

Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne⁽¹⁾

Le Congrès international augustinien de 1954 a soulevé de nombreux problèmes, éclairant les uns, laissant les autres en suspens. Parmi ces derniers, il y a celui qu'on peut appeler, pour faire court, le *problème de la nature pure*, selon saint Augustin, c'est-à-dire de la possibilité pour Dieu de créer une âme humaine innocente — sans le péché originel — et pourtant soumise à la tare de la concupiscence. Il semble utile de revenir sur la controverse intervenue à ce sujet, pour en dégager quelques conclusions méthodologiques capables, peut-être, d'aider à résoudre d'autres difficultés semblables.

I

La controverse à laquelle prirent part principalement le R. P. Boyer, S. J.², le R. P. Trapé, O.E.S.A.³, le R. P. de Lubac, S.J.⁴, Dom Lebourlier, O.S.B.⁵, R. P. Rondet, S.J.⁶, etc., porte sur un problème d'interprétation d'un passage du *De Libero arbitrio*⁷.

Dans cet ouvrage qui traite du mal, Augustin consacre le III^e Livre surtout à réfuter le manichéisme. Il en vient à l'objection « que les hommes

1. A propos de *De libero arbitrio*, livre III, xx, 55-58. La méthode que nous préconisons fait ressortir les constantes de la pensée augustinienne.

2. Cf. *Augustinus Magister*, t. II, p. 739-744 : *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence ?* et t. III, p. 309-316 : *Concupiscence et nature innocente* (réponse à des objections).

3. Cf. *August. Magist.*, t. II, p. 795-803 : *Un celebre testo de San' Agostino sull' « Ignoranza e la difficoltà »* (*Retract.*, I, IX, 6), e l' « *Opus imperfectum contra Julianum* » ; et t. III, p. 258-260.

4. Cf. *August. Magist.*, t. III, p. 279-286 : *Note sur saint Augustin « De libero arbitrio »*, III, 20, 56.

5. Cf. *Aug. Magist.*, t. III, p. 301-307 : *Misère morale originelle et responsabilité du pécheur*.

6. Cf. *Aug. Magist.*, t. III, p. 260-261.

7. Il s'agit de la fin du III^e Livre, à partir de XII, 36 ; et plus spécialement XX, 55-58 où se trouvent les quatre hypothèses sur l'origine des âmes ; et aussi, XXI, 59-XXII, 65.

la grâce dont il avait été privé ensuite, en punition de sa désobéissance. Son hérésie ne consistait pas à nier ce premier péché à l'origine de l'humanité, mais d'en faire un péché tout personnel d'Adam dont ne souffraient nullement les autres hommes.

Il semble donc que cette hypothèse de la *nature pure*, devenue familière aux théologiens après les précisions scolastiques, était totalement étrangère aux réflexions des anciens. Rien d'étonnant que saint Augustin ne l'ait pas formulée non plus quand, répondant aux ennemis de la foi, il se mettait sur leur terrain¹⁴.

Et pourtant, la manière dont il conduit sa polémique contre les manichéens nous y fait invinciblement songer, surtout lorsqu'il en vient à envisager les quatre formes possibles de l'origine de nos âmes. Car si la première suppose encore le péché originel¹⁵ les autres permettent de justifier pleinement Dieu, même si, au moment d'animer son corps, chaque âme était « innocente » ou exempte de tout péché, bien que ce corps venu d'Adam entraînaît l'ignorance et la difficulté. Dans ce cas, dit Augustin, ce double défaut ne serait pas une « punition » pour elles, mais une sorte d'« entrée en jeu » naturelle : « non poena peccati, sed primordia naturae ».

A première vue, on se trouve bien là « dans un monde sans péché, mais où l'homme serait, par nature, soumis aux mêmes difficultés qu'aujourd'hui pour trouver la sagesse¹⁶ ». N'est-ce pas le sens très clair, en particulier, de la seconde hypothèse où Augustin suppose que *toutes les âmes* sont créées à part, à la naissance de chaque homme ? En ce cas, dit-il, « il apparaît très convenable et très conforme à l'ordre que le démérite de celle qui précède appartienne par nature à la suivante, et que le mérite de celle qui suit appartienne par nature à la précédente¹⁷ ». Pour l'âme qui précède, celle d'Adam, la concupiscence est bien le châtement du péché ou un « démérite » ; mais pour toute sa descendance, pour les « âmes suivantes », cet état peut s'expliquer sans faire appel au péché : « Qu'y a-t-il, en effet, d'indigne du Créateur, si même ainsi, il a voulu montrer que les âmes surpassent en dignité les natures corporelles, à tel point que la dignité de l'une peut commencer par le degré où finit celle

14. C'est ce que montre en particulier le P. de Montcheuil dans son article : « L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté, d'après le *De libero arbitrio* de saint Augustin, dans *Recherches de sciences relig.*, avril 1933 ; reproduit dans *Mélanges théologiques*, Aubier, 1946, p. 93-111.

15. « Si Dieu a créé une seule âme d'où sont tirées les âmes de tous les hommes qui naissent, qui peut nier d'avoir lui-même péché, quand le premier homme a péché ? » *De lib. arb.*, II, n. 56, *B.A.*, t. VI, p. 429.

16. Voir *Introduction au De lib. arb.*, dans *B.A.*, p. 219.

17. Si autem singillatim fiunt (animae) in unoquoque nascentium, non est perversum, imo convenientissimum et ordinatissimum apparet, ut malum meritum prioris, natura sequentis sit ; et bonum meritum sequentis, natura prioris sit. *Loc. cit.*, n. 56 ; p. 428. Nous avons précisé notre traduction d'après les remarques pertinentes du R. P. H. de Lubac, dans *Augustinus Magister*, III, p. 282.

d'une autre arrivée au terme de sa dégradation¹⁸ ? » Car cette âme raisonnable, malgré la misère de la concupiscence, est bien supérieure à tout être corporel, et elle est capable, avec l'aide de Dieu, de conquérir sa perfection. « S'il en est ainsi, conclut Augustin, l'ignorance et la difficulté pour ces âmes, au moment de naître, ne sont plus le châtement du péché, mais une invitation au progrès et un début de perfection¹⁹ ».

Comment ne pas voir en ces textes la description d'un « monde sans péché originel » où les hommes seraient soumis aux mêmes difficultés qu'aujourd'hui pour se sanctifier, c'est-à-dire, l'hypothèse d'une *nature pure*, sinon pour Adam, du moins pour ses descendants ? Et si elle est possible pour ces derniers, pourquoi ne le serait-elle pas dès la création du premier homme ? C'est bien ce qu'y ont vu, au xvii^e siècle, Jansénius et Noris, et de nos jours, le Père Boyer, tout en expliquant, chacun à sa manière, comment cette exégèse pouvait s'accorder avec d'autres textes augustinien, non moins affirmatifs, où la concupiscence est si intimement liée avec le péché originel qu'elle semble bien inintelligible sans lui.

II

Nous sommes donc en présence de deux interprétations très différentes, invoquant l'une et l'autre des textes augustinien qui semblent tour à tour convainquants : Pour les uns, Augustin n'a jamais songé ni à dissocier la concupiscence du péché originel ni à proposer l'hypothèse d'une « nature pure » ; pour les autres, il a explicitement proposé cette hypothèse pour mieux réfuter les manichéens. Les efforts récemment déployés pour résoudre ce problème méritent notre attention, car on y découvre, avec un souci également loyal de pénétrer la pensée augustinienne, deux formes opposées de méthode exégétique : l'une qu'on pourrait appeler *méthode doctrinale ou systématique*, l'autre, *méthode historique ou critique*, elles-mêmes diversement associées à deux tendances également opposées, l'une *optimiste*, l'autre *pessimiste*.

La *méthode doctrinale* considère avant tout Augustin comme un témoin de la vérité catholique, comme un des plus éminents parmi les Pères de l'Église ; et elle a pour but de confirmer et d'illustrer, par son enseignement, des doctrines bien connues par ailleurs, grâce aux précisions du Magistère ecclésiastique, spécialement des conciles, et de toutes ces directives doctrinales de l'Autorité religieuse qui éclairent sans cesse notre

18. Quid enim indignum, si etiam sic voluit creator ostendere, usque adeo excellere creaturis corporeis animae dignitatem, ut ab eo gradu possit esse ortus alterius, ad quem alterius perductus est occasus. *Ibid.* Même remarque sur la traduction.

19. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficendi admonitio et perfectionis exordium. *Ibid.*, B.A., p. 430. Cf. la formule des *Révisions* : « Quamvis ignorantia et difficultas, etsi essent *hominis primordia naturalia* ; *Retr.*, I, ix, 6 ; B.A., t. 12, p. 324.

foi. Cette méthode serait « *systématique* », si elle se contentait de présenter les affirmations d'Augustin sans se préoccuper beaucoup de leur contexte, simplement selon leur sens obvie, quand ce sens exprime la vérité catholique clairement connue de nos jours. Ce serait, par exemple, une exégèse systématique, si on présentait le passage cité plus haut du *De libero arbitrio* comme un témoignage en faveur de la *nature pure*, au sens théologique actuel, en vue de réfuter les erreurs condamnées de Baïus et de Jansénius, sans se préoccuper d'harmoniser ce passage avec les autres textes augustiniens²⁰.

Une forme adoucie de cette méthode consiste à insister, pour fixer le sens d'un texte, sur les arguments doctrinaux plus que sur l'analyse littéraire et les présupposés historiques de l'auteur. Le R. P. Boyer y est incontestablement porté, malgré ses efforts pour tenir compte du contexte. Prenons l'exemple du texte « célèbre » des *Révisions* où Augustin dit, à propos de la misère en laquelle nous naissons, celle de « l'ignorance et de la difficulté » : « Les Pélagiens ne veulent pas qu'elle provienne d'une juste condamnation ; ils nient le péché originel ; et cependant, quand même l'ignorance et la difficulté seraient la condition primitive de l'homme, il y aurait encore là sujet de louange et non de blâme à l'égard de Dieu, ainsi que nous l'avons démontré en ce même troisième livre. Cette démonstration est à faire contre les Manichéens qui ne reçoivent pas les Saintes Écritures de l'Ancien Testament où se trouve le récit du péché originel et qui prétendent, avec une détestable impudence, que tout ce qui a passé de ce récit dans les écrits apostoliques y a été introduit par des corrupteurs des Écritures et ne vient pas des Apôtres. Mais contre les Pélagiens, il faut soutenir ce qu'appuie l'autorité de l'une et de l'autre Écriture, puisqu'ils professent de les recevoir l'une et l'autre²¹ ».

Le P. Boyer commente ainsi ce texte : « Que fallait-il démontrer à ces hérétiques (les manichéens) ? Ceci : « Quand même l'ignorance et la difficulté seraient la condition primitive de l'homme, il y aurait encore là sujet de louange et non de blâme à l'égard de Dieu ». Condition primi-

20. Quelques-uns ont attribué une méthode de ce genre au P. Boyer : cf. *August. Magist.*, III, p. 286. Cependant, on trouve souvent chez lui, en particulier dans *Essai sur la doctrine de saint Augustin*, p. 269-271, un remarquable souci d'expliquer saint Augustin d'après les circonstances historiques, en tenant compte du contexte.

21. *Quam meseriam Pelagiani nolunt ex iusta damnatione descendere, negantes originale peccatum ; quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus, sicut in eodem tertio libro disputavimus. Quas disputatio contra Manichaeos habenda est, qui non accipiunt Scripturas Veteris Instrumenti in quibus originale peccatum narratur ; et quidquid inde in litteris apostolicis legitur detestabili impudentia inmissum fuisse contendunt a corruptoribus Scripturarum, tamquam non fuerit ab Apostolis dictum. Contra Pelagianos autem hoc defendendum est, quod utraque Scriptura commendat, quam se accipere profitentur. *Retract.*, I, c. IX, 6.*

tive et non pas suite d'une juste condamnation. Comment dire plus explicitement qu'on fait l'hypothèse d'un état d'innocence qui exclut le péché originel ? » « ...Il reste, sans doute, ajoute-t-il, à mettre cette doctrine d'accord avec les nombreux textes dans lesquels Augustin, s'adressant aux Pélagiens, soutient que l'existence en nous de la concupiscence constituerait une injustice, si le péché d'Adam n'avait précédé²² » et il propose deux principes de solutions qui nous reportent sur le plan doctrinal plus que sur celui de l'analyse littéraire ou même de l'histoire.

Comment expliquer, néanmoins, si le sens du texte invoqué est si clair, l'existence d'une opinion adverse ? L'expression « *primordia naturae* », est-elle vraiment synonyme de « nature pure » dans la pensée d'Augustin ? Certes, la méthode doctrinale a un aspect excellent sur lequel nous reviendrons. Mais elle a un danger : c'est de faire dire à son auteur ce qu'on a soi-même dans l'esprit, et non pas ce que lui-même voulait dire, d'après les présupposés historiques qui le préoccupaient.

Précisément, la *méthode historique* évite ce danger. Elle consiste à mettre en lumière le genre littéraire de l'ouvrage (ou du passage) étudié, son but, ses procédés de style, son développement interne, les lecteurs auxquels il s'adresse, les circonstances de sa parution et tous les présupposés subjectifs de l'auteur capable de nous faire saisir la signification qu'il a voulu donner à son œuvre²³.

Si nous appliquons cette méthode au passage des *Révisions* citées plus haut, le sens indiqué par le P. Boyer ne paraîtra peut-être plus si évident. En nous parlant du *De libero arbitrio*, Augustin s'est vraisemblablement référé à l'idée qu'il se faisait des manichéens au moment où il les réfutait. Or, si ces hérétiques n'admettaient pas la Genèse, ni donc le récit de la chute originelle qui s'y trouve, ils étaient encore plus éloignés, nous l'avons dit, de se mettre en l'hypothèse d'une nature pure en concevant la concupiscence dont nous souffrons (et ils n'en connaissaient point d'autre) comme une condition naturelle, bonne ou du moins indifférente en soi dans une humanité œuvre d'un Dieu bon. Pour eux, c'était un *mal*, comme la matière et la génération, mal introduit sur terre dès les origines par le Principe mauvais. Ce n'était donc pas se mettre à leur point de vue que de faire cette hypothèse.

En réalité, c'est tout autre chose que fait saint Augustin en parlant des quatre hypothèses sur l'origine des âmes. Son intention nous est bien connue par ses divers ouvrages anti-manichéens : il nous l'expose en particulier, longuement et clairement dans son *De utilitate credendi* ; et il n'omet pas d'en parler dans le *De libero arbitrio*²⁴. Après avoir rappelé

22. Cf. *August. Magister*, III, p. 742 et 743-744.

23. On peut citer comme exemple de cette méthode, l'étude du P. Y. de Montcheuil : *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De lib. arb.* déjà signalée, note 13.

24. *De lib. arb.*, III, c. XXI, 60.

avec force la nécessité de la grâce pour nous éclairer en cette vie, il ajoute : « Contre les incrédules, il faut défendre ces vérités de foi, ou pour broyer leur infidélité sous le poids de l'autorité, ou bien pour leur montrer autant qu'il est possible, premièrement, qu'il n'y a nulle folie à croire de telles choses, ensuite, qu'il y a grande folie à ne pas les croire²⁵ ». Dans le *De utilitate credendi*, pour ramener à la foi catholique son ami Honorat, Augustin fait appel à la majesté de l'Église universelle pour que l'infidélité du manichéen soit « broyée par le poids » d'une telle autorité. Dans le *De libero arbitrio*, c'est l'autre partie du programme qu'il remplit : Il montre que dans notre foi où le *mal* (le péché et ses suites, la mort, la concupiscence et toutes nos misères présentes) s'explique par la libre volonté de l'homme et de l'ange pécheurs, tout est conforme à la droite raison et « il n'y a nulle folie à croire cela » : Partout il faut louer Dieu et on n'est nulle part obligé de recourir au Principe mauvais des manichéens.

En parlant à ces derniers, Augustin n'avait donc pas à faire abstraction du récit de la Genèse²⁶, puisqu'il voulait leur montrer que notre foi en ce récit est raisonnable. Mais pour remplir pleinement son programme, il devait considérer deux cas : celui de nos premiers parents, et celui de leurs descendants. Et, en effet, il considère à part le cas d'Adam et d'Ève²⁷ : il justifie sans peine la conduite de la Providence : « De quoi, conclut-il, ne faut-il pas louer le Créateur de l'homme ? Car l'homme est un être bon et meilleur que la bête, en tant qu'il est capable de recevoir un commandement. Et il l'est encore plus après avoir accepté le commandement, et plus encore après lui avoir obéi... » Et s'il pêche, « ce péché ressortissant au libre arbitre, est justement puni par la loi divine²⁸. » Ces réflexions se réfèrent visiblement au récit du péché originel de la Genèse ; aucune allusion, au contraire, à un état de « nature pure » innocente et pourtant soumise à la concupiscence. Rien, nous l'avons montré, ne portait Augustin dans la doctrine des manichéens, à faire cette hypothèse ; et il n'y a pas songé.

Mais en dehors du cas d'Adam, il y avait celui de ses descendants, notre misère présente due à la concupiscence et ses suites : les souffrances et la mort dont ne sont pas exempts les petits enfants qui cependant, n'ont certainement pas péché. Comment expliquer tout cela sans recourir au Principe mauvais des manichéens ? Il ne fallait pas évidemment se

25. ...adversus incredulos autem hactenus defendenda (il s'agit du contenu des Écritures) ut vel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur, vel eis ostendatur, quantum potest, primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere. *Ibid.*, B.A., t. 6, p. 440.

26. C'est pourquoi Augustin se réfère continuellement à ce récit de la Genèse, au premier homme qui perd en péchant sa félicité (n. 55), à la tentation du démon (n. 57) en précisant les paroles du tentateur : *eritis sicut dii* (n. 72) et sa forme de serpent (n. 74).

27. Cf. c. xxiv, 71-73 B.A., p. 456-464.

28. *Ibid.*, n. 72 ; B.A., p. 461.

fonder sur les données révélées contenues dans la Genèse et confirmées dans le Nouveau Testament, spécialement dans saint Paul où tout s'explique comme « punition du péché²⁹ » : car les manichéens, non seulement « rejetaient l'autorité de l'Ancien Testament », mais encore « avec une détestable impudence » prétendaient que toutes les explications du mal par le péché originel contenues dans le Nouveau Testament étaient des interpolations³⁰. Que restait-il à faire, sinon leur montrer par des raisons autant que possible évidentes que, de toute façon, malgré ces maux, nous devons louer Dieu ?

Ici peut-être, avec nos idées modernes, nous paraîtrait-il plus simple d'envisager la nature humaine elle-même, comme « nature pure », en montrant que rien en elle n'est indigne du Créateur. Il n'est pas sûr que cette voie serait la meilleure ; car le problème du mal est bien difficile à résoudre sans la foi. Plus d'un rationaliste moderne l'a tenté en vain et s'est vu acculé, non pas peut-être à admettre un « Principe mauvais », mais, ce qui n'est pas mieux, à sombrer dans l'athéisme.

En tout cas, il est clair que saint Augustin n'a pas choisi ce chemin. Partant de la thèse centrale du *De libero arbitrio*, que tout péché est affaire de libre volonté créée et que chez l'homme, tout vrai mal se rattache au péché (ou essentiellement ou comme conséquence), il concentre son attention sur les *âmes humaines* qui ont animé tous les fils d'Adam, ceux qui, depuis les origines, ont rempli la terre. Que toutes ces générations humaines aient subi d'innombrables maux (ceux que synthétise la concupiscence, source d'ignorance et de difficulté), c'est là un fait qui ne vient pas de Dieu, mais de la faute d'Adam ; et certes, « il ne serait pas juste » que les enfants d'Adam aient une condition de vie meilleure que celle de leur père³¹. A ce premier point de vue, la raison ne peut rien reprocher à la Providence.

Mais que dire des misères où se débattent nos âmes raisonnables ? L'explication la plus simple serait d'établir une *solidarité morale* entre Adam pécheur et ses enfants ; mais celle-ci n'était évidente pour Augustin que dans l'hypothèse du traducianisme appliqué aux âmes, puisque le péché n'est pas dans les corps, mais dans l'âme spirituelle. Cette hypothèse est donc proposée la première et avec elle, il n'y a pas de difficulté. Elle a même l'avantage de rejoindre directement la révélation, car cette solidarité morale était la doctrine même du péché originel telle que l'affirme l'Écriture. Contre les Pélagiens, Augustin y reviendra sans cesse,

29. Le mot des *Révisions* « quidquid in apostolicis litteris legitur » fait d'abord allusion au texte de saint Paul, *Rom.*, v, 12-13, continuellement invoqué contre les Pélagiens : « Per unum hominem... in quo omnes peccaverunt. »

30. Tel est le vrai sens du texte des *Révisions* cité plus haut.

31. Jamvero ut meliores gigneret quam ipse esset non erat aequitatis. *De lib. arb.*, III, c. xx, 56 ; *B.A.*, t. VI ; p. 428. Voir note 9.

par des preuves d'autorité, ajoutant que si tout n'est pas clair en ce dogme, la foi suffit en attendant que Dieu donne l'intelligence. Mais en parlant aux Manichéens, il devait d'abord les amener à la foi, et pour cela, leur montrer que rien en cette foi n'était opposé à la raison. Un seul moyen eût été efficace : *démontrer avec évidence* que l'origine des âmes par traducianisme était la seule admissible ; Augustin se sentit toujours incapable d'une telle démonstration. La création de chaque âme individuelle, défendue par saint Jérôme, lui paraissait aussi plausible, rationnellement, que le traducianisme spirituel. Restait donc une seule voie, pour rendre la foi acceptable, justifier la conduite de Dieu en toute hypothèse raisonnable, non seulement en cas de solidarité morale, mais encore en l'absence de cette solidarité, si les âmes créées bonnes par Dieu venaient animer des corps issus d'Adam et infectés comme tels de la concupiscence. C'est ce que fit Augustin, montrant que, « quand même l'ignorance et la difficulté seraient la condition primitive de l'homme, il y aurait encore là sujet de louange et non de blâme à l'égard de Dieu ».

Certes, il y a là une hypothèse qu'il nous est difficile d'imaginer à la façon d'Augustin, puisqu'elle suppose la transmission des suites du péché d'Adam au moyen de l'aspect corporel de la génération des hommes, sans la transmission dans les âmes de la responsabilité morale, ni donc du péché originel au sens propre. A ce dernier point de vue, d'ailleurs, l'hypothèse est contre la foi ; Augustin le remarque implicitement, en affirmant qu'en écrivant le *De libero arbitrio*, il n'y adhérerait nullement³². Mais il suffisait que les Manichéens la trouvassent plausible ; et le dualisme qu'elle suppose, en distinguant l'âme innocente et le corps source du mal, pouvait les y incliner. En montrant que, même alors, il fallait « louer Dieu », Augustin laissait ouverte à ces hérétiques toutes les avenues vers la foi : il accomplissait parfaitement son programme.

III

On voit, par cet exemple, la valeur de la méthode historique : elle restitue au texte la pleine signification telle que la pensait l'auteur ; et quand cet auteur est un génie exceptionnel comme saint Augustin, la vérité que l'on trouve ainsi n'est pas toujours, peut-être, celle que l'on cherchait, mais ne manque jamais de valeur. Souvent aussi la restitution historique permet de mieux rendre justice à l'auteur et de trouver à son égard l'équilibre entre le *pessimisme* et l'*optimisme*. Ces deux inclinations qu'on

32. Ita in tertio libro *De libero arbitrio* secundum utrumque sensum restitū Manichaeis, sive supplicia, sive primordia naturae sint ignorantia et difficultas, sine quibus nullus hominum nascitur ; et tamen unum horum teneo, ibi quoque a me satis evidenter expressum : quod non sit ista natura instituti hominis, sed pœna damnati. *De dono Perseverantiae*, c. XII, 29.

trouve chez les interprètes d'Augustin ne sont pas, à proprement parler des méthodes, et restent souvent inconscientes comme le tempérament ; mais il est bon de s'en rendre clairement compte.

On peut appeler *pessimisme* l'inclination à mettre en relief les côtés faibles, comme les obscurités ou imprécisions ; la facilité à résoudre une difficulté non seulement par la différence des points de vue, mais en supposant de réelles contradictions dans la pensée et donc des incohérences ou des erreurs. Cet esprit accompagne aisément la méthode historique qui se veut rigoureusement critique : « Il faut prendre les textes, dira-t-on, tels qu'ils sont et ne pas même accepter *a priori* l'interprétation que saint Augustin a pu donner lui-même de sa pensée trente ans plus tard ; car, lorsqu'il écrit le *De libero arbitrio* il est loin d'avoir explicité sa doctrine sur péché originel³³. » « Je pense, ajoutera-t-on, que saint Augustin se fait encore quelque illusion dans le *De dono perseverantiae* (n. 29, fin) quand il déclare avoir assez marqué autrefois sa foi en la transmission du péché originel ; la citation qu'il invoque : « quod non sit ista natura instituti hominis, sed poena damnati » se lit au n. 52 du *De libero arb.*, l. III, avant que saint Augustin ait expressément rencontré l'objection qu'il aura à discuter (n. 53) ; et cette affirmation du n. 52 se trouvera bien ébranlée dans la suite du texte, quand il concédera à l'objectant que le créatianisme (qu'il n'a jamais tenu pour assurément faux) rend intelligible la responsabilité des âmes humaines à l'égard du péché d'Adam³⁴. Qu'il y ait eu des faiblesses ou même des erreurs en certains ouvrages « de jeunesse », il n'y a pas à le nier puisque Augustin lui-même le reconnaît. Mais, précisément lorsqu'on songe à la sincérité, à la sévérité avec laquelle il se juge, ne semble-t-il pas que sa propre interprétation reste, malgré tout, la meilleure garantie pour savoir ce qu'il a voulu dire ?

L'*optimisme* de son côté répugne à admettre l'erreur ou la contradiction : il ne signale une correction positive que si elle est évidente ou si l'auteur avoue ; mais il cherche pour les autres difficultés des explications vraisemblables qui maintiennent la cohésion des pensées et leur accord avec les vérités mieux comprises par le progrès des siècles. Sans doute, cette façon d'interpréter « reverenter » les textes augustiniens peut amener à les comprendre tout autrement que leur auteur en les « arrachant » à leur contexte. Mais le plus souvent la sympathie intellectuelle qu'elle suppose est le moyen le meilleur de saisir tout le sens d'une thèse en ramenant les passages obscurs aux plus clairs.

En tout cas, chez saint Augustin, il est deux domaines où c'est l'optimisme qui s'impose. D'abord, dans l'ordre théologique, lorsque le saint

33. Intervention de H. Rondet, S.J., dans la discussion autour de la Communication du P. Boyer au Congrès august., cf. *Augustinus Magist.*, III, p. 260.

34. Communication de J. LEBOURLIER : *Misère morale originelle et responsabilité du pécheur* dans *August. Magister*, t. III, p. 305.

docteur se présente en défenseur de la foi et en interprète de l'Écriture, appuyé sur la Tradition de l'Église. Sans déclarer son œuvre infaillible comme la Sainte Écriture (puisque'il y a les *Révisions*), on doit dire que son enseignement participe à cette vérité définitive de la Révélation dans tout ce *contenu positif* qui, le plus souvent, a été approuvé par l'Église. Ensuite, dans l'ordre philosophique, on doit en dire autant des grandes intuitions fondamentales qui ont pour Augustin, éclairé le donné révélé suffisamment pour lui permettre de faire un « acte de foi raisonnable », et qui constituent son Platonisme chrétien. Historiquement d'ailleurs, ces deux ordres de doctrines sont chez lui indissolublement liés en un tout homogène et cohérent. C'est ce que le P. Cayré, après le P. Portalié, appelle « *le grand augustinisme*³⁵ », et qui constitue, dirons-nous, les *constantes* de la pensée augustinienne.

Il a pu y avoir des variations, quelques-unes même assez importantes³⁶ ; mais ce sont des explications, des approfondissements, des progrès bien plus que des contradictions. Si l'on s'efforce de repenser les grands problèmes humains qui ont préoccupé saint Augustin, en se mettant au même point de vue que lui, on constate que dès le début de sa carrière d'écrivain, toute sa doctrine est éclairée par quelques grands principes qu'on retrouve ensuite partout et jusqu'au bout, comme source d'unité et de lumière synthétique. Lui-même a parfaitement résumé ces principes directeurs quand il a dit du platonisme chrétien, qu' « il explique tout par Dieu, *causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*³⁷ ». En explicitant cette trilogie philosophique par le contenu révélé du Credo (Dieu, Un en trois Personnes, et Verbe incarné, unique voie de salut), on a incontestablement un système de vérités très fermes qui constituent les *constantes de la pensée augustinienne*. C'est une pensée catholique avant tout qui, dès le baptême, était parfaitement, dans l'ordre de la foi, constituée dans l'âme d'Augustin. Et c'est aussi une pensée philosophique qui, dans la mesure où l'intuition platonicienne exprime un aspect authentique de l'évidente vérité accessible à notre raison, était, elle aussi, dès le début, pleinement établie dans l'âme d'Augustin. Et il n'est pas difficile de le constater, à condition de tenir compte de la *loi d'évolution* de la vérité dans la pensée humaine.

Cette loi se réalise dans le dogme d'abord, la Providence ayant voulu soumettre le donné révélé aux lois de notre mentalité humaine. Rien ne l'explique mieux que la comparaison évangélique : Le royaume de Dieu

35. Cf. *Dictionnaire de Théol. Cath.*, Tables générales, *Augustinisme*, Note complémentaire, col. 322-323.

36. Une des plus notables est le progrès accompli dans la compréhension du rôle et de la nécessité de la grâce, à l'occasion des *Quaestiones ad Simplicianum* ; cf. édit. B. A., t. 10, *Introd.* à cet Opuscule, p. 391-400.

37. Formule du *De Civitate Dei*, l. VIII, c. iv.

est semblable à un grain de sénévé. Le grand arbre qui jaillit du petit germe est toujours la même plante ; mais qui ne voit le progrès ? Ainsi la doctrine théologique, avec les développements contenus dans la Somme de saint Thomas et tous les Conciles jusqu'à celui du Vatican se trouve dans l'Évangile et dans le Credo commenté par saint Augustin ; mais il faut s'attendre à bien des enrichissements. Il y a des *constantes* qu'il faut identifier et des progrès qu'il faut reconnaître ; et rien n'empêche que ces progrès, si apparents après le travail des siècles n'aient commencé à s'accomplir *par et dans* l'œuvre même d'un génie comme saint Augustin.

Mais ce que l'on doit dire de l'augustinisme théologique (qui *participe* à l'évolution des dogmes sous l'infaillible direction de l'Église et de l'Esprit-Saint) peut aussi s'affirmer, semble-t-il, de l'augustinisme philosophique comme platonisme chrétien. N'est-ce pas, en effet, le même Verbe divin qui éclaire toute intelligence humaine en révélant les mystères surnaturels de la foi à son Église et les vérités éternelles de la sagesse aux vrais philosophes ? Tant qu'on s'en tient aux vérités fondamentales qui forment ce que nous appelons « les *constantes* de la pensée augustinienne », leur valeur est garantie par leur évidence. Elles font parties du patrimoine de vérité de la pensée humaine, ce que Leibniz appelle la « *Philosophia perennis* » ; et elles ne se distinguent comme augustinienes que par leur organisation, leur « style de pensée », l'aspect qu'elles mettent en relief et la méthode de philosophie qu'elles supposent. Il n'y a rien d'excessif à les associer avec le donné révélé (sans les confondre avec lui, d'ailleurs), pour former le « grand augustinisme » comme la synthèse des *constantes* de la pensée augustinienne ; rien d'excessif non plus à proposer pour ce corps de doctrine une méthode d'interprétation, *historique* certes autant que *doctrinale*, mais franchement *optimiste*, qui dégage avant tout cet aspect de vérité parfois implicite ou caché comme un germe, mais pourtant germe authentique de la pleine vérité d'aujourd'hui.

*
* *

Considérons, par exemple, les enseignements actuels de la théologie catholique sur la justice originelle, le péché d'Adam et sa transmission à tous les hommes, sauf au Divin Sauveur et à sa Mère immaculée, et, d'autre part, liées à ces dogmes, les théories de la philosophie chrétienne sur l'origine de nos âmes spirituelles et l'unité de la nature humaine : on ne les retrouvera pas évidemment avec la même clarté et précision dans la doctrine augustinienne. L'anthropologie thomiste³⁸ en affirmant si forte-

38. Sans doute, le thomisme n'est qu'un système humain de philosophie ; mais il jouit des faveurs de l'Église catholique ; et, même au seul point de vue de la raison, il est difficile de nier qu'il ne soit un progrès sur l'augustinisme dans l'énoncé de la philosophie chrétienne.

ment l'unité substantielle de l'homme, corps et âme, tout en maintenant la spiritualité de notre âme créée par Dieu à chaque conception humaine, apporte une lumière nouvelle sur la solidarité même *morale* entre tous les membres de la famille humaine et Adam leur commun Père. Mais, dans la pensée augustinienne caractérisée par les quatre hypothèses sur l'origine de nos âmes, rien ne s'oppose à cette ferme solution thomiste. Il y a des obscurités, des doutes maintenus jusqu'au bout, mais la voie reste ouverte ; et rien n'empêche d'interpréter cette « indétermination » consciente, voulue par l'auteur, comme la virtualité d'un germe d'où va jaillir la pleine vérité. Il ne s'agit pas, répétons-le, de nier les différences évidentes d'esprit et de point de vue philosophique ; mais simplement d'infléchir le sens d'une doctrine ou d'une formule augustinienne vers la vérité plutôt que vers l'erreur, chaque fois que son indétermination la laisse indifférente à l'une ou à l'autre direction. N'a-t-on pas ainsi bien plus de chance d'atteindre la pensée profonde de celui qui n'a vécu toute sa vie que pour la vérité ?

A plus forte raison doit-on procéder de même pour les doctrines qui relèvent de la foi ; car, d'un côté, leur caractère mystérieux explique la part souvent plus grande d'obscurité qu'elles revêtent chez un docteur du iv^e siècle ; mais d'autre part, la grâce divine et les lumières du Saint-Esprit garantissent plus efficacement la permanence des mêmes vérités essentielles depuis l'Évangile jusqu'à nos jours.

Ainsi dès l'époque du *De libero arbitrio* le dogme du péché originel apparaît chez saint Augustin dans le sens catholique d'une *solidarité morale* avec nos premiers parents. Nulle part son exposé n'affirme une hésitation positive³⁹ et les *Révisions* ne relèvent sur ce point rien à corriger. S'il y fait une hypothèse opposée à ce dogme, il s'en est expliqué clairement plus tard, comme nous l'avons déjà noté⁴⁰ : « Si j'ai ainsi résisté aux Manichéens, dit-il, dans les deux hypothèses, soit que l'ignorance et la difficulté fussent des punitions, soit qu'elles fussent un « début naturel » (*primordia naturae*), pourtant je ne défends que l'une des deux, comme cela y est assez clairement exprimé : à savoir que ces maux ne sont pas naturels, mais la peine d'une faute. » Cette affirmation d'un des derniers ouvrages d'Augustin concernant un de ses premiers écrits datant de son sacerdoce et commencé à Cassiciacum, n'est-elle pas un témoignage très net en faveur de ces « constantes de pensée » dont nous parlons ? Elle va de soi, d'ailleurs ; car elle concerne une *vérité de foi* clairement proposée à tout fidèle dans la catéchèse préparatoire au baptême. Seu-

39. Augustin, il est vrai, dans le *De libero arbitrio*, ne cite même pas le texte fondamental de saint Paul (...in quo omnes peccaverunt, *Rom.*, v, 12-13) sur lequel il revient sans cesse dans ses réfutations de Pélagé. Mais on le comprend sans peine en se mettant avec lui dans la perspective des Manichéens à réfuter ou à ramener à la foi.

40. Cf. *De dono Perseverantiae*, c. xii, 29 ; et plus haut, note 31, texte latin.

lement ce qui n'était que simple croyance encore obscure s'est précisé peu à peu et a commencé à s'éclairer lors des controverses pélagiennes : « *Fides quaerens intellectum* » : Le germe a donné ses premières pousses.

Bien plus, cette obscurité qui enveloppe le « germe » et qui ne laisse pas d'embarrasser les interprètes, peut avoir aussi ses avantages. Considérons la fameuse hypothèse où une âme humaine *innocente* est créée et mise par Dieu dans un corps issu d'Adam. Faudra-t-il en conclure, comme on l'a fait⁴¹ qu'Augustin y admet *implicitement l'incompatibilité* du créatianisme et du péché originel ? On pourrait comprendre ainsi la Lettre à saint Jérôme⁴² où l'évêque d'Hippone demande avec tant de véhémence à son correspondant de lui expliquer la conciliation de cette hypothèse avec la foi. Augustin cependant *explicitement* ne dit rien de tel ; il insinue plutôt le contraire quand il se défend de suspecter l'orthodoxie de saint Jérôme : il reconnaît qu'une foi aussi sincère que la sienne peut s'harmoniser avec le créatianisme. L'interprétation *pessimiste* ne s'impose donc nullement ; et le dogme, par son aspect mystérieux explique suffisamment tant d'incertitudes⁴³.

Mais on peut très bien en conclure que le point de vue plus rationnel auquel Augustin devait se mettre pour parler aux Manichéens, recérait implicitement un progrès dans l'explication des dogmes, et que ce progrès devait, en particulier, se manifester plus tard par l'« hypothèse de la nature pure⁴⁴ » : sa manière de parler « revenait à dire » que Dieu aurait très bien pu créer le premier homme avec la concupiscence, même en l'absence de tout péché. L'indétermination même où il a voulu, très consciemment, se maintenir, permet d'infléchir ses réflexions (qu'il n'a jamais désavouées, notons-le) en ce sens plus conforme à la vérité. Il manquait sans doute au grand Docteur platonicien quelques idées claires sur l'unité substantielle de l'homme pour dissiper ses incertitudes. Mais il est très remarquable qu'il ait voulu, sous la pression des vérités révé-

41. Communication déjà citée de L. LEBOURLIER ; cf. *Augustinus Magister*, III, p. 301, sq ; spécialement, p. 304-305.

42. *Epistola* 166, appelée aussi *De origine animae hominis Liber*.

43. La solution personnelle de saint Augustin en ces circonstances, était de s'en tenir fermement aux données de la foi, malgré les obscurités, en attendant que Dieu lui en donnât l'intelligence.

44. Au point de vue concret et historique où saint Augustin se met toujours, comme ses contemporains (y compris les Manichéens), on ne peut admettre les trois dernières hypothèses du *De libero arbitrio* telles qu'elles y sont faites, sans nier le péché originel. Aussi saint Augustin proteste-t-il qu'il ne l'a jamais fait *en ce sens*. Car, au point de vue de sa méthode apologetique qui commande tout son raisonnement, admettre l'hypothèse créationiste « en montrant que l'âme ainsi créée héritait du péché originel (comme il demandait à saint Jérôme de le faire) », revenait exactement à la première (traducianisme spirituel) et enlevait toute difficulté. C'est pourquoi, lorsque le P. Boyer déduit de cette hypothèse que Dieu aurait pu créer l'homme avec la concupiscence, quoique sans péché, il n'« arrache » pas totalement le passage à son contexte, car il reste au point de vue rationnel des Manichéens qui est aussi par hypothèse celui d'Augustin. Mais il dépasse la pensée de celui-ci en la prolongeant vers la conception de la « nature pure » qui ne s'y trouve que très implicitement.

lées, se tenir en disponibilité à l'égard de ces précisions de l'avenir, en affirmant dans l'obscurité de la foi ce qu'il ne pouvait encore expliquer dans la lumière de l'intelligence. Il y a là, semble-t-il, une vraie « *constante* » dont le grand augustinisme doit profiter.

Et c'est aussi précisément ce que met en lumière l'interprétation du R. P. Boyer, fondée sur la « méthode doctrinale » bien comprise. Il y a, dans ses conclusions, beaucoup plus qu'une adaptation arbitraire de textes augustinien à une vérité catholique connue par ailleurs. Il y a la saisie d'un germe authentique, d'une vraie *source patristique* de la doctrine théologique d'aujourd'hui ; et rien n'est plus utile que de montrer comment l'enseignement actuel de l'Église avec toutes ses précisions, reste en parfaite continuité avec les doctrines de ceux qui sont nos Pères dans la foi.

C'est dans ce même esprit qu'au II^e Congrès patristique d'Oxford (19-24 septembre 1955) le P. Boyer est revenu sur le problème de *La notion de nature chez saint Augustin*⁴⁵. Il montre que, malgré les apparences, il y a dans les réflexions du saint Docteur, le germe d'une notion ferme de « nature » préparant la définition scolastique, sur laquelle repose en particulier la distinction entre les deux ordres, naturel et surnaturel. Il présente une série de textes (p. 68-69) où cette notion apparaît clairement ; et c'est en se mettant au point de vue augustinien le plus *doctrinal* et le plus constant, celui des Idées du Verbe et des lois éternelles de la divine Providence, qu'il découvre la présence de cette *doctrine*, destinée à se déployer plus explicitement dans les réflexions des futurs théologiens. Ses références vont d'une Lettre à Nébridius écrite par Augustin peu après sa conversion (*Epist.* 14, n. 4) à l'œuvre maîtresse de sa maturité, *De Civitate Dei*, l. XI, c. 10 ; l. XII, c. 9 et 5 ; l. VII, c. 30, en passant par le *De Trinitate*, l. VII, iv, 7, et même *Serm.* 43, III, 4.

Il serait intéressant de comparer cet exposé avec celui du P. G. de Broglie auquel le P. Boyer nous renvoie en nous avertissant que « son interprétation diffère de la sienne⁴⁶ ». Le P. de Broglie en effet, use davantage, et avec maîtrise, de la méthode historique. Il met donc en relief les imperfections de la notion augustinienne, ce qu'il explique par l'influence des idées courantes au IV^e siècle touchant la « nature physique », et par le peu d'attrait que manifeste Augustin pour la détermination précise des essences abstraites, surtout dans le monde corporel. C'est Dieu et son âme qu'il veut connaître : son intérêt dominant est théolo-

45. Cf. *The notion of Nature in St Augustine*, dans *Congrès d'Oxford*, 1957, II, p. 175-186 ; l'étude a paru en français : *La notion de Nature chez saint Augustin*, dans *Doctor communis*, VIII, 1953, p. 65-76.

46. Cf. Art. cité, p. 67, note 6 et G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, Paris prior, positiva ; Paris, Beauchêne, 1948, Appendice I, *De notione augustiana « naturae »*, p. 229-237, et *passim* dans la Section II, p. 70-118, consacrée à la Doctrine de saint Augustin.

gique ; et c'est à ce point de vue qu'il a remarquablement précisé la notion vulgaire de nature, en la rattachant à la « libre détermination de la volonté divine (l. c., p. 232) ». Mais comme en Dieu volonté et intelligence s'identifient, on voit aussitôt comment cette explication peut rejoindre celle du P. Boyer, rattachant l'idée augustinienne des natures au sens strict, aux Idées exemplaires du Verbe. D'ailleurs le P. de Broglie lui-même, en récapitulant (p. 236-237) les divers sens donnés par Augustin au terme « naturel », signale d'abord celui qui est le plus proche de la définition scolastique, en l'appuyant, comme le fait de son côté le P. Boyer, sur le texte où saint Augustin dit de Dieu, Créateur des anges : « Simul eis condens naturam et largiens gratiam » (*De Civit. Dei*, l. XII, c. 9, 2). Ainsi se vérifient et la valeur propre de chaque méthode et leur caractère complémentaire.

Nous devons nous borner à cet exemple ; mais on voit que ce principe d'exégèse peut éclairer de nombreux problèmes, dont plusieurs ont été soulevés au dernier Congrès⁴⁷. Il a principalement deux champs d'application : D'abord, dans l'intérieur même de l'œuvre augustinienne, qui s'étale sur plus de quarante ans, il importe de dégager ce noyau central de doctrine ferme qui fait l'unité de l'augustinisme historique ; et déjà de montrer les premiers progrès de ce germe, en tenant compte de l'ordre chronologique des multiples ouvrages augustiniens, sans oublier les genres et les variations d'aspects qu'ils entraînent. Ensuite, ce « grand augustinisme » ainsi reconstitué doit être suivi dans le cours des siècles, en le désolidarisant des multiples déformations qu'on a pu lui faire subir, pour montrer son aptitude à se développer selon sa vérité propre comme « un germe devenant grand arbre » ; car l'augustinisme est trop intimement uni au dogme révélé pour ne point participer à son pouvoir d'évolution ; et son inspiration philosophique est assez vigoureuse pour servir encore de nos jours à résoudre quelques-uns des problèmes nouveaux qui se présentent aux réflexions des hommes.

L'intérêt exceptionnel de la synthèse augustinienne ainsi comprise, est dans cette harmonieuse complexité, où collaborent intimement la foi et la raison. Au point de vue de la foi, les « constantes » augustiniennes, qui marquent déjà un notable progrès sur le « germe » de l'Évangile, nous rapportent cependant *avant* ces douloureuses séparations des schismes et des hérésies qui divisent la chrétienté actuelle. Son autorité si grande en

47. Signalons comme problèmes soulevés : L'attitude de saint Augustin à l'égard de Rome, à propos de la *Comm.* de F. Floéri : « Le Pape Zozime et la doctrine augustinienne du péché originel », *Aug. Mag.*, II, p. 755-761 ; — la doctrine de la *causalité des sacrements* à propos de la *Comm.* de G. Philips : « L'influence du Christ-Chef sur son corps mystique suivant saint Augustin », *Aug. Mag.*, II, p. 805-815, et t. III, p. 224-226 ; — la théorie de l'illumination, surtout à propos de la *Communication* de R. Allers « Illumination et vérités éternelles », *Aug. Mag.*, I, p. 477-490 ; et aussi III, p. 188-191, etc.

particulier chez nos frères séparés du protestantisme, peut nous aider à retrouver un point de départ commun capable de favoriser les efforts vers l'union. Et l'on peut sans trop de peine, en ce domaine, s'en tenir au seul « donné révélé » qui, mieux compris par l'augustinisme et toujours fidèle à l'Évangile, se retrouve encore dans l'enseignement de l'Église catholique.

D'autre part, au point de vue philosophique. Augustin a accueilli la mentalité platonicienne qui garde les faveurs de bons esprits dans tous les siècles jusqu'à nos jours⁴⁸ à côté de la mentalité plus positive d'Aristote. Son influence atteint ainsi un large secteur de la culture profane, à tendance spiritualiste ; et la fermeté de ses positions doctrinales peut y prévenir bien des déviations et y corriger bien des erreurs. Mais il faut pour cela fixer nettement les thèses du « grand augustinisme » pour les expliciter dans une même ligne de vérité.

Ainsi se dessine un vaste programme d'« Études augustinienes » dont on ne peut nier le puissant intérêt.

F.-J. THONNARD, A. A.
Études Augustiniennes,
Paris.

48. Voir sur ce point, notre article précédent de la *Rev. des Études aug.*, 1955, p. 69-80 : *Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine.*