

A propos du “monogénisme” de saint Augustin

Esquisse d'une introduction doctrinale pour une lecture moderne du *De peccato originali*¹

A l'heure où maints représentants de la science la mieux informée avouent être impressionnés par l'irréductible spécificité du genre humain et semblent disposés à en tirer les conséquences touchant les modalités de l'apparition de l'homme sur terre, des exégètes, pourtant éclairés et bien intentionnés, envisagent résolument d'étendre au phylum humain le polygénisme. Soucieux de ne pas se laisser contaminer par quelque idéologie dénuée, ils n'en sont que plus empressés de s'inféoder à la dernière-née des hypothèses de l'évolution. Ils risquent ainsi d'être amenés à trahir de la façon la plus inattendue, nous le verrons, leur vocation propre qui est de maintenir le sens profond de la Révélation.

Le monogénisme des siècles passés ne serait-il vraiment que l'émanation d'une routine mentale, croyance naïve et spontanée, héritée d'une intelligence puérile de la Bible, ou même d'un mythe gnostique de l'Anthropos² ?

1. Le présent article, comme son titre l'indique, était destiné à figurer en tête du *De peccato originali*, au tome 22 de la Bibliothèque augustinienne (BA). Son augustinisme quelque peu effréné et un teilhardisme obstinément réticent ne lui assignaient pas de *situs naturalis* dans une édition où la sérénité scientifique est de mise. Maintenant que le volume en question vient de sortir, l'article, à son tour, peut paraître et remplir sa fonction. Il a certes vieilli ; mais en dépit de la liberté qu'on m'offre de le mettre à jour, je préfère n'y rien ajouter, si ce n'est quelques brindilles. Il garde donc son tour polémique ; avec l'anachronisme en plus ; mais c'est cela qui me rend bonne conscience. J'avais d'ailleurs évité de citer nommément tel de ceux qui étaient davantage pris à partie et qui depuis a lui-même reconnu ce qu'avait de précaire la position incriminée. Le lecteur me passera certaines vivacités, quand il aura pris connaissance de mon propos qui n'apparaît, c'est sans doute un défaut, que dans la conclusion.

2. A ce sujet, comment ne pas citer les propos d'un Grégoire de Nysse, dont on sait à combien de plans divers il situe Adam au cours du *De opificio hominis*. Voici ce qu'à l'usage des enseignants il dit dans son *Discours catéchétique*, VI, 1, fin et VIII, 4, début, sur le récit de la Genèse : « L'enseignement traditionnel que nous

— Et si la Tradition, sans méconnaître que, au-delà de l'homme concret, le terme d'Adam évoque souvent l'homme intégral, avait simplement mais très consciemment entendu rendre l'intention de l'auteur sacré et marquer ainsi la particularité, en rupture avec tout ce qui précède, du geste créateur à l'endroit d'un être, fruit manifestement moins que tout autre de la pure nécessité jointe au hasard ? Comme si, en raison d'un dessein privilégié, Dieu s'était imposé au préalable un temps de recueillement qui va s'exprimer dans les faits par une attention, pour ne pas dire une application toute spéciale.

C'est du moins ce qu'y percevait saint Augustin dans un passage peu cité — et qui n'est pas sans parallèle — où il cherche la raison de ce mode singulier et privilégié de création par couple unique :

« Diximus iam in superioribus libris ad humanum genus, non solum naturae similitudine sociandum, verum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis vinculo conligandum, ex homine uno Deum voluisse homines instituere... » *De civ. Dei*, XIV, 1, BA 35, p. 348.

Raccourci dont on ne saisit toute la saveur qu'à la lecture du *De civ. Dei*, XII, 21-22 et 27, BA 35, p. 218-230 et 240-242.

Ainsi la justification théologique de l'unité du couple humain originel n'est autre que l'unité qui, selon les vues divines, doit lier les humains entre eux. Unité poussée au point que :

« ... nec ipsam quidem feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum. » *De civ. Dei*, XII, 22, fin. BA 35, p. 230.

Il va de soi que cette unité en Adam est considérée à la lumière de celle que nous avons en Christ ; mais en cela Augustin suit une ligne traditionnelle qui ne voit le premier Adam qu'en fonction du second. Saint Paul, au sujet de l'unique Adam, n'a parlé de la solidarité qui nous rattache tous à lui qu'à l'occasion de celle qui nous fait participer au salut du Christ. Adam lui sert d'illustration ou, mieux, d'argument *ad hominem*, lorsqu'il enjoint aux Juifs de ne pas refuser au Christ homme-Dieu, vrai Chef d'humanité, ce qu'ils n'ont pas de peine à concéder au premier homme. Rien n'indique d'ailleurs que, sous ce rapport, il ne se soit pas senti parfaitement juif lui-même ! La Tradition antique, celle notamment représentée par Irénée, liait entre elles ces deux solidarités bien plus indissolublement que nous ne serions tentés de le faire.

avons reçu des Pères... n'est pas un récit de forme mythique, mais tire sa valeur persuasive de notre nature elle-même ». « C'est une doctrine... que Moïse nous expose à la manière d'un historien et sous le voile d'allégories. D'ailleurs ces allégories elles-mêmes contiennent un enseignement très clair ». Trad. L. Méridier, *Textes et Documents...*, Paris 1908, p. 35 et 51.

3. Pour tout ce qui regarde l'incidence de la doctrine irénéenne sur notre étude, je renvoie à la thèse, récemment soutenue à Strasbourg (oct. 1971) par Henri LASSIAT : *Pour une théologie de l'homme. Création... Liberté... Incorruptibilité. Insertion du thème anthropologique de la jeune tradition romaine dans l'œuvre d'Irénée de Lyon*. Ce travail vient de paraître grâce au Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1972, 2 t., 983 p. Depuis il a été édité sous forme plus accessible : *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon*, Tours, 1974, 490 p.

Est-il donc possible à un croyant d'envisager la genèse et l'état du premier homme en dehors des perspectives christologiques ? N'est-ce pas donner le pas aux suggestions d'un conformisme où revit l'ancien concordisme, sur les données constantes et les assises fondamentales du dogme, du plan divin ? On craint de briser l'élan ou de fractionner l'ampleur du mouvement créateur, mais on compromet l'unité et la continuité de l'œuvre salvifique. Passe que le Père ne suive que d'un regard distraint l'émergence de ce qui deviendra son partenaire privilégié ; et que l'Esprit reste à l'écart de la construction de ce temple où il habitera pour l'éternité, passe encore ! Mais comment récuser l'intervention particulière du Logos pour le « modelage » de ce corps destiné à devenir le sien propre ? On la lui concède bien en ce qui regarde sa naissance et déjà la conception de sa mère ! Que fait-on de l'*analogia fidei* ?

On nous soupçonne d'anthropomorphisme. Mais n'est-il pas anthropomorphe d'imaginer que ce que j'appelle peut-être abusivement intervention particulière exigerait comme un effort particulier du Tout-Puissant ? Ou devra-t-on sous ce prétexte et au profit de je ne sais quelle conception panthéiste qui présiderait au cours des choses, bannir de l'activité du Dieu chrétien, la liberté souveraine et l'absolue initiative dans le déroulement de l'Histoire du salut, qui culmine dans l'Incarnation, mais qu'inaugure la création, et singulièrement celle de l'homme ? Dans un domaine où la science n'est pas seule à parler, surtout pas en dernière instance, et où sur certains points l'unique certitude est que jamais elle ne sera en mesure de donner un avis définitif — déjà du seul fait que le principal y est d'« un autre ordre et surnaturel » —, il importe au croyant de témoigner. C'est à coup sûr ce que ces questions recèlent de substance dogmatique, qui justifie la réserve dont l'Église, en dépit de son propos de liberté et d'ouverture, n'a cessé de faire preuve⁴.

Il n'est d'ailleurs que de voir les impasses auxquelles sont très vite acculés certains auteurs, victimes de leur complaisance excessive. L'une de ces impasses, la dernière en date et la plus significative, m'est restée en mémoire. Fervent partisan de Teilhard de Chardin et résolu à jouer le jeu, tel auteur, pour concilier le polygénisme avec l'universalité du péché originel, en vient à esquisser un tableau que lui-même ne peut s'empêcher de trouver quelque peu romanesque. Force lui est d'admettre qu'à l'instant même, le tout premier de la vie propre-

4. De la foi au péché originel, Sören Kierkegaard offre un témoignage des plus intrépides. Il relève ce qu'a de paradoxal d'associer hérédité et coupes, deux notions qui relèvent de catégories si disparates. Mais dans la vérité chrétienne le paradoxe vient de ce que la vérité y est présentée telle qu'elle est pour Dieu et selon des normes qui dépassent l'homme, en regard desquelles il n'est qu'une attitude possible, celle de la foi. Voir notamment la dernière édition-traduction de Hayo Gerdes, *Tagebücher*, Bd. IV, Dusseldorf-Cologne, 1970, p. 121. — J'aurais pu tout aussi bien mettre en exergue tel passage bien connu, emprunté à Schopenhauer — suspect, évidemment..., qui reproche à la théologie de son temps d'avoir volatilisé la doctrine du péché originel et par là privé les penseurs d'une des clefs essentielles au déchiffrement de l'être humain. J'aurais encore pu renvoyer à tel passage de Gustave Thibon, par ex. dans *L'ignorance étoilée*, Paris, 1975 ; sans parler du troisième, je crois, de ses entretiens récents à la Télévision. Mais qui donc se soucie de la sagesse des anciens, même parmi les croyants ? — J'ajoute ceci : Alors que jadis par la conversion on ouvrait les cœurs au message, aujourd'hui on risque d'accommoder le message aux mentalités. Que dans ce but, la science qui se réclame de l'Église, jouisse, comme celle-ci l'implore pour elle-même, d'un surcroît de liberté, mais que ce soit dans l'intégrité doctrinale : « Et incrementa libertatis accipiat... et in religionis integritate persistat. » (Postcomm. de la messe d'un souverain pontife) !

ment humaine, où s'opère la prise de conscience décisive de soi dans celle de l'autre et, nous dit-on, simultanément de Dieu, tous les couples humains, tous absolument communiens, sans s'être d'ailleurs concertés mais non pourtant sans avoir pu s'influencer, dans le même refus qu'ils opposent à Dieu ; sans qu'aucun honnête homme, aucune sainte femme ait demandé à son conjoint en quoi le Père éternel a pu mériter un tel affront.

Une telle hypothèse met en question la viabilité même et la bonté foncière de la créature, et du coup l'action créatrice. Elle s'aggraverait encore dans la mesure où le polygénisme s'éloignerait de l'oligogénèse : à coup sûr celle-ci semble mieux en situation, la mutation aux échelons les plus élevés de la vie exigeant pour sa réussite la convergence d'éléments plus nombreux et comportant dès lors un risque accru et donc moins de chances de succès — mais comment dans ce cas ne pas entrevoir qu'à la limite on rejoint le monogénisme ? Reste que, même telle qu'on nous la présente, l'hypothèse est irrecevable. Un refus aussi universel, une retombée si immédiate, un échec si total pour le chef-d'œuvre de la création et au point central de sa destinée, rejaillit sur le Créateur. Ce qui dans le cas du couple unique était mystère devient ici monstrueux scandale ; — à moins qu'on ne « bagatellise » et banalise toute l'affaire, mais comment alors en justifier les conséquences tragiques ?

On le voit, par ce biais, c'est toute la question de l'état premier de l'homme et celle de l'origine du mal qui est soulevée, celle même qui fait l'objet de nos recherches. Mais qui ne voit aussi que la solution proposée et qu'on s'est laissé imposer, risque, sans évoquer les conceptions gnostiques, d'affaiblir néanmoins le message de la Bible sur le point primordial que, suivie par toute la Tradition subapostolique, elle n'a cessé d'inculquer par la bouche de Dieu même : *Et Dieu vit que cela était bon*, autrement dit, que le mal ne venait pas de Dieu. Une exégèse aux intentions théologiques, en fait bien trop philosophique, prise en défaut sur ce point à un tel degré, fait craindre qu'elle se soit fourvoyée.

Combien je lui préfère ce tableau, d'inspiration augustinienne et tout de discrétion, de justesse et de profondeur, esquissé par Romano Guardini⁵ ! On y suggère l'infiltration du mal et sa consommation sous la forme du refus opposé par le premier homme aux avances divines : état d'amitié initial qui a pu ne durer guère plus que juste ce qu'il fallait pour en percevoir l'offre et en exprimer le rejet, sans qu'à aucun moment on en vienne à imaginer la chimère de quelque civilisation de justice originelle, comme on affecte parfois d'en agiter l'épouvantail.

A cette présentation moderne et non systématique de la doctrine augustinienne sur l'état primitif de l'homme avant la chute on peut, il est vrai, reprocher de ne pas faire appel aux textes, mais elle a l'avantage de ne pas durcir les traits du tableau. On résume parfois la position de l'évêque d'Hippone en disant qu'il avait fait d'Adam un être quasi angélique, en tous cas un surhomme. C'est sans doute beaucoup simplifier. Rappelons d'abord que, n'eût été Pélagé, en raison du manichéisme, Augustin se fût néanmoins appliqué à ce problème. Dans le traité qui nous occupe, le *De peccato originali*, il fait souvent mention des origines, mais avec assez de sobriété. A propos d'angélisme, on ne peut que rappeler le mouvement de sa pensée qui, lors des divers commentaires qu'il propose du début de la Genèse, évolue dans un sens nettement réaliste.

5. Romano GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz, 1963, p. 375 sv.

L'élévation spirituelle d'Adam, on se croit autorisé à la majorer plus que de droit, en proportion de l'accent mis par Augustin sur la distance qui nous en sépare dans la « détérioration » et la déchéance de l'état présent. Or, si ses affirmations bien connues sur l'immortalité conditionnelle (*posse non mori*), je dirais volontiers l'« immortalité » d'Adam, sont l'indice d'un état privilégié en regard du nôtre, ses assertions touchant le genre et le degré de la justice originelle sont moins tranchantes. Il est certes fort éloigné de la notion d'« enfance » chère à saint Irénée, et c'est ce qui lui permet de donner tant de relief à la faute d'Adam, car il ne parvient pas à saisir une telle gravité du châtement sans une responsabilité correspondante. Mais il est, tout en venant d'un horizon fort différent, pleinement d'accord avec saint Irénée pour souligner que l'âme n'est pas nativement divine, encore qu'Augustin la dise, lui, créée immortelle (*De civ. Dei*, X, 31, BA 34, p. 544). Tout porte donc à croire que l'amitié de Dieu et son inhabitation dans une âme dont il était la vie (« anima quam Deus vita sua deseruit », dit Augustin pour désigner la « mort de l'âme » consécutive au péché (*De nat. et gratia*, 23, 25, BA 21, p. 290, cf. *De civ. Dei*, XIII, 2 et 15, BA 35, p. 250 et 284), était déjà, nous dirions aujourd'hui, d'ordre surnaturel.

Que si l'on ne voit pas qu'il en ait marqué autant que saint Irénée le caractère inchoatif en regard de l'adoption filiale en Christ, les hésitations prolongées de la théologie médiévale, et notamment chez un docteur aussi franchement augustiniennien que saint Bonaventure, à insérer l'état de grâce dans la justice originelle et dès la création, devraient nous empêcher d'attribuer sans plus à Augustin les éléments d'un enseignement ultérieur, même agrémenté — du moins en apparence — de décisions conciliaires. Rien ne nous dit que telle conception graduée et progressive des origines chez saint Bonaventure ne puisse venir que de saint Irénée. De ce dernier, Augustin est-il si éloigné, ou n'en serait-il peut-être pas un écho lorsque dans un texte classique de l'*Enchiridion* il déclare que Dieu plaça l'homme

« ... in paradisi felicitate, tamquam in umbra vitae, unde iustitia custodita in meliora conscenderet » ? *Ench.*, 8, 25, BA 9, p. 150.

Pourquoi aussi chez lui un tel acharnement pour disjoindre, d'ailleurs pertinemment, à grand effort d'érudition et contre une exégèse assez fréquente chez ses prédécesseurs⁶, le « flatus » initial (pnoè) d'avec le don de l'Esprit (pneûma) ? Voir *De civ. Dei*, XIII, 2-3 et 24, BA 35, p. 250-258 et 326-340, avec rappel constant de *I Cor.* 15, 44-48. Une étude comparée des deux docteurs, à condition qu'elle fût suffisamment poussée — je songe aussi à la notion de « chair » et de « charnel » —, pourrait nous réserver quelque surprise⁷.

Reste le problème, redoutable entre tous, de l'origine du mal ou plus précisément de ses liens avec le péché originel, d'après saint Augustin. Celui-ci,

6. Cette exégèse, Augustin ne la ménage guère. Cf. *De civ. Dei*, XIII, 23 : « ... parum attenduntur tanti verba doctoris (scl. Pauli)... », BA 35, p. 324 ; XIII, 24 : « parum considerate... », *ibid.*, p. 326 : « ... isti qui de Scripturis loqui volunt, et Scripturarum locutiones non advertunt, » *ibid.*, p. 338.

7. J'ai repris la question dans mon étude : *Aux sources de la doctrine bonaventurienne sur l'état originel de l'homme : influence de saint Augustin ou de saint Irénée ?*, dans le recueil de travaux consacrés au centenaire de saint Bonaventure, *S. Bonaventura*, 1274-1974. Vol. IV, Grottaferrata, 1974, p. 311-328. Le plus augustiniennien des grands Docteurs médiévaux ne pourrait-il refléter la pensée authentique de saint Augustin ?

d'accord avec tous les penseurs chrétiens et sans y être poussé par la peur d'être soupçonné de manichéisme, disculpe le Créateur, en faisant remonter la cause du mal à l'existence d'une liberté créée et par là défectible. Pour lui, la misère de l'état présent se rattache fondamentalement au péché du premier homme, dont toute la descendance reçoit en héritage et la culpabilité et le châtement. Cette solidarité de tous les hommes en Adam est affirmée comme un mystère de la foi plus qu'elle n'est objet de justification rationnelle. Augustin n'ignore pas que le Christ, dont les déclarations sur les liens de la souffrance avec le péché sont fragmentaires, n'est pas venu expliquer notre condition mais l'assumer. En revanche, la doctrine de l'Apôtre lui a paru irrécusable, d'abord sur le lien de cause à effet entre le péché et la mort : celle du corps, celle de l'âme, y compris la mort éternelle ; puis sur le lien de solidarité universelle entre Adam et sa descendance. L'argumentation d'Augustin, quel que soit le jugement qu'on porte sur son exégèse, se borne — pour l'essentiel — au commentaire du chapitre 5 de l'*Épître aux Romains*.

Quand on m'oppose que c'est parce qu'il était demeuré manichéen qu'Augustin, moins chrétien finalement sur ce point, insinue-t-on, que Plotin, aurait admis sans sourciller la contamination collective des âmes, je crains qu'on se méprenne sur trois points capitaux : l'engouement juvénile et temporaire d'Augustin pour Manès ne venait pas d'une disposition pessimiste, mais d'une soif de savoir ; aussi bien est-ce l'incapacité de la secte à tenir ses promesses d'éclaircissement plus ou moins scientifique qui devait mettre fin à l'expérience. Les travaux d'Augustin sur l'origine et la nature de l'âme, presque tous conçus en fonction de la doctrine du péché originel, nous le montrent hésitant entre le créationisme auquel irait la préférence du philosophe, et le traducianisme. Là encore, voir saint Irénée dont la conception paraît mieux s'harmoniser avec le dogme du péché originel, en évitant d'accabler, fût-ce en apparence, le Créateur. Si enfin la contamination de toutes les âmes, quel qu'en soit d'ailleurs le mode précis — qu'Augustin ne cesse de relativiser en regard du fait lui-même, essentiel, dogmatique —, est proclamée, c'est en vertu d'un principe chrétien fondamental, celui de la solidarité universelle, hérité de saint Paul... et de saint Irénée.

Mais un tel *obiter dictum*, j'entends l'essai de rattacher un dogme gênant à une mentalité périmée, et qui plus est, suspecte, n'est qu'une des formes où s'exprime, disons-le tout iniment, l'insurmontable répugnance de la pensée moderne, accueillie en milieu chrétien avec des égards qu'on refuse aux vérités traditionnelles, même les mieux établies. On se fait bonne conscience en décrétant que la pensée antique, bien moins délicatement personnaliste que la nôtre, était incapable d'exprimer l'idée de solidarité autrement que par la voie verticale, héréditaire. A nous d'en garder la visée profonde, mais en la réduisant au plan horizontal ! Comme si, justement sur ce point de la faute d'Adam, il n'y avait pas eu déjà, soigneusement relevé par Lagrange, dans son *Épître aux Romains*, p. 113-118, le double courant dans la théologie juive (*O quid fecisti, Adam ? ! — Unusquisque animae suae Adam* !). En ce qui regarde Augustin, je renvoie, mais avec insistance, à la *Lettre 250*. Il y admoneste un jeune évêque, accusé d'assouvir sa vengeance contre un honorable chrétien, en moles-

8. On ne suspecte pas saint Irénée de juridisme. Ses « catégories » sont sémites, disons mieux, bibliques. — Sur l'origine de l'âme, qu'il me suffise de renvoyer aux traités correspondants d'Augustin, avec le commentaire qu'en donne F.-J. Thonnard dans *BA* 22.

tant toute sa famille. » Jamais je n'ai ouï dire, jamais je n'oserais envisager qu'on puisse châtier un innocent pour un coupable, fussent-ils apparentés⁹... » On croirait entendre Pélagie, si, au cœur de la Lettre, il n'était pas, comme d'une apparente exception, fait mention du péché originel, mystère que la foi nous impose, au risque de heurter nos sentiments. — Est-ce là inventer un dogme, en suivant la pente de son esprit ?

Ce qui devrait faire accepter la condition présente sans recours à quelque mystère originel, c'est l'explication qu'à bien meilleur compte, on croit donner des maux dont souffre l'univers. Dans un élargissement des perspectives au-delà des hantises de l'intériorité, on ne les déclare plus, comme jadis, naturels à un être tirailé entre la chair et l'esprit, mais tout à fait normaux dans un monde en évolution, qui n'en étant qu'à ses débuts, se construit dans le risque et le fracas. S'il le faut, on met à contribution saint Irénée. Mais on rejette l'augustinisme de Pascal qui déclarait que sans ce mystère du péché originel, l'humanité dans son état présent était plus mystérieuse que ce mystère même. On ignore saint Thomas, qui estimait en toute sérénité qu'« à bien considérer » le degré des maux, notamment ceux d'ordre moral, en regard de la place privilégiée qu'occupe l'homme dans les vues de la Providence, on devrait « avec assez de probabilité » conclure qu'entre l'homme et son Dieu il avait dû, aux origines, survenir quelque mystérieuse rupture (*C. Gentil.*, IV, 111)¹⁰.

Dans un recueil faisant état des ultimes et des plus secrètes pensées de Teilhard de Chardin, une note — dont je ne pense pas qu'elle soit de l'auteur — fait observer que le problème du mal, celui, peut-on dire de la part du feu, ainsi envisagé comme rançon de la montée de l'univers, se résolvait si lumineusement qu'il y a de quoi s'étonner que l'explication trouvée encore si peu d'écho. C'est bien la première fois que je vois cette affaire qualifiée d'aussi simple ! Mais à telle femme qui après un bombardement se retrouve avec un seul de ses enfants sur les bras, mère éplorée que sans doute je n'aurais su renvoyer qu'à la Pietà, je me demande ce que cette solution dite ascendante eût apporté de plus que l'autre. — Mais depuis que j'ai lu, en conclusion d'un des ouvrages fondamentaux du Père Teilhard, que rien ne ressemble à un chemin de croix comme la montée de l'univers, je crains qu'il y ait péril de confusion entre le mal qu'on se donne, le mal que l'on subit, le mal qu'on fait, qu'on fait à soi et à Dieu, — l'effort, la souffrance, le péché.

* * *

Qu'on nous entende bien ! Nous ne saurions dogmatiser au-delà de ce que définit l'Église. Nous voudrions n'avoir ni méprisé ni condamné aucune tentative de solution. Nous n'en avons nous-même aucune à proposer. Mais nous avions une doctrine — ce qui n'est pas une « solution » — à présenter, sinon à défendre ; et encore celle d'un autre ! Dans un exposé fragmentaire, disparate et

9. Cf. *Ep.* 250, 2, *PL* 33, 1066-1067 ; je résume ainsi librement le texte.

10. Le scandale en effet, c'est tant d'indéniable atrocité venant s'inscrire sur le fond d'une bonté si éclatante, et paraissant dès lors s'inscrire en faux contre elle. — La perplexité du croyant a été finement analysée par P.-H. Simon à certaines pages de son dernier roman *Sagesse du Soir*,

trop souvent « allusif », nous avons simplement signalé ce qui chez nos modernes donne à réfléchir, ce qui chez les anciens demande à être bien pesé. Il n'y a pas qu'un seul côté où l'on en vient à sembler candide ou cynique. On fait si souvent appel aux théologiens. Qu'on pardonne à l'un d'eux d'avoir pour une fois répondu. Sa crainte serait qu'après avoir affranchi la philosophie d'une « servitude » séculaire, à son tour la théologie ne se voie, en raison même de sa soumission à la Parole de Dieu, asservie aux philosophies du jour par le biais d'une exégèse trop prompte à s'y inféoder¹¹.

J'ajouterai simplement ceci, que j'estime capital pour l'intelligence de la doctrine d'Augustin : on ne saurait séparer sa doctrine touchant le péché originel de celle, primordiale, sur la grâce, dont la défense l'a décidé à entrer en lice contre Pélage. C'est dans ce sens qu'il faudra lire en BA 22, p. 711 et 718, les deux Notes que j'ai pu y consacrer et qui ont recueilli l'entière adhésion de mon collègue, Henri Chirat, traducteur du *De gratia Christi*. Mieux encore, que l'on prenne le soin d'examiner le plan du *De peccato originali* lui-même (BA 22, p. 205 sv.). Au cœur du traité on y trouve un long exposé sur « l'homme Jésus-Christ, unique médiateur entre Dieu et les hommes » ; et ce au livre II d'une œuvre qui d'ailleurs, ne l'oublions pas, s'intitule : *De gratia Christi et de peccato originali*¹².

Jean FLAGNIEUX
Strasbourg

11. Et cela, alors que tant de constats troublants nous viennent justement des « sciences humaines ». J'entends encore tel praticien de la psychologie des profondeurs avouer qu'en fin d'analyse il bute contre un mystérieux « mal radical » ; et tel spécialiste des théories de la révolution montrer le cruel embarras de certaine philosophie de l'histoire qui découvre la puissance du mal, et singulièrement sa dimension collective, dans l'aventure de notre espèce, sans pouvoir s'en prendre ni à un Dieu, désormais mort, ni à la société, créatrice de valeurs. Mais, comme le note M. Marrou, « le drame spirituel se situe à un niveau encore plus profond que celui qu'ont exploré, en l'effleurant, nos philosophies du soupçon, à un niveau transpsychologique ». Aussi M. Marrou n'admet-il pas qu'on évacue à la légère ces dogmes fondamentaux du péché originel et de la concupescence en parlant « d'un mythe de la chute, ou de l'héritage d'un pessimisme augustinien », ni qu'on les dissolve par voie de réduction psychanalytique. Henri Marrou, *Pour une juste perspective dans Les quatre fleuves*, n° 2, *Espérance chrétienne et avenir humain*, Éd. du Seuil, 1974, p. 99. — Quant aux deux conférences mentionnées ci-dessus, celle du pasteur psychiatre R. Affemann et celle du professeur Metz, elles ont été publiées dans le recueil *Erlösung und Emanzipation*, « Quaestiones disputatae », n° 61, Fribourg en Brisgau 1973, p. 15 s. et 120 s. F. Bussini en donne mieux qu'un résumé dans la *Revue des sciences religieuses*, 50, 1976, p. 259-261.

12. Toutefois, ne nous faisons pas illusion. S'il paraît indiqué de faire précéder de quelques réflexions sur la faute originelle cet unique traité d'Augustin qui porer en titre ce qui devait si longuement retenir son attention, on aurait tort d'y chercher un exposé complet, systématique. Certaines pages du *De civ. Dei* permettent d'en offrir une présentation plus équilibrée. — J'emprunte ces observations au R. P. Adolar Zumkeller dans l'édition allemande de Wurzburg, p. 524 et 541 sv. Il me reste à renvoyer le lecteur à la bibliographie établie par les éditeurs eux-mêmes. Je me permets seulement de signaler les dernières pages (287-312) de la thèse de U. BAUMANN, *Erbsünde ?*, Fribourg (Brisgau), 1970 : un inventaire bibliographique on peut dire exhaustif ; ouvrage qui dépasse d'ailleurs largement les perspectives de mon propos et dont l'esprit s'écarte fort du mien (le travail a été patronné par H. Küng). Dans une perspective en revanche très proche de la mienne, je ne puis ne pas signaler M.-J. NICOLAS, *Évolution et christianisme* (préface de Jacques Maritain), Paris, 1973.