, a été sanctionnée par l'autorité de l'Église, en 418, comme une vérité de foi, en raison de son étroite connexion avec le mystère du Christ, pleinement révélé dans les écrits du Nouveau Testament.

Le péché originel implique la perte de la première grâce, faite à Adam ; mais, pour l'évêque d'Hippone, le péché originel dit plus que l'absence de la nouvelle grâce, qui nous a été dispensée par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le péché originel affecte la nature, blessée à mort par la concupiscence. L'évêque l'affirmait, en s'autorisant de l'enseignement de saint Paul, au 7<sup>e</sup> chapitre de l'*Épître aux Romains*.

Le péché originel ne s'identifie cependant pas avec la concupiscence, puisqu'il est totalement et définitivement remis au baptême ; alors que la concupiscence, de plus en plus amortie par la grâce du Christ, mais sans être jamais complètement éliminée, demeure, ici-bas, même chez les plus grands saints, à l'exception de la Vierge Marie.

La persistance de la concupiscence, disjointe de la culpabilité qui l'affecte, explique chez les justes la permanence de ces péchés quotidiens qui n'entraînent pas la mort spirituelle et que Dieu pardonne quotidiennement à la prière de ses enfants : « Pardonne-nous nos offenses ».

La persistance de la concupiscence, disjointe ou non du péché originel que remet le baptême, explique également la transmission du péché originel. C'est, en effet, une nature humaine blessée par la concupiscence que les parents transmettent à leurs enfants, comme le souligne, aux yeux de saint Augustin, la présence de la volupté charnelle, qui normalement accompagne tout acte, licite ou non, de procréation. Et comme, dans une nouvelle personne humaine, cette nature disgracieuse attire sur elle la colère de Dieu, le baptême doit être administré à tous, enfants comme adultes, *in remissionem peccatorum*.

La transmission du péché originel ne doit pas être confondue avec la transmission de l'âme à partir de l'âme des parents. Sur l'origine de l'âme, saint Augustin n'est jamais parvenu à départager les deux opinions soutenues de son temps et qui, à ses yeux, se heurtaient, aussi bien le traducianisme que le créatianisme, à d'insurmontables difficultés. Mais il

ne suspendait pas son assentiment de foi à des vérités clairement établies sur la sainte Écriture, dans l'attente des conclusions certaines de la philosophie ou des sciences positives, sur des problèmes qui ne relèvent pas directement de la foi.

Par le fait des attaques des pélagiens, l'évêque d'Hippone a été contraint d'entrer longuement, trop longuement sans doute, en des explications de plus en plus minutieuses ; mais il s'est toujours défendu de placer sur le même plan ces explications et les données de la foi. Aucune parole des docteurs de l'Église, disait-il, n'est Écriture sainte<sup>120</sup>. Le bel équilibre de sa pensée sur le péché originel ne doit pas être méconnu.

En définitive, c'est le mérite et l'honneur de l'évêque d'Hippone d'avoir le premier dégagé, en ce qui concerne le péché originel, les données de la foi, telles qu'elles s'expriment dans les neuf premiers canons du concile de Carthage de 418. Sur les explications augustinienne du péché originel, Rome n'avait pas à se prononcer ; elle ne les a pas condamnées, elles les a laissées, elle les laisse encore de nos jours, à la libre et loyale discussion des théologiens.

Le dogme du péché originel n'échappe pas à l'universelle contestation de la foi qui marque notre temps. Les théologiens assument le devoir d'exposer ce dogme dans le langage de l'homme d'aujourd'hui, mais sans le dénaturer, et la première formulation officielle de ce dogme doit spécialement retenir leur attention. L'évêque d'Hippone demande donc toujours à être consulté.

Quelques mois à peine après sa mort, Rome le comptait déjà, et précisément en ce qui touche au problème de la grâce et du péché originel, parmi les meilleurs maîtres, *inter magistros optimos, utpote qui utique cunctis et amori fuerit et honori*<sup>121</sup>.

Athanase SAGE, A. A.

Rome, mai 1968

120. *Epist.* 193, 10 et 13 PL, 33, 873-874.

121. MANSI, IV, 455.