

## La morale conjugale selon saint Augustin

L'importance de saint Augustin dans le problème du mariage, de sa nature comme institution chrétienne et de sa valeur morale est unanimement reconnue : comme l'affirme clairement le pape Pie XI, parlant des trois biens du mariage, doctrine augustinienne devenue traditionnelle en théologie catholique : « On peut dire que la somme de toute la doctrine catholique sur le mariage chrétien est surabondamment contenue sous ces trois chefs »<sup>1</sup>. Mais cette théologie où le témoignage du Docteur d'Hippone, d'accord avec les autres sources de notre foi, est clair et incontesté, n'est pas l'objet direct de cette étude ; c'est plutôt, chez Augustin, l'aspect spécial de la *morale conjugale*, c'est-à-dire des règles et directives pratiques pour distinguer ce qui est moralement bon ou péché dans la vie des époux, spécialement dans l'œuvre de chair qui est propre au mariage, car on accuse souvent la doctrine augustinienne en ce domaine de pessimisme et de rigorisme exagéré ; même chez certains auteurs catholiques, un mouvement d'opinion se dessine qui se propose de « corriger » cette morale, comme si elle freinait un renouveau désirable, dû spécialement à la constitution « *Gaudium et Spes* » en vue de résoudre « les problèmes angoissants de nombreuses familles chrétiennes, aux prises avec l'évolution du monde au plan économique et social, et avec les difficultés suscitées, en certaines régions surtout, par l'accroissement démographique »<sup>2</sup>. Une étude récente, en faisant ressortir à bon droit ce progrès réalisé par le Concile Vatican II, reproche ainsi à la tradition inspirée par saint Augustin, de maintenir en sa morale conjugale un « *dualisme* » qu'il

---

1. Proles, fides, Sacramentum. Cf. *Encyclique Casti connubii* du 30 décemb. 1930, édition Bonne Presse, Paris 1950, p. 7 ; les trois biens sont étudiés : 1<sup>o</sup> l'enfant, p. 8-10 ; 2<sup>o</sup> la foi conjugale, p. 11-14 ; 3<sup>o</sup> le Sacrement, p. 15-21 ; et spécialement la charité conjugale, p. 12-15.

2. Voir *Gaudium et Spes*, II<sup>e</sup> partie : « De quelques problèmes plus urgents : ch. 1 : Dignité du mariage et de la famille ; dans *Concile œcuménique Vatican II*, franç.-lat., édit. du Centurion, Paris 1967, p. 272.

serait urgent de surmonter, entre un idéal de perfection tout spirituel, d'une part, et d'autre part, les réalités psychologiques humaines et les difficultés quotidiennes qui tissent la vie conjugale des époux chrétiens<sup>3</sup> ; on y trouve une double série de textes augustinien où le mariage est fondé, (dans la première série) sur la différence biologique des sexes, d'où découlerait une morale d'un rigorisme exagéré ; et dans la seconde série, sur la nature sociale de l'homme où triompherait la « charité conjugale » toute surnaturelle<sup>4</sup> ; avec, comme conclusion, que saint Augustin « juxtapose deux conceptions du mariage », et qu'il « n'est pas parvenu à intégrer cette double conception dans une seule définition, capable d'exprimer le lien intrinsèque unissant les différents éléments »<sup>5</sup>. Le but de cet article est de vérifier la valeur de ce jugement en remettant les principaux textes invoqués dans leur contexte, pour établir ainsi le sens authentique de la morale augustinienne.

### I. LE CONTEXTE HISTORIQUE.

Pour présenter objectivement la doctrine augustinienne en « morale conjugale » (au sens précis que nous venons d'indiquer), la première condition est de lui appliquer les règles de la science historique dont se réclament avec raison les auteurs modernes ; et comme nous l'avons dit à propos d'un cas analogue<sup>6</sup>, la première règle est de se mettre au point de vue de l'écrivain étudié, pour rejoindre sa « problématique » et retrouver le vrai sens de sa réponse. Or saint Augustin qui a tant écrit sur le problème du mariage, n'a composé ni une « Somme théologique » comparable à celle de saint Thomas, ni un traité didactique de « morale chrétienne » où la question : « morale conjugale » trouverait clairement sa place. La plupart de ses écrits sont occasionnels ; ils répondent à des questions précises qu'on lui a posées ou à des problèmes concrets de son ministère pastoral, et le sens de la réponse dépend évidemment de la question ou du problème envisagé.

Au sujet de notre question précise, on doit distinguer surtout trois groupes d'écrits : les premiers concernent l'*exégèse*, et plus spécialement le sens à donner à l'institution du mariage entre Adam et Ève avant même leur péché, et à la bénédiction divine : *Croissez et multipliez-vous* (*Gen.*, I, 28), où il faudra tenir compte du progrès réalisé par l'explication

3. L. JANSSENS, 1<sup>o</sup> *Morale conjugale et progestogènes* ; 2<sup>o</sup> *Chasteté conjugale selon l'encyclique « Casti Connubii » et suivant la constitution pastorale « Gaudium et spes »*, deux études dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, XXXIX, 1963, p. 787-826 ; et XLII, 1966, p. 513-554 ; cette dernière, reprise dans la brochure : *Mariage et fécondité. De Casti connubii à Gaudium et spes*, coll. « Réponses chrétiennes », Gembloux, Duculot et Paris, Lethielleux 1967.

4. Voir ces deux séries de textes en *Mariage et fécondité*, p. 14-32 et 33-38.

5. *Ibidem*, p. 39.

6. F.-J. THONNARD, *La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. ROTTMANNER*, dans *Rev. ét. augustin.*, IX, 1953, p. 259-287 ; cf. p. 267 sq.

d'Augustin. Un second groupe est celui des ouvrages polémiques, les plus nombreux et les plus importants, mais il se subdivise en deux secteurs très différents : celui de la *polémique antimanichéenne*, qui est le premier en date, mais ne cesse pas quand surgit vers 411, celui de la *polémique antipélagienne*, dont le centre d'intérêt deviendra enfin, avec l'intervention de Julien d'Éclane vers 418, le problème du mariage chrétien et de sa bonté morale. On voit la complexité d'un tel contexte qui peut dérouter un lecteur trop pressé d'Augustin, car il est indispensable d'en tenir grand compte si l'on veut éviter de donner aux textes invoqués un sens tout autre que celui de l'Évêque d'Hippone lui-même. On en trouve la preuve en chacun de ces trois groupes d'écrits.

#### a) *Écrits exégétiques.*

Dans ce groupe, les études les plus importantes pour notre sujet portent sur la *Genèse* où il est dit, quand Dieu présente Ève à Adam : *Relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una* (*Gen.*, II, 24). Le Christ lui-même y fait allusion en rétablissant le mariage en sa pureté primitive (cf. *Matth.*, XIX, 4-6) et saint Paul y voit un symbolisme spirituel sur lequel Augustin fondera le « troisième bien », le plus éminent et le plus essentiel au mariage chrétien, le *sacramentum* (cf. *Ephes.*, V, 31-33).

Mais dans ses premiers écrits d'exégèse en ce domaine, c'est un tout autre problème qui préoccupe saint Augustin : il s'agit du mariage avant le péché originel, béni par Dieu en ces termes : *Crescite et multiplicamini et replete terram* (*Gen.*, I, 28), bénédiction qui conclut le premier récit de la création de l'homme où il est précisé : *Masculum et feminam creavit eos* (*Ibid.*, 26) et la question que se posaient traditionnellement les exégètes depuis Origène, était de savoir comment Adam et Ève auraient eu des enfants s'ils n'avaient pas péché. Puisqu'en effet la « honteuse concupiscence » avait paru après le péché et que les « douleurs de l'enfantement » étaient la peine du péché infligée par Dieu à Ève et à toutes ses filles, bon nombre d'écrivains et non des moindres en concluaient que la multiplication des hommes se serait faite, sans le péché, d'une façon plus spirituelle : c'est à cette opinion que se range d'abord Augustin. Comme le dit G. Bardy : « Au début de sa carrière d'écrivain, il enseigne que la femme a été créée uniquement pour être une aide, une auxiliaire, une compagne pour l'homme et pour chanter avec lui les louanges de Dieu (*De Gen. contra Manich.*, II, XI, 15). Par suite, avant le péché, il ne pouvait pas être question d'une union charnelle de l'homme et de la femme. Leur société n'était pas destinée à la procréation des enfants, mais ordonnée en vue d'établir l'homme comme chef, la femme comme sujet de cette société. Le résultat de leur union devait être la production d'œuvres spirituelles qui devaient leur assurer le bonheur éternel avec ses modalités particulières (*Ibid.*, I, XIX, 30).

« Sans doute, le corps d'Adam tel qu'il était sorti des mains de Dieu était un corps matériel formé du limon de la terre (*Ibid.*, II, VII, 8) ; mais

il était aussi céleste, impropre à subir les mouvements désordonnés de l'âme (*Ibid.*, XXI, 32), exempt du besoin de nourriture (*De Gen. ad lit.*, III, XXI, 33). Incorruptible et immortel, il était aussi inaccessible à la concupiscence (*De Gen. c. Manich.*, I, XIX, 30 et *De catech. rudibus*, XVIII, 30) ; et l'on ne voit pas dans ces conditions comment Adam et Ève auraient pu s'unir pour avoir des enfants »<sup>7</sup>.

La première explication de la *Genèse* contre les manichéens date de 388-390. Dans le *De bono coniugali* édité en 401, saint Augustin enseigne encore que les relations sexuelles ne peuvent convenir qu'à des corps mortels ; d'où il suit qu'avant le péché elles n'auraient pas eu lieu. Il fait alors plusieurs hypothèses sur la manière dont les hommes auraient pu néanmoins se multiplier, selon l'ordre de Dieu : *Replete terram* ! Mais il refuse de faire un choix et il présente en son traité la doctrine qui convient à notre nature déchue. C'est dans son *De Gen. ad litt.* auquel il travailla 15 ans (400-415) qu'il fixe enfin son opinion ; au début, à propos de l'ordre divin : *Multiplacimini et replete terram*, il disait : « Bien qu'il semble qu'il ne puisse s'accomplir que par l'union sexuelle de l'homme et de la femme..., on peut dire cependant qu'il aurait pu y avoir une autre manière d'obéir, comme par exemple si du seul effet d'une pieuse amitié, auraient pu naître des enfants » (*De Gen. ad lit.*, III, XXI, 33) ; mais au livre IX, une réflexion attentive sur le *sens littéral* de la création d'Ève en un sexe féminin, en sorte qu'elle serait l'associée d'Adam pour peupler la terre, lui fait conclure avec beaucoup de bon sens : « Cum ergo quaeritur ad quod adiutorium factus sit ille sexus viro, diligenter quantum valeo concta consideranti, nonnisi causa prolis occurrit, ut per eorum stirpem terra impleretur » (*De gen. ad lit.*, IX, XI, 19)<sup>8</sup>. Les mots : « per eorum stir-

7. G. BARDY, *La doctrine de saint Augustin sur le mode de génération avant le péché*, note complément. 43 à *De Civ. Dei*, XIV, BA 35, p. 539-542. Un peu plus loin (note complém. 44, *Un mode de génération spirituelle*, p. 542, Bardy cite parmi les tenants de cette exégèse saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome ; c'est d'eux que parle encore saint Augustin en son *C. Iulianum*, IV, XVI, 69 : « Quamvis nonnulli, neque hi contemptibiles, divini eloqui tractatores... opinentur, ut ea sola in paradiso voluptas vel alimonia existimetur fuisse, qua delectantur et aluntur corda sapientium. » Mais en cet ouvrage écrit en 422, il est d'un autre avis.

8. Ce texte est cité en *Mariage et fécondité*, p. 14-15 ; l'A. y voit, sans tenir compte du contexte, l'affirmation que « le mariage, fondé sur la différence des sexes, n'existe qu'en vue de la seule procréation ». S'il en était ainsi, il y aurait certes incohérence pour Augustin d'affirmer ailleurs que, même si le mariage est infécond, il reste *vrai mariage* à cause de la « caritas coniugalis » qui fonde une amitié indissoluble entre l'époux et l'épouse ; mais le contexte donne un tout autre sens à ce passage. A noter aussi que le renvoi (p. 15, note 2) à *De gen. ad lit.*, IX, c. v, n. 9, est inexact, il marque le début des réflexions d'Augustin qui écrit : « Quapropter non invenio ad quod adiutorium facta sit mulier viro, si pariendi causa subtrahitur » ; le texte exact qui est cité : « Cum ergo quaeritur, etc... » ne se trouve pas à v, 9, mais à IX, 19 ; et en cette recherche des n. 9-19, Augustin en soulevant diverses questions, ne manque pas de résumer sa morale sexuelle telle qu'il l'exposera en *De nuptiis* I, car en cela sa pensée est très cohérente (cf. n. 12). Mais on ne le voit pas préoccupé de fonder la morale du mariage sur la différence biologique des sexes. Au contraire, en rappelant les trois biens du mariage (*ibid.*, VII, 12), il évoque clairement l'intervention personnelle

pem » font allusion aux générations des fils d'Adam, puis, après le déluge, des fils de Noé dont Augustin vient de parler au n. 19 et qui ont commencé à « remplir la terre » selon l'ordre de Dieu. C'est pourquoi, en écrivant en ce contexte « nonnisi causa prolis », ce qu'Augustin exclut, ce ne sont pas les autres biens du mariage qui, avec le « bonum prolis » appartiennent à son essence — comme s'il fondait la morale du mariage sur la seule distinction biologique des sexes — mais ce sont les exégètes trop spiritualistes qui cherchent pour Adam et Ève un mode de multiplication *sans union sexuelle*. Prise ainsi en son vrai sens<sup>9</sup>, la conclusion d'Augustin rejoint très certainement l'opinion unanime des exégètes actuels : si Dieu a créé les hommes en distinguant les sexes (*masculum et feminam creavit eos, Gen., I, 18*) c'est pour qu'ils aient des enfants qui « rempliront la terre ». Mais saint Augustin ajoute une remarque, capitale à son point de vue : la génération avant le péché ne se serait pas accomplie, dit-il, « eo modo quo nunc procreantur homines, cum inest peccati lex in membris, repugnans legi mentis » (*Ibid.*, n. 19) ; c'est là pour lui, dans notre problème, le point essentiel qui était nié par l'hérésie pélagienne et que nous retrouverons plus loin.

#### b) Polémique antimanichéenne.

Avant que paraisse Pélage, ce sont les manichéens que réfute Augustin à propos du mariage. Nous n'avons pas à considérer ici le manichéisme en son ensemble et son rôle dans la vie et l'œuvre de saint Augustin qui considérerait cette erreur comme une hérésie chrétienne<sup>10</sup>. Mais il faut rappeler que son erreur fondamentale expliquant le mal par un Principe mauvais éternel, entré en lutte contre le Dieu bon, créateur du monde, entraînait la condamnation radicale du mariage, en sorte que les « élus » de la secte étaient soumis à une vie de continence parfaite, tandis que les « auditeurs » — premier degré dont se contenta toujours Augustin —

---

des conjoints : « in fide attenditur ne praeter vinculum coniugale cum altera vel altero concumbatur ; in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur ; in sacramento autem, ut coniugium non separetur et dimissus vel dimissa nec causa prolis alteri coniugatur ». Le sujet de toutes ces activités, c'est soit l'époux, soit l'épouse ; car ce qui préoccupe Augustin, c'est le *péché* qui est l'œuvre des personnes libres : « quoniam id quod bonum habent nuptiae et quo bonae sunt nuptiae, peccatum esse nunquam potest ». Nous insistons plus loin, p. 127 svv., sur ce caractère fondamental de la morale augustinienne.

9. Ce *vrai sens*, d'ailleurs, lui non plus n'est pas exclusif et il permet à saint Augustin d'exalter aussi le « bonum prolis » voulu par Dieu à la création et souligné par les « Tabulae matrimoniales » de la loi romaine. D'autre part, quand saint Augustin invoque *I Tim.*, V, 14, ce n'est pas non plus « pour proclamer la fin *exclusivement* procréatrice du mariage » (comme dit *Mariage et fécondité*, p. 15), puisque dans le *De bono coniugali* auquel nous renvoie la note 2, p. 15 : au c. 24, n. 31 (lire 32) il s'agit des trois biens, tous essentiels au mariage, sans les hiérarchiser. Aussi Pie XI dans l'encyclique *Casti connubii* (éd. citée, p. 8) cite-t-il à son tour le même texte augustinien, mais avec éloge, au sens où nous l'indiquons, comme exprimant fort bien avec saint Paul un aspect important du mariage chrétien.

10. Voir une vue d'ensemble : *Le manichéisme*, note complémentaire 43 au *De libero arbitrio*, BA 6 p. 535-537.

avaient permission du mariage, mais on leur recommandait de n'utiliser des rapports conjugaux qu'aux temps où n'existait aucun espoir fondé d'avoir des enfants (cf. *De Gen. c. Manich.*, II, xvii, 65 ; BA I p. 350). Saint Augustin condamne sévèrement cette « morale » manichéenne ; mais on aurait tort d'y voir aussi la condamnation de la continence périodique telle qu'elle est prônée de nos jours par certains moralistes, même catholiques ; car l'Évêque d'Hippone fonde sa réprobation sur l'erreur manichéenne qui déclarait immorale la génération elle-même de l'enfant, parce que, selon Manès, elle emprisonnait une parcelle de Lumière divine dans la chair. Au contraire, la méthode Ogino prétend respecter la bonté naturelle de cette génération et de ses lois, ce qui la rend valable aux yeux de moralistes catholiques ; ceux-ci d'ailleurs approuvent tous le jugement d'Augustin au sens où il est formulé<sup>11</sup>. En fait, quand l'Évêque d'Hippone défend le mariage chrétien contre les déviations manichéennes, il ne pense aucunement au problème de la « régulation des naissances », comme nos contemporains qui cherchent à le résoudre par la méthode Ogino ; le jour où il en parlera, ce sera à un point de vue très personnel, et toujours valable, comme nous le dirons<sup>12</sup>.

C'est dans le même sens — pour défendre les principes les plus fondamentaux de la morale catholique — qu'il fait appel à la *loi naturelle* contre le manichéen Faustus, pour justifier les Patriarches accusés par lui d'immoralité dans leur vie de « polygamie ». Il rattache cette *loi naturelle* à la Loi éternelle qu'il définit : « Ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans » (*C. Faustum* XXII, c. 27). Et pour montrer que ni Abraham ni son épouse n'ont enfreint cette loi mais s'y sont parfaitement soumis quand le Patriarche, sur la demande de Sarra, s'unit à la servante Agar pour avoir un enfant, il précise (*Ibid.*, c. 32) : « Lex aeterna, id est voluntas Dei, creaturarum omnium Conditoris, conservando naturali ordini consulens, non ut satiandae libidini serviatur sed ut saluti generis prospiciatur, ad prolem tantummodo propagandam, mortalis carnis delectationem dominatu rationis in concubitum relaxari sinit ». Ce qu'il résume ainsi, c'est toute sa morale conjugale où la chair doit se soumettre à l'esprit comme l'esprit est soumis à la Volonté souveraine de Dieu ; et c'est justement ce que fait Abraham, ajoute-t-il, s'opposant ainsi à la conduite immorale des manichéens : « Ille (Abraham) naturae ordinem servans, nihil humano concubitu agebat nisi ut homo nasceretur ; iste (Faustus) perversitatem fabulae observans, nihil in quolibet concubitu timebat nisi ut Deus captivaretur. » Il ne s'agit donc pas ici de fonder une morale rigoriste sur l'observance des lois biologiques constituant l'ordre de la nature<sup>13</sup> mais de souligner la libre coopération du Patriar-

11. C'est le cas en particulier de L. Jaussens en son premier article : *Morale conjugale et progestogènes* : il approuve la « continence périodique » selon « Ogino », parce qu'elle « respecte la structure naturelle et complète de tout acte conjugal » (cf. p. 819) à l'encontre d'autres moyens anticonceptionnels.

12. Voir plus bas, § III, p. 17.

13. Voir cette interprétation fautive en *Mariage et fécondité*, p. 18-19.

che à la divine Providence quand il veut avoir des descendants, fondateurs du peuple de Dieu au sein duquel devait naître le Messie ; et c'est ce qui en fait, pour saint Augustin, un modèle de chasteté conjugale même pour les époux chrétiens.

c) Controverse pélagienne.

C'est surtout la controverse pélagienne qui donne leur vrai sens aux textes concernant le mariage ; car, si Augustin y défend clairement la thèse que la concupiscence charnelle est un mal (en précisant : « un *mal moral* », parce qu'elle naît du péché et y tend) et que le mariage chrétien seul en *use bien*, en vue d'avoir des enfants, — il le fait pour réfuter l'hérésie de Julien d'Éclane, niant comme Pélage le péché originel. Dans une première période (411-418) c'était surtout la valeur du baptême des petits enfants qui faisait difficulté ; mais à partir de 418, Julien fait dévier la controverse en accusant, d'une part, Augustin de revenir au manichéisme, parce que la génération, œuvre du mariage, transmet selon lui le péché originel, ce qui fait du mariage l'œuvre du diable ou du Principe mauvais manichéen ; d'autre part — (et ce deuxième point rejoint directement notre sujet) — si aucun péché n'est transmis par la génération, tout fils d'Adam naît avec les mêmes ressources morales et spirituelles que possédait Adam lors de la création : il est capable de se sauver par son libre arbitre, même sans la grâce du Christ, en droit<sup>14</sup> ; et Julien précise aussi : Le plaisir sensible qui accompagne l'acte sexuel est, chez nous comme chez Adam et Ève, un *bien en soi*, voulu et institué par Dieu avec sa bénédiction : *Crescite et multiplicamini* : seuls les excès en sont condamnables.

Aussi saint Augustin, appuyé sur son expérience des excès de l'instinct sexuel et sur le dogme du péché originel qui les explique, défend-il la thèse opposée, comme il dit clairement à Julien : « Concupiscentiae carnalis, qui modum tenet, inquis, *bono bene utitur*, qui modum non tenet, *bono male utitur*... Ego vero sic ad tua ipsa respondeo : Concupiscentiae carnis, qui modum tenet, *malo bene utitur*, qui modum non tenet *malo male utitur* »<sup>15</sup>. Il est clair que cette thèse d'Augustin sur le mal de la concupis-

14. Julien ne nie pas cette grâce due à la Mission du Christ ; mais elle est pour lui comme pour Pélage, un secours *surérogatoire*, non indispensable ; il facilite seulement le salut ou le rend plus riche en dons gratuits.

15. Julien ajoutait : « qui autem etiam ipsum modum, sanctae virginitatis amore contempserit, *bono melius non utitur* ; confidentia quippe suae salutis et roboris, contempsit remedia, ut gloriosa posset exercere certamina ». Augustin répond : « qui autem ipsum modum, sanctae virginitatis amore contempserit, *malo melius non utitur* ; confidentia quippe *divinae opitulationis et muneris* contempsit infima remedia ut gloriosiora posset exercere certamina » : *C. Iulianum*, III, XXI, 42 ; plus loin livre IV, II, 4 et XIII, 62-XIV, 74, les deux thèses sont longuement opposées. Prises ainsi en leurs traits essentiels, ces deux thèses semblent être aussi au centre du problème discuté en *Mariage et fécondité* et l'opinion qui y est défendue contre saint Augustin paraît à première vue revenir à celle de Julien d'Éclane. Il n'en est rien cependant, comme nous le disons, plus bas § II, p. 121 ; on y retrouve au contraire, bien plus qu'il ne semble d'abord, les conclusions mêmes de la morale augustinienne bien comprise.

cence affirme en nous un certain *dualisme* ; mais ce n'est pas celui qu'on lui reproche habituellement, ce n'est pas un dualisme d'origine païenne et philosophique<sup>16</sup>, car pour défendre la foi, l'Évêque d'Hippone s'inspire de la sainte Écriture et son dualisme est celui de saint Jean opposant à la charité la « triple concupiscence qui ne vient pas du Père » (*I Joh.*, II, 16), et celui de saint Paul selon lequel « *caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem* » (*Gal.*, V, 17). Ce dualisme paulinien fondé sur le dogme du péché originel (*Rom.*, V, 12) et développé en *Rom.*, VII souvent commenté par Augustin, déborde certes le cas précis de la morale conjugale ; mais il l'englobe comme un cas privilégié où agit puissamment la « *concupiscentia carnis* », et il lui donne son vrai sens.

D'ailleurs, en *Mariage et fécondité*, l'A. présente (p. 30-31) une excellente vue d'ensemble de cette doctrine augustinienne où l'on voit « le désir et le plaisir sexuels déclarés mauvais par leur rapport avec le péché originel » ; mais sans plus ample examen, il inclut ces dernières références parmi « les éléments requis pour résumer les positions de saint Augustin au sujet du mariage en tant qu'il est fondé sur la différence biologique des sexes »<sup>17</sup> ; et à cette première série de textes il oppose ; comme nous l'avons dit, la deuxième série où le mariage est fondé sur la « *caritas coniugal* », voyant là une regrettable *dualité*. Mais c'est précisément l'interprétation ainsi supposée de la première série de textes qui ne traduit pas la vraie pensée d'Augustin répondant à Julien d'Éclane. Autre chose en effet, affirmer que, pour déterminer ce qui est bien ou mal moral dans l'usage du mariage, il faut tenir compte, à cause du péché originel, d'une tendance au mal qui affecte notre instinct sexuel tel que nous l'expérimentons ; — et autre chose, fonder la morale sexuelle sur la différence des sexes, en sorte que la règle du bien et du mal moral dans l'usage du mariage reviendrait à respecter les lois biologiques de la procréation. On trouve bien chez Augustin, comme nous l'avons dit, des explications de l'Écriture où il insiste sur le sens des deux sexes créés par Dieu « en vue de remplir l'univers » : il y a chez lui, peut-on dire, une « exégèse littérale » fondée sur la différence biologique des sexes ; mais il n'y a nulle part une morale du mariage fondée elle aussi sur cette « différence biologique » dont la règle consisterait à

16. Cf. *Mariage et fécondité*, p. 25-26 : Cherchant les sources de ce « dualisme à tendances pessimistes et rigoristes », l'A. cite les conceptions des néo-pythagoriciens, stoïciens, esséniens, et de certains courants gnostiques dont on trouve des traces chez Athénagore, Clément d'Alexandrie, Lactance, saint Ambroise. Il ne signale rien chez saint Augustin ; pourtant, en *C. Iulianum* IV, XIV, 72, est cité un passage de l'*Hortensius* de Cicéron qui considère comme un mal les *voluptates carnales*, en s'appuyant sur Platon. Mais en bon rhéteur, Augustin le cite pour faire honte à Julien, évêque catholique dont le niveau moral est inférieur à celui de ces païens, et non pour y indiquer une source de sa thèse : c'est dans la sainte Écriture qu'il la puise.

17. *Ibid.*, p. 32 ; l'A. justifie son interprétation en écrivant, p. 31 : « S'il est vrai que l'acte conjugal n'est pas possible sans le mal ou la maladie du désir ou du plaisir sexuel, il faudra pour justifier cet acte, une compensation ou une excuse suffisante. Cette compensation, saint Augustin ne la trouve que dans les exigences de la procréation. » Sur ce point, voir plus bas, note 24, p. 123.



respecter les *lois naturelles* (au sens physiologique du mot) qui régissent la génération des enfants. Car lorsqu'il s'agit de *morale*, c'est-à-dire de règle de vie pour éviter le péché et grandir en vertu, saint Augustin se met toujours — et cela en contraste absolu avec les objections de Julien d'Éclane — au point de vue de la personne libre des époux en marche vers la vie éternelle avec l'aide de la grâce du Christ. Tel est l'aspect le plus profond de la morale conjugale augustinienne, qu'il nous faut mettre en pleine lumière pour en saisir la vraie valeur et le sens si souvent déformé.

## II. CARACTÈRE PERSONNALISTE DE LA MORALE CONJUGALE DE SAINT AUGUSTIN.

C'est au livre I de son *De nuptiis et concupiscentia* que saint Augustin expose le mieux sa « morale conjugale » ; il s'y adresse au noble comte Valère son ami, éminent chrétien, mais marié, et en lui parlant, c'est à tous les époux chrétiens qu'il trace un programme de vie vraiment digne de leur baptême qui les a mis sur le chemin de la vie éternelle vers laquelle le sacrement de mariage les aide à progresser avec leur famille. Il y répond aux objections de Julien d'Éclane que nous avons signalées, mais il le fait *en général*, de façon synthétique en proposant directement sa pensée inspirée de la foi catholique. Après avoir établi la doctrine des trois biens du mariage, il aborde dans une seconde partie, la *problème de la concupiscentia* qui, sous sa forme inférieure de « libido carnalis » joue un si grand rôle dans l'instinct sexuel et le mariage. C'est là qu'il affirme clairement son point de vue existentiel et personneliste, qui est d'ailleurs celui de l'Écriture, en particulier chez saint Jean (*I Joh.*, II, 16) et saint Paul (*Gal.*, V, 17) car pour ces auteurs inspirés comme pour saint Augustin la concupiscentia dont ils parlent a un sens religieux précis et, tout bien examiné, on peut dire qu'elle est « dans la conscience personnelle des hommes actuels, la tendance innée moralement mauvaise, à se porter vers un plaisir indépendamment de Dieu »<sup>18</sup>. Il faut souligner qu'il s'agit des *hommes actuels* par opposition à nos premiers parents qui, en sortant des mains du Créateur, jouissaient d'une *nature intégrale* où toutes les tendances instinctives *conscientes* étaient pleinement dominées par leur vie personnelle spirituelle qui, elle-même, était pleinement soumise aux ordres et aux appels de Dieu à l'image de qui ils étaient créés pour trouver leur destinée et leur béatitude à le servir par amour et le posséder dans la vie éternelle. Au contraire, depuis le premier péché (cf. *Rom.*, V, 12), nous héritons de ces *penchants mauvais* qui s'épanouissent en la triple concupiscentia (*I Joh.*, II, 16) dont le « désir sexuel » est une des plus véhémentes manifestations. Aussi saint Augustin après saint Paul, « l'appelle tantôt loi du péché parce qu'il sollicite au péché, tantôt péché en tant qu'il est le

<sup>18</sup>. Voir cette définition établie en notre étude : *La notion de concupiscentia en philosophie augustinienne*, dans *Recherches august.* III, 1965, p. 59-106 ; cf. p. 95.

fruit du péché et entraîne au péché, tantôt peine du péché parce que l'homme après avoir péché et ainsi désobéi à Dieu, a été condamné par un jugement divin à éprouver la désobéissance de ses membres »<sup>19</sup>.

Prise en ce sens la « concupiscence » constitue bien une « catégorie morale » qu'il faut ranger dans le genre « péché », et cela parce qu'elle est ressentie comme un *fait de conscience*, étant dès lors du ressort de notre personne libre et responsable. En psychologie augustinienne, elle appartient même, ainsi, à l'âme seule, comme tout fait de conscience proprement dit (sensible ou spirituel, de connaissance et de vie affective et volontaire) et chez l'homme, à l'*unique âme* spirituelle qui réalise l'unité personnelle de l'âme et du corps<sup>20</sup> et qui a pour règle suprême de vie morale, de tout rapporter à Dieu sa fin dernière, par la *charité* qui unifie toute sa vie consciente, alors que la concupiscence en cherchant le bonheur indépendamment de Dieu ne peut être qu'une tendance moralement mauvaise. Cette attitude personnaliste se retrouve constamment chez Augustin quand il s'agit de morale conjugale, en particulier dans le grand traité *Contra Iulianum*<sup>21</sup> ; quand l'évêque d'Éclane lui oppose les catégories d'Aristote (dont le point de vue est très différent), tout en montrant qu'il connaît lui aussi ces « catégories », il ramène le problème à l'activité bonne ou mauvaise de la personne humaine en précisant : « Per eam (concupiscentiam) dicitur *animus malus* vel *potius homo malus* »<sup>22</sup> et toute sa réponse se développe à ce point de vue personnaliste.

Il est bien évident que si l'on prend l'*acte conjugal* comme l'exercice de cette « concupiscence » ainsi définie comme mauvaise moralement, il devient « inconcevable que cet acte puisse avoir pour sens intrinsèque d'être une expression et une incarnation de l'amour conjugal »<sup>23</sup> : entre les deux, il y a guerre, non coopération. Mais ici, il faut redresser à la fois une confusion et une erreur d'interprétation trop fréquente concernant la vraie pensée augustinienne. La confusion consiste à identifier l'opposition entre mauvaise concupiscence et charité, dont parle en effet Augustin dans l'usage du mariage, avec l'opposition de deux plans dans la vie conjugale, l'un physiologique où règne la loi naturelle de procréation, et l'autre surnaturel où s'affirme la « *caritas coniugalis* ». Et l'erreur d'interprétation est d'en conclure, dans la morale conjugale, une dualité insurmontable ; d'où l'on fait dire à tort à saint Augustin que, « puisque l'acte

19. Cf. *Mariage et fécondité*, p. 30-31. Le concile de Trente a approuvé cette manière de parler de la concupiscence ; *Sess. v, can. 5* : Denzinger, n. 792.

20. Il faut tenir compte des progrès accomplis par saint Augustin dans sa psychologie humaine, à l'occasion précisément des controverses pélagiennes ; il explique désormais l'unité de l'âme et du corps dans l'homme, par analogie avec l'*unité hypostatique* du Verbe divin et de l'humanité en Jésus-Christ ; sur ce point cf. A. SAGGE, *Péché originel. Naissance d'un dogme*, dans *Rev. ét. augustin.*, XIII, 1967, p. 211-248.

21. Ce traité en six livres reprend en détail les objections déjà réfutées en général dans le *De nuptiis* I, et dans le livre II, d'après un simple résumé.

22. *C. Iulianum*, VI, XVIII, 56 ; voir l'analyse de toute cette réponse dans l'étude signalée note 18 : *La notion de concupiscence*., p. 100-105.

23. Cf. *Mariage et fécondité*, p. 41.

conjugal n'est pas possible sans le mal de la concupiscence, il faudra pour le justifier une compensation ou une excuse suffisante »<sup>24</sup>, cette excuse étant, soit uniquement le « bonum proles », soit aussi la condescendance pour le conjoint tenté d'incontinence<sup>25</sup>. Il est exact que les scolastiques, étudiant la morale selon la méthode d'Aristote, en utilisant les ouvrages de saint Augustin y ont introduit cette manière de voir et de parler ; ce fut le cas général surtout aux <sup>xv</sup><sup>e</sup>-<sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècles chez les partisans d'un augustinisme durci » comme on l'a dit<sup>26</sup>, quand dans la scolastique régnait une morale très objective et abstraite à tendance nominaliste où dominait la casuistique. Mais en bonne méthode historique, on ne peut attribuer à Augustin lui-même la thèse d'une morale à fondement biologique qui y est incluse. D'ailleurs tous les grands scolastiques ne s'y sont pas trompés : le cas le plus éclairant est celui de saint Thomas d'Aquin. Dans son œuvre de jeunesse, le *Commentaire des Sentences* de P. Lombard, il suit normalement la manière de parler générale, comme on le voit dans la *Qu. 49 du Supplementum Summae theologiae* III, qui reprend *In Sentent.*, IV, (dist. 31, q. 1-2) et, bien que nous n'ayons pas sa dernière pensée sur la question<sup>27</sup>, dès ses premières réflexions il en a saisi le vrai sens augustinien. Il s'objecte en effet (q. 49, a. 4, obj. 2) : « si l'acte conjugal a besoin d'une excuse, il est intrinsèquement mauvais, et aucun bien surajouté ne peut le rendre moralement bon. » Et il répond : cela serait vrai en effet « si malum quod inseparabiliter comitatur concubitum esset malum culpae. Nunc autem, non est malum culpae sed *penae tantum*, quae est inobedientia concupiscentiae ad rationem. » Voilà parfaitement résumée la thèse même du *De nuptiis*, telle que la défend Augustin contre Julien d'Éclane. C'est le triste héritage du péché originel qui a transformé en un instinct sexuel livré aux lois nécessaires de la physiologie et de la psychologie sensible et animale, une activité qui dans la *nature intègre* de l'homme devait collaborer docilement avec la raison pour fonder la famille et propager la race humaine. Il est permis peut-être d'appeler cette constatation un *pessimisme*, mais chez saint Augustin, il n'est que provisoire, et il est surmonté par l'optimisme de la grâce du Christ qui s'épanouit dans la « caritas conjugalis » capable de subjuguer la « foeda libido » au point que le mariage reste *véritable*, même s'il est fondé, comme entre Marie et Joseph, sur le vœu de continence parfaite et de sainte virginité.

C'est précisément en concluant son exposé où il a montré dans la famille de Nazareth, *sainte* par excellence, les trois biens du mariage (proles, fides,

24. *Ibid.*, p. 31, cité plus haut, note 17.

25. Saint Augustin parle en effet de « compensation » à propos de tentations d'incontinence : « Illorum quidem propagine compensatur quod incontinentiae nubendo ceditur » (*De coniugiis adulter.*, II, XI, 11, BA 2 p. 204) mais d'après le contexte, il ne s'agit pas là de justifier l'acte conjugal qui aurait besoin d'excuse.

26. Cf. M. HURTIER, *Morale chrétienne et régulation des naissances*, dans l'*Ami du clergé*, 1967, n. 13 et 14, cf. col. 197.

27. A la mort de saint Thomas, la *Summa theologiae* est restée inachevée au Traité des sacrements avant d'arriver au mariage. Le *Supplementum* achève le plan prévu, par des extraits textuels tirés de son premier traité *In Sentent.*

sacramentum) que saint Augustin précise : Jésus seul était de droit conçu sans péché, parce que conçu d'une Vierge-Mère ; et il ajoute : « Quamvis coniugalibus concubitus qui fit intentione generandi non sit ipse peccatum, quia bona voluntas animi sequentem ducit, non ducentem sequitur corporis voluptatem, nec humanum arbitrium trahitur subiugante peccato, cum iuste redigitur in usum generandi plaga peccati » (*De nuptiis* I, XII, 13). Ainsi l'union conjugale est bien vue en dépendance de la *personne des époux* : elle est dirigée par leur bonne volonté (*bona voluntas animi*, dit Augustin, parce que l'homme n'est responsable personnellement que par son âme spirituelle, *animus*). Quand l'époux chrétien accomplit ainsi comme personne responsable, l'acte conjugal, il ne commet aucun péché et donc, il fait un acte de vertu inspiré de la charité (*caritas coniugalis*), mais à condition de ne pas se constituer l'*esclave* de la « libido »<sup>28</sup>, ce qui arriverait s'il la suivait docilement (*non ducentem sequitur voluptatem*), mais plutôt en la conduisant en maître dans la ligne de la propagation qui est son rôle providentiel<sup>29</sup> : « iuste reducitur in usum generandi ». Cette justification de l'acte conjugal est tout autre chose qu'une comparaison entre *deux biens* du mariage (*fides* et *proles*) avec un plaisir vu comme désordonné et vicieux pour *excuser* ce dernier par les deux premiers. C'est l'application du grand principe de la *morale d'intention* qui doit régler l'activité libre et consciente des époux, selon lequel rien n'est vertueux s'il n'est *un pas* (un acte inspiré par la *charité*) vers l'union définitive à Dieu, notre unique fin dernière au ciel. Mais l'application tient compte ici d'un état de fait déplorable, dû au péché originel, le fait que l'instinct sexuel en déclanchant la « libido » se soustrait à la direction de la personne responsable pour suivre sa tendance propre, conforme aux lois nécessaires de la physiologie et au déterminisme des lois psychologique d'ordre sensible, qui l'entraîne vers la volupté « sans tenir compte des exigences de l'honnêteté déterminées par la « *caritas coniugalis* ».

Voilà le « *malum poenae* » dont parle saint Thomas après saint Augustin qui est inhérent à la libido, inséparable de l'instinct sexuel et par suite, de l'acte conjugal, qui pourrait empêcher le moraliste catholique<sup>30</sup> de voir « comment le sens intrinsèque (*finis operis*) de l'acte conjugal est d'être « expression et incarnation de l'amour mutuel des époux »<sup>31</sup> au sens plénier de « *caritas coniugalis* » : — de telle sorte, semble-t-il, qu'on pourrait *en droit* lui donner sa place dans la vie vertueuse des époux. Cette conclusion *de droit* aurait été pleinement réalisée dans l'état de nature intègre,

28. Nous trouvons ici le thème de la *liberté chrétienne* que saint Augustin intègre à sa morale conjugale : *liberté* du Paradis, perdue par le péché et retrouvée par la grâce du Christ, Verbe-Vérité : *Veritas liberabit vos* (*Ioh.*, VIII, 32).

29. Dans la logique de son « *personnalisme* », saint Augustin pourrait aussi justifier l'acte conjugal par la charité condescendante à l'égard du conjoint. Cf. plus bas, p. 128 sv.

30. Du moins, s'il se met avec Augustin au point de vue existentiel et concret, et non au point de vue abstrait dont nous parlons plus bas.

31. Expression de L. Janssens ; cf. *Morale conjugale et progestogène*, p. 812.

car elle est l'expression de la *rectitude morale* parfaite où tous les mouvements conscients de l'âme vont spontanément dans le sens de la raison. Mais certes ce n'est plus notre état actuel, et notre morale s'adresse aux hommes condamnés au « combat chrétien », parce qu'ils naissent en état de *nature déchue*. Nous avons perdu le magnifique libre arbitre d'Adam avant le péché et trop souvent chez nous, comme dit saint Augustin, « *humanum arbitrium trahitur subiugante peccato* ».

Cependant, dans l'ordre objectif de la nature humaine prise en soi (au point de vue *abstraktif* de la méthode aristotélicienne adoptée par saint Thomas) notre nature humaine devrait, semble-t-il, comporter cette docilité de l'activité sensible et de ses instincts à l'égard de la direction normale de la raison ; c'est là une vue optimiste de cette nature créée à l'image de Dieu, très légitime en soi ; nature d'ailleurs restée la même, en son essence abstraite, avant comme après le péché, selon une théorie du péché originel défendue par certains thomistes<sup>32</sup>. Or c'est à ce point de vue que L. Janssens se place lui aussi pour préciser « la relation entre rapport sexuel et amour conjugal » ; il l'étudie dans l'ordre objectif et montre comment l'acte conjugal peut « exprimer et favoriser » *par sa nature même* l'amitié qui unit l'époux et l'épouse en mariage chrétien. On ne peut qu'approuver ses réflexions approfondies et judicieuses<sup>33</sup> : l'opinion qu'il défend ainsi est pleinement légitime en morale catholique ; mais à mon avis, elle appelle deux remarques.

1<sup>o</sup> D'abord, comparée à la doctrine de saint Augustin, elle n'en est pas la réfutation ni la correction, elle lui est complémentaire ; car l'Évêque d'Hippone voit le problème d'un point de vue tout différent : il prend notre nature humaine dans sa nature historique, corrompue par le premier péché et, tout en maintenant qu'elle est bonne comme œuvre de Dieu, il insiste sur la tendance au mal qui, de fait, l'accompagne toujours, le « *vitium* » qui est la concupiscence au sens de l'Écriture et aussi, mais à certaines conditions seulement, le péché originel<sup>34</sup> ; il réserve donc pour la *nature intègre* la pleine obéissance de la sensibilité à la charité conjugale ; ici-bas, les progrès de la vie spirituelle à travers les luttes du « combat chrétien » sont un effort pour la retrouver, mais la victoire complète est réservée aux élus dans leurs corps ressuscités pleinement dociles désormais à l'amour de Dieu.

2<sup>o</sup> D'autre part, en insistant sur le caractère personnaliste de la pastorale conjugale découlant de son opinion, L. Janssens rejoint pleinement dans ses conclusions la doctrine augustinienne que nous venons de résumer. « Ce qui importe, dit-il, c'est que les époux collaborent chaque jour à la

32. Voir sur cette théorie, notre étude : *La notion de concupiscence* signalée note 18 ; cf. p. 102, note 140.

33. On les trouve principalement en son 1<sup>er</sup> art. : *Morale conjugale et progestogènes* ; p. 806-816 ; et dans *Mariage et fécondité*, au § IV cf. p. 76-84 et aussi § V, p. 106-114.

34. Voir ces précisions dans *La notion de concupiscence* (signalé note 18) p. 95-100.

promotion et à l'éducation de leur amour mutuel. Ce n'est qu'à cette condition qu'ils perfectionneront leur chasteté, qu'ils réaliseront de mieux en mieux les exigences de la signification propre de leurs rapports sexuels qui est précisément d'être au service de cet amour »<sup>35</sup>. Et ailleurs, après avoir indiqué les exigences du véritable amour conjugal chrétien, il conclut : « Pour les époux qui réussissent à exprimer dans leurs rapports sexuels la réciprocité de leur amour désintéressé,... l'intimité de leur union est favorisée non seulement par leurs rapports sexuels, mais tout autant par la continence que l'amour impose »<sup>36</sup>. De son côté d'ailleurs, saint Augustin, pas plus que saint Paul, n'exclut nullement les manifestations d'ordre sensible pour concrétiser la « *caritas coniugal* ». Bien que toute spirituelle en son ordre comme le principe personnel (*mens* ou *animus*) où elle vit, cette charité est vraiment incarnée dans un être voué aux conditions matérielles de la vie terrestre ; c'est d'elle que vient au long des jours l'entraide des époux pour supporter les épreuves de l'existence et surtout pour poursuivre en commun l'effort d'ascèse requis par la perfection chrétienne ; par exemple, selon un conseil de saint Paul (*I Cor*, VII, 5) en observant d'un commun accord la continence en certaines circonstances en vue de mieux prier ; et c'était pour eux, dit Augustin, une bonne manière de faire leur carême (cf. *Serm.* 209, n. 3). Qu'on songe enfin au modèle de la sainte Famille donné par *De nuptiis*, I, XI, 12 : aux délicatesses de charité conjugale de Marie et Joseph dans l'éducation de l'Enfant Jésus.

---

35. Cf. *Morale conjugale et progestogènes*, p. 820. L'A. ajoute : « Cultiver un amour conjugal intégral est le seul moyen de promouvoir la chasteté conjugale. C'est pourquoi, tant que les époux auront à cœur de promouvoir chaque jour leur amour conjugal — par des attentions, par des services mutuels, par la collaboration à l'éducation des enfants, par la prière conjugale et familiale, par leur vie sacramentelle, par la pratique de l'amour du prochain dans l'accomplissement des tâches quotidiennes et dans l'exercice de leur profession — ils peuvent être convaincus qu'ils progresseront dans la voie de la chasteté conjugale, malgré les tensions et les déficiences, surtout lorsqu'une continence prolongée s'impose ». C'est là un programme qui, sans le dire, est pleinement augustinien.

36. *Morale et fécondité*, p. 112. L'A. ajoute : « Cet amour (où s'incarne l'acte conjugal) donne le courage nécessaire à la continence, toutes les fois que l'acte ne peut être éprouvé par le partenaire comme son expression ; il tient compte de l'état psychologique du partenaire ; il reste bienveillant lorsque la maladie de l'un ou de l'autre demande une continence parfois longue ; il assure la domination de soi au cas où les rapports sexuels nuiraient à la santé... ». Et, p. 113 : « Les époux qui ont conquis une chasteté délicate, ne séparent pas le plaisir sexuel de la réciprocité de l'amour désintéressé... Pour eux, la recherche du plaisir ne peut pas être un motif personnel... Ils ne se recherchent pas eux-mêmes, mais tous les deux se préoccupent de la joie du partenaire et reçoivent en donnant. » Tout cela, certes découle également de la « *caritas coniugal* » dont parle Augustin ; et quand les conséquences pratiques sont à ce point convergentes, les explications théoriques, si distinctes soient-elles deviennent secondaires et donnent des « morales » complémentaires. Ces différences, d'ailleurs, en soi fort importantes, s'expliquent par les circonstances historiques : la problématique antipélagienne de saint Augustin devait mettre en lumière des vérités laissées dans l'ombre par celle des modernes, orientée par les progrès des sciences physiologiques, psychologiques et sociologiques.

Mais il y a ici un dernier aspect à relever dans la morale conjugale augustinienne pour en saisir le vrai sens et la valeur toujours actuelle. En s'inspirant de l'Évangile, elle s'adresse plus spécialement aux chrétiens qui cherchent à vivre pleinement la grâce de leur baptême et elle n'est plus une simple morale, elle s'élève au plan de la spiritualité.

### III. MORALE ET SPIRITUALITÉ DU MARIAGE.

L'appel à l'exemple de la Sainte Famille de Nazareth est très caractéristique de la « morale conjugale » telle que la présente saint Augustin ; car il s'agit de la perfection plus haute des *conseils* que donna le Christ à ses disciples les plus fervents et dont il voulut d'abord offrir un exemple dans la famille où il voulut naître. Par là, sans se contenter d'établir les règles morales fixant les *conditions obligatoires* pour qu'un acte soit bon et évite le péché, Augustin s'élève aux *principes de spiritualité* indiquant à la personne humaine son idéal de perfection et les moyens d'y tendre ici-bas pour l'atteindre enfin dans la béatitude éternelle. Cette seconde manière de parler de la vie conjugale répondait chez lui, à la fois, à son esprit synthétique qui ramène tout à Dieu, et aux circonstances historiques qui lui demandaient, en défendant la sainteté du mariage chrétien, de maintenir contre l'hérésie encore récente de Jovinien, la valeur suréminente de la chasteté parfaite des vierges et des veuves consacrées au service de Dieu<sup>37</sup>. Lui-même, au moment de sa conversion avait vécu intensément l'expérience spirituelle dont il avait à parler au sujet de la « morale conjugale » (au sens précis de notre étude) ; et quand Julien d'Éclane faisait l'éloge de la « libido » comme d'un *bien naturel* voulu par Dieu dans le mariage à l'égal des autres biens (proles, fides, sacramentum), il ne pouvait oublier que le plus grand obstacle qui le retint le plus longtemps devant l'acceptation du baptême, avec ses exigences de perfection telles qu'il les ressentait pour lui, ce fut l'instinct sexuel et l'esclavage de la « libido », telle qu'elle règne dans le « monde » des hommes héritiers du péché d'Adam, que guérit la seule grâce du Christ<sup>38</sup>. C'est pourquoi la morale conjugale lui apparaît toujours comme une des étapes de l'ascension de l'âme chrétienne vers la perfection où l'appelle le Christ.

Or c'est la *spiritualité* qui décrit cet itinéraire de l'âme vers la perfection, depuis le renoncement au mal jusqu'à l'épanouissement définitif par l'entrée au ciel. Le premier pas nécessaire en effet, le même pour tous, est de rompre avec la vie de péché en ouvrant son âme à la vie selon Dieu par la régénération du baptême. Puis chez l'adulte, selon les dons variés de la grâce, s'ouvre ou la voie commune du mariage ou la voie plus parfaite

37. De là ses trois traités parfaitement harmonisés en sa pensée : *De bono coniugali* ; *De sancta virginitate* ; *De bono viduitatis*.

38. Voir cette signification de la conversion de saint Augustin, bien décrite dans la thèse récente de A. MANDOUZE, *S. Augustin : L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, surtout ch. IV, p. 165-242.

des conseils ; ici, saint Augustin, en réfutant les manichéens, fait une distinction entre les patriarches de l'Ancien Testament qui avaient le devoir de préparer le peuple de Dieu à l'avènement du Messie, et notre temps, comme nous l'avons dit ; aussi déclare-t-il Abraham sur la voie de la perfection même quand celui-ci pratique la polygamie en son mariage. Quoi qu'il en soit de cette apologie des patriarches (qui, tout au moins, illustre la cohérence de la pensée augustinienne), il est certain que dans le Nouveau Testament, l'idéal de vie parfaite est dans la consécration à Dieu dans la continence totale, comme le dit saint Paul (*I Cor.*, VII, 25-38) et le Christ lui-même en rétablissant le mariage en sa pureté primitive (*Matth.*, XIX, 10-12).

Et par là nous retrouvons l'exemple suréminent de la Sainte Famille. Pour les époux chrétiens qui n'ont pas le privilège miraculeux de la Vierge-Mère, cet idéal est, à la lettre, inaccessible : ils doivent choisir, ou la vie des conseils vers une plus grande perfection, si la grâce leur est accordée de faire d'un commun accord le vœu de continence parfaite, ou le « bonum prolis » ; mais en ce dernier cas, saint Augustin leur demande, dans la logique du conseil évangélique et paulinien, que chez eux, la « caritas coniugalis » domine l'instinct sexuel, au point de n'accueillir son concours qu'au titre de moyen indispensable pour donner au Christ des citoyens du Royaume de Dieu ; car, pour coopérer vraiment à l'ordre de la divine Providence, ils ne peuvent désirer l'enfant qu'en vue de sa « renaissance » par le baptême qui l'oriente vers la vie éternelle<sup>39</sup>.

Cette directive, il est vrai, devient un « conseil » plutôt qu'une obligation, si l'on tient compte de l'opinion légitime dont nous avons parlé, qui donne *en droit* à l'acte sexuel un rôle de vraie collaboration à la vie vertueuse des époux. Mais, prise en ce sens, la morale conjugale selon saint Augustin garde encore une valeur éminente, car il est toujours bon et même *meilleur* de conseiller aux époux chrétiens dans l'esprit de saint Paul, de s'en tenir à l'usage du mariage dans le seul but de donner des citoyens au Royaume de Dieu, en pénétrant d'autre part toute leur vie conjugale et familiale de toutes les délicatesses de charité chrétienne qui cherchent à reproduire l'amour du Christ pour son Église et l'idéal de la Famille de Nazareth.

C'est dans cette perspective d'une morale conjugale prise comme une *spiritualité* orientée par les conseils évangéliques que l'Évêque d'Hippone jugeait la conduite encore fort imparfaite de certains époux chrétiens qui, sans exclure aucunement le « bonum prolis » et respectant les trois biens du mariage, n'excluaient pas non plus de leurs relations conjugales l'acceptation du plaisir charnel et en ce sens réclamaient même le « debitum » de leur conjoint. Logiquement, cette recherche du plaisir « ultra generandi necessitatem » devait être déclarée un péché, puisqu'ainsi,

---

39. Voir cette doctrine en *De nuptiis et concup.*, I, XVII, 19.



au lieu de commander en maître à la « libido », on la suit en esclave<sup>40</sup> mais, ajoute Augustin, le respect de tous les biens du mariage le rend « péché pardonnable », son degré de culpabilité est bien moindre que celui des « crimes » de débauches, adultères, etc. Sa gravité varie en chaque cas avec le degré de perfection chrétienne atteint dans la marche progressive vers Dieu, qui est la loi même de notre vie spirituelle.

Pour lui, cette doctrine est donc une conclusion évidente de sa morale conjugale ; mais, comme d'habitude, il la cherche dans la Sainte Écriture, et il la retrouve dans les conseils données par saint Paul aux époux chrétiens : « Nolite fraudare invicem »... en concluant : « Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium » (*I Cor.*, VI, 5-9) Augustin lisait « secundum veniam », ce qui est encore plus expressif pour évoquer un *péché* qui seul mérite le pardon ; comme dit Augustin : « Ubi venia danda est, aliquid esse culpae nulla ratione negabitur » (*De nuptiis et concup.*, I, XIV, 16). Il est vrai que ce texte ne parle pas directement du problème qui préoccupe ici Augustin ; mais celui-ci ne l'invoque pas non plus comme unique source de la doctrine qu'il préconise, car il en est persuadé par ailleurs ; mais il est heureux de trouver un mot de l'Écriture qui peut s'y adapter et la confirmer, et sous cette forme, on ne peut lui reprocher de faire volontiers allusion à *I Cor.*, XIV, 16<sup>41</sup>.

Autre mérite de cette « spiritualité » : en mettant les gens mariés sur le même chemin ascendant où les précèdent ceux qui suivent les conseils évangéliques, non seulement elle garde à ces laïcs chrétiens leur élan vers une vie sainte toujours plus fidèle aux exigences de leur baptême, mais elle résout encore, avec autant de simplicité et de valeur morale que d'efficacité, le problème si discuté de nos jours de la *régulation des naissances*. Car si les époux chrétiens s'inspirent en ce domaine de la sagesse surnaturelle fondée sur la foi, pour laquelle la volonté de Dieu se manifeste dans les circonstances de la vie, — quand cette « sagesse » demandera de limiter le nombre des enfants, la vertu de continence sera chez eux la réponse spontanée et parfaitement valable de la charité conjugale. Et si l'on objecte à saint Augustin que cette méthode est impossible à la faiblesse humaine, il répondra qu'en effet elle est inaccessible aux forces du libre arbitre, quoi qu'en dise l'hérésie pélagienne ; mais elle est possible à la grâce du Christ ; car la chasteté conjugale, autant que la sainte virginité, est *un don* de sa bonté ; et la toute-puissance du Christ qui ne refuse jamais cette grâce à *l'humble prière* de ceux qui en ont besoin, est la garantie de son infaillible efficacité.

40. Sauf évidemment, dans le cas signalé, note 36, d'un « amour conjugal pleinement désintéressé » : mais ce cas suppose une haute perfection chrétienne plutôt rare et ce que dit saint Augustin reste vrai pour la plupart des situations concrètes.

41. Il lui arrive même de l'invoquer sans qu'on voie clairement la valeur de la citation, par exemple en *Enchir.*, XXI, 78, BA 9, p. 242-244 ; mais comme le montre A. Gaudel, dans la note complémentaire 42, *Fins et devoirs du mariage*, *ibid.*, p. 393-396, si la suite des idées n'apparaît pas à première lecture, tout s'éclaire si on lit l'*Enchiridion* à la lumière de la morale conjugale exposée en *De nuptiis*, I.

## CONCLUSION

Il suit clairement de notre examen que c'est une erreur d'interprétation de voir dans la morale conjugale augustinienne un « dualisme » qui n'a pu être surmonté et y introduit, en ce sens, une regrettable incohérence. On y trouve bien le dualisme biblique « chair-esprit » inspiré de saint Jean et saint Paul ; mais il est pleinement surmonté grâce à la méthode *personnaliste* et en s'appuyant sur la toute-puissance de la grâce du Christ ; — de telle sorte que la morale conjugale y est intégrée à une *spiritualité* du mariage où la sanctification des époux chrétiens est pour ainsi dire placée sous la lumineuse attraction des conseils évangéliques. C'est pourquoi nous ne pouvons mieux conclure qu'en citant nous aussi le beau texte de la Constitution « *Gaudium et spes* » consacré à l'amour conjugal : après avoir signalé plusieurs passages de l'Écriture concernant ce sujet<sup>42</sup>, le texte continue :

« Beaucoup de nos contemporains exaltent aussi l'amour authentique entre mari et femme, manifesté de différentes manières, selon les saines coutumes des peuples et des âges. Éminemment humain, puisqu'il va d'une personne vers une autre personne en vertu d'un sentiment volontaire, cet amour enveloppe le bien de la personne toute entière ; il peut donc enrichir d'une dignité particulière les expressions du corps et de la vie psychique et les valoriser comme les éléments et les signes spécifiques de l'amitié conjugale. Cet amour par un don spécial de sa grâce et de sa charité, le Seigneur a daigné le guérir, le parfaire et l'élever. Associant l'humain et le divin, un tel amour conduit les époux à un don libre et mutuel d'eux-mêmes qui se manifeste par des sentiments et des gestes de tendresse et il imprègne toute leur vie ; bien plus, il s'achève lui-même et grandit par son généreux exercice. Il dépasse donc de loin l'inclination simplement érotique qui, cultivée pour elle-même, s'évanouit vite et d'une façon pitoyable.

« Cette affection a sa manière particulière de s'exprimer et de s'accomplir par l'œuvre propre du mariage. En conséquence, les actes qui réalisent l'union intime et chaste des époux sont des actes honnêtes et dignes. Vécus d'une manière vraiment humaine, ils signifient et favorisent le don réciproque par lequel les époux s'enrichissent tous les deux dans la joie et la reconnaissance. Cet amour, ratifié par un engagement mutuel et par dessus tout consacré par le sacrement du Christ, demeure indissolublement fidèle, de corps et de pensée, pour le meilleur et pour le pire ; il exclut donc tout adultère et tout divorce. De même, l'égale dignité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, con-

42. La constitution cite entre autres : *Gen.*, II, 22-24 ; *I Cor.*, VII, 3-6, *Eph.* v, 25-33, textes souvent invoqués par saint Augustin.

firmée par le Seigneur. Pour faire face avec persévérance aux obligations de cette vocation chrétienne, une vertu peu commune est requise : c'est pourquoi les époux, rendus capables par la grâce de mener une vie sainte, ne cesseront d'entretenir en eux un amour fort, magnanime, prompt au sacrifice, et ils le demanderont dans leur prière »<sup>43</sup>.

On a relevé, et avec raison, combien cette conception personnaliste de l'amour conjugal favorise l'opinion nouvelle concernant « la valeur objective » de l'acte conjugal comme incarnation du véritable amour personnel des époux<sup>44</sup>. Mais comme nous l'avons dit, le point de vue de saint Augustin qui, lui aussi, voit le mariage constitué par la « *caritas coniugal* » n'en est nullement condamné, car les deux points de vue sont complémentaires ; aussi le texte conciliaire n'a-t-il pas manqué de renvoyer clairement et plus d'une fois, à cette morale augustinienne. « Cet amour conjugal, dit-il, le Seigneur a daigné le *guérir*, le parfaire et l'élever » : et cela « *speciali gratiae et caritatis dono* », car c'est la grâce du Christ comme le dit saint Augustin, qui transforme cet amour en « *caritas coniugal* » ; et pour cela, elle doit d'abord le *guérir*, et de quoi, sinon de la tendance mauvaise due au péché originel ? Par là, comme l'ajoute peu après le Concile, ce véritable amour devenu « *caritas coniugal* » se distingue du débordement aveugle de l'instinct sexuel (la « *pudenda carnis concupiscentia* » d'Augustin, appelée aujourd'hui l'érotisme), et il parvient à le dominer en le surpassant : « *longe igitur exsuperat meram eroticam inclinationem* ». Et c'est pourquoi comme l'affirme ensuite le Concile, « une vertu peu commune est requise chez les époux pour faire face aux obligations de leur baptême : « *Ad officia autem huius vocationis christianae constanter exsequenda virtus insignis requiritur* » : ce qui est ainsi rappelé, c'est la loi du progrès dans la vie chrétienne avec l'obligation de lutter jusqu'à la mort contre les tentations, loi que saint Augustin met à la base de sa morale conjugale, avec les deux grands moyens de réussir, eux aussi signalés : l'*esprit de sacrifice* et surtout la *prière* : « *quapropter coniuges... spiritum sacrificii assidue colent et oratione impetrabunt* ».

En vérité, la morale conjugale augustinienne, loin de mettre obstacle au renouveau du Concile Vatican II, en est au contraire un précieux auxiliaire en utilisant déjà avec succès la méthode personnaliste prônée par la Constitution *Gaudium et spes* ; et, en rappelant opportunément qu'il faut tenir compte des conséquences pratiques du dogme traditionnel du péché originel, elle devient un excellent moyen de mieux saisir la profonde sagesse évangélique qui anime toutes les décisions du Concile où s'unit toujours à la hardiesse des renouveaux apostoliques la fidélité requise à la Tradition de l'Église catholique.

François-Joseph THONNARD, A.A.

43. *Gaudium et spes*, n. 49, § 1-2 ; édition du Centurion, p. 276-277.

44. Cf. *Mariage et fécondité*, p. 85, 101, 110, 113, etc.