

PRÉTENDUES CONTRADICTIONS DANS LA DOCTRINE DE SAINT AUGUSTIN SUR LE PÉCHÉ ORIGINEI,

Dans l'important ouvrage qu'il vient de consacrer à l'*Origine du dogme du Péché originel* (cf. *Bulletin augustin. pour* 1960, p. 392), Julius Gross a décrit avec un réel souci d'objectivité le rôle éminent de saint Augustin ; mais comme il éprouve personnellement une grande répugnance à admettre cette vérité révélée telle que l'a définie le Concile de Trente, parce que la notion de « péché héréditaire (Erbssünde) » lui paraît contraire à la raison, il a cru également découvrir dans les exposés qu'en a fait saint Augustin en diverses occasions, plusieurs *contradictions*. Pour compléter notre jugement d'ensemble, nous voudrions ici en examiner trois.

Première contradiction : entre *De Civ. Dei*, XIV, XI,2, XIII,1 ; B.A., 35, p. 406 et 410 ; et *C. Iul. Opus imperf.*, VI, 14, P.L. 45, c. 1501.

Dans la Cité de Dieu, Augustin, selon son plan, en vient au liv. XIV à développer les suites funestes du premier péché qui marque l'origine de la *cité terrestre* face à la Cité de Dieu. Il développe son étude avant tout au point de vue moral et religieux ; mais il y associe de façon remarquable l'analyse psychologique, comme pour mieux faire comprendre et accueillir par ses lecteurs païens les importantes vérités de foi que sont : la création d'Adam et Ève avec la justice originelle, le fait de leur chute qui fut d'abord un *péché d'orgueil* et le triste héritage de la *concupiscence* qu'ils nous ont légué. Le centre de l'analyse est au ch. XI et XIII, d'où il résulte que chez Adam comme chez Ève, c'est un acte d'orgueil intérieur qui seul rendit possible la désobéissance extérieure et en fit aussi la gravité. Dans la faute commune, Augustin, suivant les indications de l'Écriture, note les nuances psychologiques qui marquent la conduite de la femme et de son époux. Ève seule fut séduite par le diable ; Adam désobéit à Dieu pour complaire à son épouse : « *Credendum est, précise-t-il, illum virum suae feminae... non tanquam verum loquenti credidisse seductum, sed sociali necessitudine paruisse* » (*loc. cit.*, p. 406). Mais la culpabilité d'Adam, selon lui, n'en est pas diminuée ; comme chef du genre humain, il porte la responsabilité du péché. D'où la conclusion : « *Quid ergo pluribus ? Etsi credendo non sint ambo decepti, peccando tamen ambo sunt capti et diaboli laqueis implicati* » (*Ibid.*, p. 408).

Dans l'*Opus imperfectum*, il s'agit également du premier péché ; mais le contexte est tout différent : c'est la réponse à un développement de Julien d'Éclane, cité d'abord *in extenso* et que saint Augustin retourne contre l'hérésie pélagienne. Julien prononce, au nom de Manès, un long discours pour prouver que la matière et le corps de l'homme sont l'œuvre du Principe mauvais, parce que mauvais par essence. On y trouve en particulier l'affirmation que le *premier homme* dès l'origine, était sujet à la concupiscence charnelle. « *Illa sententia, dit Augustin, quam contra nos Manichaeum fecisti loquentem, 'miserum scilicet animal' primum hominem conditum, quem cupiditas innata reddebat inquietum, quam (cupiditatem) rei interdictae et venustas irritabat et suavitas* ». Il s'agit du premier couple humain en général, avec une claire allusion à la scène biblique où Ève est séduite par le serpent. Mais Julien ne précise rien, et il argumente pour prouver que si, maintenant, tous les hommes naissent infectés du péché originel avec une semblable concupiscence, ils sont l'œuvre

du Principe mauvais : « donc, dit-il à Augustin, tu es manichéen » ! (Cf. *Op. imp.*, VI, 4).

Pour répondre et lui rétorquer que c'est lui le « manichéen », Augustin commence par préciser sa propre position : « Nos autem dicimus tam beatum fuisse illum hominem ante peccatum, tamque liberae voluntatis, ut Dei praeceptum magnis viribus mentis observans, resistentem sibi carnem nullo certamine pateretur, nec aliquid omnino ex aliqua cupiditate sentiret quod nollet ; *voluntatemque eius prius fuisse vitiatam venenosa persuasione serpentis*, ut oriretur cupiditas quae sequeretur potius voluntatem quam resisteret voluntati ; perpetratoque peccato iam poena infirmatae menti etiam carnis concupiscentia repugnaret ». Il est clair que si l'on traduit : « *illum hominem* » par Adam distingué d'Ève son épouse, il y a contradiction à dire ici que sa volonté fut d'abord viciée par la persuasion du serpent. alors qu'on a dit ailleurs qu'il n'avait pas été séduit par ce serpent, mais qu'il avait cédé à son amitié pour Ève. Mais il est non moins clair que saint Augustin ne pense nullement ici à cette précision : il reprend l'allusion de Julien à la séduction d'Ève en l'appliquant en général au péché du premier homme : *péché d'orgueil*, aussi grave (sinon plus) chez Adam que chez Ève. Il faut avoir beaucoup de bonne (ou mauvaise) volonté pour voir là une *contradiction*. Existât-elle, d'ailleurs, elle serait sans importance, car la doctrine fondamentale de la justice originelle et du péché d'Adam et d'Ève est exactement la même dans les deux textes qu'on voudrait opposer.

Deuxième contradiction : entre *De natura et origine animae*, III, VIII, 11 ; et *C. Iulianum pelag.*, V, IV, 17.

Dans ces deux textes, dont l'un est de 419 ou 420, et l'autre de 421, il s'agit d'un problème philosophique (l'origine de nos âmes) dont saint Augustin n'a jamais pu trouver une solution évidente pour lui, étant donné ses principes platoniciens et le dogme du péché originel : il l'avoue encore dans ses *Révisions* en 428 : « Quod attinet ad eius (animae) originem qua fit ut sit in corpore, utrum de uno illo (Adam) sit..., aut similiter fiant singulis singuli, nec tunc sciebam, nec adhuc scio » (*Retr.*, I, 1, 3, B.A. 12, p. 280). C'est à la lumière de cette déclaration qu'il convient d'interpréter nos deux textes.

Dans le premier, Augustin s'adresse à Vincent Victor, jeune homme qui ne manquait pas de talent et se faisait fort de tirer au clair le fameux problème sur l'origine des âmes : Augustin examine ses explications et lui signale une série de onze erreurs contraires aux dogmes catholiques de la grâce du Christ et du péché originel. Il s'agit de la cinquième : « Si l'âme, disait V. Victor, a mérité d'être souillée en venant habiter un corps souillé (par la faute d'Adam d'où il provient), c'est afin que, par le moyen d'un corps (l'eau du baptême), elle mérite d'être purifiée par la grâce de Jésus-Christ, le second Adam » : c'est ainsi qu'il harmonisait avec le dogme du péché originel sa conviction que chaque âme était créée par Dieu au moment de la conception de chaque fils d'Adam. Augustin cite sa phrase bien balancée : « Anima itaque, si peccatrix esse meruit, quae peccatrix esse non potuit, neque in peccato remansit, quia in Christo praefigurata, in peccato esse non debuit, sicut esse non potuit ». Les jeux de mots du « jeune » rhéteur ne sont pas faciles à saisir ! En tout cas, l'Évêque d'Hippone a pleinement raison d'y voir, ou une contradiction flagrante, ou une erreur dans la foi. Comment dire en effet que l'âme a *mérité d'être pécheresse* en s'unissant au corps souillé, sans professer l'une des deux choses : ou bien que l'âme dans une vie antérieure s'est mal conduite pour *mériter* ce châtement ; ce qui contredit saint Paul, *Rom.*, IX, 11 ; — ou bien qu'en la créant, Dieu a mis en elle un péché, sans lequel nul ne peut *mériter* de devenir l'esclave de satan : ce qui est la pire des hérésies et pure absurdité. Cette absurdité, V. Victor ne l'admet pas, sans doute ; c'est pourquoi il répète que l'âme créée par Dieu « peccatrix esse non potuit ». Mais alors, comment peut-il dire qu'elle *a mérité* d'être pécheresse, à moins de se contredire ouvertement ? Telle est la cinquième erreur que saint Augustin demande à son correspondant de vouloir bien rétracter.

Peu de temps après, il écrit son premier *Contra Iulianum*, pour réfuter un ouvrage en quatre livres où Julien d'Éclane attaquait son opuscule *De nuptiis et conc.* Il en arrive à un passage où, pour prouver l'absence de péché originel chez les petits enfants, Julien fait appel à la création de leurs âmes par Dieu. « Quid fugis, répond-il, ad obscurissimam de anima questionem ? In paradiso ab animo quidem coepit elatio, et ad praeceptum transgrediendum inde consensus, propter quod dictum est a serpente, *Eritis sicut dii* (*Gen. III, 5*), sed *peccatum illud homo totus implevit* » ; et faisant allusion, comme V. Victor, à notre chair souillée en Adam qui doit être purifiée par le Christ, second Adam : « Tunc, dit-il, est *caro facta peccati*, cuius vitia sanantur sola *similitudine carnis peccati* ». Et il conclut en une phrase aussi bien rythmée que celle du « jeune rhéteur » : « Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur, renascendo emendetur, profecto, aut utrumque vitiatum ex homine trahitur (génératianisme), aut alterum in altero tamquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta iustitia divinae legis includitur » (créatianisme). Il y a là, remarque J. Gross (*op. cit.*, p. 345), clairement indiquée la manière dont Augustin voyait la possibilité d'harmoniser avec le dogme du péché originel, l'hypothèse du créatianisme. Mais c'est précisément, ajoute-t-il, l'explication qu'avancait V. Victor et que le même Augustin taxait d'hérésie ! Voilà bien une seconde contradiction !

Pourtant, le saint Docteur n'a nullement conscience de se contredire. Il poursuit même sa réfutation de Julien d'Éclane en réaffirmant la position qu'il avait devant V. Victor : « Quid autem horum sit verum, dit-il, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio » : les deux hypothèses, créatianisme et génératianisme, lui paraissent toujours également défendables ; mais à une condition, répète-t-il, c'est qu'on les explique en sauvegardant le dogme du péché originel : « *Ista fides non negetur, et hoc quod de anima latet, aut ex otio discitur, aut, sicut alia multa in hac vita, sine salutis labe nescitur* ». J. Gross ne dit rien de cette finale du § et de la méthode qui y est préconisée : commencer par la foi en la vérité révélée telle que l'Église nous la transmet, avant d'en chercher l'explication théologique. C'est pourquoi, il ne voit pas la différence radicale qui sépare l'explication d'Augustin de celle de V. Victor et qui dissipe la prétendue contradiction. Relisons en effet la phrase : « *Aut alterum in altero tamquam in vitiato vase corrumpitur* » : si l'âme spirituelle est créée par Dieu, elle sort évidemment de ses mains, pure et sans péché. Mais au moment où elle est infusée dans une chair pécheresse venant d'Adam (*caro peccati*), elle est souillée par la faute héréditaire : Augustin le dit, mais il se garde bien d'affirmer, comme V. Victor, qu'elle a mérité personnellement cette souillure ; bien plutôt il fait appel au mystère obscur du Jugement de Dieu « *occulta iustitia divinae legis* » : le comment de cette hérédité pour un péché, vice de l'âme, lui échappe ; c'est le champ de l'ignorance légitime qu'il vaut mieux avouer humblement, avant d'avoir trouvé la lumière ; et il reproche à V. Victor sa témérité, de vouloir éclairer ce mystère, non sans tomber dans l'erreur.

Ce qui déroutait les esprits, c'était la position platonicienne du problème, insistant sur la vie de l'âme spirituelle, indépendamment du corps. Neuf siècles plus tard, saint Thomas, à l'aide des catégories mieux élaborées de l'aristotélisme, parlera de deux principes substantiels *incomplets*, l'un matériel (corporel), l'autre (chez l'homme) spirituel, l'âme immortelle, unique forme substantielle, *créée* par Dieu, mais par un acte qui achève la génération des parents, en sorte que l'homme tout entier (*totus homo*, celui qui a péché selon Augustin) est aussi, en un sens très vrai, fils d'Adam pécheur, héritier d'un vice moral où la concupiscence (qui tient du corps) joue le rôle de *matière*, tandis que l'élément *formel* est dans l'âme spirituelle : la privation de la grâce et de la justice originelle, dont notre premier Père était dépositaire pour la transmettre à tous ses enfants. La formule si sagement pesée de saint Augustin s'harmonise pleinement avec cette conception thomiste du péché originel ; et par conséquent, elle sait éviter la contradiction qu'on y voit.

Troisième contradiction : entre *Ep.* 164, II,4 et *C. Iulian. pel.*, IV, III,22.

La Lettre 164, écrite en 415, est une réponse de saint Augustin à Evodius, évêque d'Usale, un de ses amis les plus chers ; il tâche d'y éclairer une difficulté concernant

la descente de l'âme du Christ aux Enfers. Le texte cité par J. Gross (*op. cit.*, p. 364, note 57), est au début de la réponse (II, 4), où saint Augustin laisse encore son correspondant dans l'expectative sur la solution qu'il proposera plus bas (IV, 15). Il s'agit du passage (I *Petr.*, III, 18-21) où saint Pierre parle des *incrédulés* au temps de Noé et dit que l'âme du Christ est allé leur prêcher dans les Enfers : *spiritibus veniens praedicavit*. Mais l'âme de Jésus dut y trouver également d'innombrables âmes d'*incrédulés* : toutes celles des païens, dont un bon nombre furent, avant de mourir, des modèles de vertus humaines. Augustin décrit leurs actes bons et conclut (n. 4) : « quae quidem omnia, quando non referuntur ad finem rectae veraeque pietatis, sed ad fastum inanem humanae laudis et gloriae, etiam ipsa evanescent quodammodo steriliisque redduntur ». En d'autres termes, les vertus des païens qui n'ont pas eu la grâce de la justification du Christ, n'ont pu les conduire au salut. Augustin sait que son ami l'admet comme lui ; et pourtant, ajoute-t-il, nous aimerions bien que de tels hommes soient sauvés : « eis in quibus haec fuerunt vellemus vel praecipue vel cum coeteris, (les *incrédulés* du temps de Noé) ab inferni cruciatibus liberari, nisi aliter se haberet sensus humanus, aliter iustitia Creatoris ». Avec son ami, il lui suffit de faire appel au sens du mystère de la Justice divine ; et il continue son exposé, qui laisse d'ailleurs en suspens ce cas spécial ; car, dans l'explication qu'il préfère, le texte de saint Pierre s'applique aux chrétiens vivant ici-bas.

Or, dans le second texte écrit quelques années plus tard (en 421) saint Augustin répond à un hérétique avéré, Julien d'Éclane qui rejette les décisions du Concile de Carthage de 418 et qui, pour nier le péché originel, fait appel aux vertus des païens. Pour lui, tous les hommes nés d'Adam sont capables, s'ils le veulent, d'acquérir de vraies vertus, comme l'était notre premier Père au paradis ; car ils ont pour cela le *libre arbitre* qui est la *grâce de Dieu* fondamentale. Tout adulte, s'il en use bien aura la vie éternelle en récompense, même sans invoquer le Christ ; ce sera alors plus difficile, car le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous *aider* par ses enseignements et ses exemples, mais ce ne sera pas impossible : témoins ces païens qui ont si bien pratiqué les vertus morales, comme le disait aussi saint Augustin dans sa lettre à Evodius. Et pour Julien, c'était là de *vraies* vertus, capables de les conduire à la vie éternelle. C'est contre cela que saint Augustin proteste au nom de la foi catholique : sans la grâce du Christ, aucun acte bon n'est efficace pour nous conduire à la vie éternelle, et en ce sens, aucune vertu n'est véritable, si elle n'est informée par la vie surnaturelle de la charité chrétienne.

Mais Julien, désireux de rentrer dans la communion de l'Église catholique dont il se voyait exclu par le Concile de Carthage et la « *Tractoria* » du pape Zozime, avançait diverses subtilités pour sa défense ; saint Augustin en cite une dans sa réponse (C. *Iul.*, IV, n. 19) : « Cunctarum origo virtutum, dit Julien, in rationali animo sita est, et affectus omnes per quos aut *fructuose* aut *steriliter* boni sumus, in subiecto sunt mentis nostrae, prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus naturaliter, non tamen ad unum finem in omnibus properat : sed *pro iudicio voluntatis* cuius nutui serviunt aut ad aeterna, aut ad temporalia diriguntur. Quod cum fit, non in eo quod sunt, non in eo quod agunt, sed in eo solo variant quod merentur ». Saint Augustin ne peut admettre ce langage dont il pénètre avec lucidité le venin rationaliste : « Fieri non potest, répond-il (n. 22) ut steriliter boni simus, sed boni non sumus, quidquid steriliter sumus » : pour lui, être bon au sens propre, c'est, comme l'*arbor bona* de l'Évangile, porter des fruits pour la vie éternelle. « Nullo modo igitur, conclut-il, homines sunt steriliter boni : sed qui boni non sunt, possunt esse alii minus, alii magis mali ».

C'est entre cette formule et celle de la lettre citée plus haut : « etiam ipsa (les *actes bons* des païens)... quodammodo *sterilia* redduntur », que J. Gross (*op. cit.*, p. 355) voit la contradiction : elle est en effet flagrante *dans les mots*. A propos des bons païens et de leurs vertus morales, Augustin rejette ici la distinction de Julien, après l'avoir lui-même proposée à Evodius. Mais qui ne voit la différence radicale *de sens* résultant de ces deux contextes opposés ? Les païens vertueux du premier texte n'avaient pas de vraies vertus au sens chrétien, capables de les sauver ; et ils pouvaient en ce sens être dits bons « *steriliter* ». Au contraire, les bons païens, d'après

Julien, ont de vraies vertus, capables de les conduire à la vie éternelle par les seules forces de leur libre arbitre : « pro iudicio voluntatis » dit-il, ce qui justifie les dénégations d'Augustin : on ne peut être bon, en ce sens, sans la grâce du Christ.

Il faut relire dans une optique thomiste le texte cité de Julien pour voir éclater cette différence et s'évanouir la prétendue contradiction. Les quatre vertus cardinales, dit saint Thomas, sont de vraies vertus dans l'ordre naturel, pourvu qu'elles obéissent à la prudence dont le siège est la raison droite pratique : « in subiecto sunt mentis nostrae », dit Julien. Pour la définition de ces vertus en leur essence abstraite selon la méthode aristotélicienne¹, saint Thomas donnerait raison à Julien. Mais tout le problème moral est dans l'intervention du libre arbitre qui choisit une *fin dernière* et y ordonne toute la vie vertueuse : « pro iudicio voluntatis », dit Julien, aut ad aeterna aut ad temporalia diriguntur ». Aristote, en moraliste païen admet une vraie vertu naturelle ordonnée à une fin dernière *temporelle*. Mais pas saint Thomas ! Dans son Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque, il corrige sur ce point le païen ; et dans la Somme théologique il n'y a, dit-il, qu'une seule fin dernière pour tous les hommes : la vision béatifique à laquelle conduit la grâce du Christ. Aussi n'y a-t-il pour lui aucune *vraie* vertu au sens propre, sinon par la charité, *forme* des vertus, seule capable de les ordonner toutes à la vraie fin dernière (cf. II^aI^ae, q. 3, a.8 et II^aII^ae, q. 23, a.8). C'est là, en termes scolastiques, la solution même de saint Augustin. Celui-ci, il faut le reconnaître n'use pas, dans les textes cités ni ailleurs, des distinctions précises de la philosophie thomiste ; mais Julien d'Éclane ne le fait pas davantage. Pour lui, c'est le libre arbitre qui distingue les fins dernières, temporelles ou éternelles, et non l'enseignement révélé du Christ, et son hérésie confond sans cesse la *nature* et la *grâce*. Quant à saint Thomas, c'est avec raison, semble-t-il, qu'il peut nous aider à dissiper les contradictions apparentes qu'on croit trouver chez Augustin, car en théologie, il parle en augustinien convaincu, et il ne fut jamais pélagien.

Certes, en un travail d'ensemble comme celui de J. Gross, il n'est pas requis d'entrer en ces analyses détaillées ; mais il est indispensable de les mettre à la base d'une vraie synthèse, comme travail préparatoire, sous peine de donner, sous couleur d'objectivité, une image complètement déformée de la doctrine étudiée.

F.-J. THONNARD, A.A.

1. « Haec ubi didiceris nescio », remarque saint Augustin, après avoir cité le passage de Julien (l.c. n. 19) ; la source doit en être quelque traité de morale aristotélicienne connu par l'Évêque d'Éclane. Mais cet aristotélisme pélagien est fort loin du thomisme, comme nous le montrons. — Voir Fr. REFOULÉ, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe*, dans *Recherches de sciences rel.* 52, 1964, p. 42-84. Au point de vue philosophique, nous aurions d'importantes réserves à présenter sur le sens de l'aristotélisme de Julien, que cet article rapproche du thomisme beaucoup plus que nous ; mais au plan théologique, notre appréciation s'y trouve pleinement confirmée. A propos du passage dont nous parlons : *Cont. Iulian.*, IV, 19, cité p. 54, l'auteur dit, de la solution proposée par Julien : « elle nous paraît plus proche de celle de Duns Scot ou de celle des nominalistes que de celle de saint Thomas » (cf. p. 53). Et pour apprécier la théologie de Julien sur la grâce, il note, p. 62 : « Cette conception toute extrinsèque est loin de celle de saint Thomas ; par contre, elle n'est pas sans analogie avec celle des théologiens nominalistes et molinistes ». Tout en approuvant cette analogie avec les *nominalistes*, je me demande même si elle rend pleine justice aux molinistes... A mon avis, il y aurait bien plus de chance de retrouver le sens de la théologie de Julien d'Éclane en la comparant, non pas à celle de saint Thomas, mais à la théologie de Pélagie dont Julien s'est constitué le défenseur : voir la petite synthèse proposée par R. PIRENNE, *La morale de Pélagie*, Rome, 1961 (cf. *Bulletin august. pour 1961*, n° 125) qui éclaire bien des obscurités des textes conservés de Julien.