NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

78 Nº 4 1956

La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin

Aimé SOLIGNAC (s.j.)

p. 359 - 387

https://www.nrt.be/fr/articles/la-condition-de-l-homme-pecheur-d-apres-saint-augustin-2359

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin *

« Ex Adam Adam, et super Adam multa peccata nascuntur. Quisquis nascitur, Adam nascitur, damnatus de damnato, et addidit multa male vivendo super Adam... »

Enarrat. in Ps. 122, 10.

C'est par le péché du premier homme, le premier refus de Dieu intervenu dans l'humanité dès son origine, que s'établit le désordre à l'intérieur de la nature humaine et commence la « condition de péché ». Ce n'est pas ici le lieu de faire une étude complète sur la conception augustinienne du péché originel : ce travail a été fait par maints commentateurs sans qu'une clarté parfaite et définitive ait jailli en la matière [1]. Du point de vue auquel nous nous sommes placés, il est cependant indispensable de fixer quelques points essentiels. Le péché d'origine nous intéresse en effet à un double titre : d'abord parce qu'il est le premier péché et comme tel le type d'un acte qui se répète en tout homme, ensuite parce qu'il est le fondement et la raison d'être de la condition de péché et de la condition mortelle. Après une analyse préliminaire de l'état originel, notre étude envisagera successivement le péché d'Adam, sa transmission en tout homme et enfin les péchés personnels.

Préliminaires : *L'ETAT ORIGINEL*

1. ***Posse non peccare.*** La faute d'Adam s'est produite dans un état où l'homme jouissait d'une liberté totale. Cette situation de la liberté avant la chute se définit en termes augustiniens comme un *posse*

---

* *N.d.l.R.* — Cet article forme le ch. III d'une thèse soutenue en 1951 à l'Université Grégorienne pour le *doctorat en philosophie.* L'auteur apporte donc sur la condition de l'homme pécheur et sur le péché en général, le point de vue du philosophe et non celui du théologien. Il nous a semblé cependant que ces pages pouvaient être utiles à l'élaboration d'une doctrine spirituelle du péché et de ses conséquences.

1. Nous renvoyons seulement à quelques travaux parmi les plus récents : J. de Blic, *La pensée d'A. sur le péché originel,* dans les *Rech. de Sc. rel.,* 1926, 97-111 ; 1927, 414-433, 512-531 : l'étude est restée inachevée. — J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas,* Kain, 1922. — N. Merlin, *S.A. et le dogme du péché originel,* Paris, 1931. — J. Clémence, *S.A. et le péché originel,* dans la *Nouv. Rev. Théol.,* 1948, 727-754.

non peccare [2], formule parallèle au *posse non mori* qui caractérisait la condition corporelle avant le péché.

La liberté du *posse non peccare* n'est pas une indifférence dans laquelle l'homme serait en parfait équilibre entre la rectitude morale et la faute : une telle indifférence est formellement exclue de la pensée augustinienne [3]. Le pouvoir de ne pas pécher n'est donc pas une simple possibilité fondée sur l'indétermination du vouloir; c'est au contraire un dynamisme moral, un pouvoir effectif et actuel qui tend à exclure positivement le péché. Non seulement l'homme possède alors toutes les ressources nécessaires pour éviter le mal, mais encore il est poussé vers le bien de tout l'élan d'une volonté droite et bonne. Le *posse non peccare* dit identiquement la rectitude originelle dans laquelle l'homme a été placé par son Créateur : Augustin se réfère pour l'affirmer au texte du *Qoheleth* 7, 30 :

« Cette première perfection de la nature... devait comporter quelque volonté, et qui ne fût pas mauvaise, autrement il ne serait pas écrit que « Dieu fit l'homme droit ». C'est donc avec une volonté bonne que l'homme fut créé, tout prêt à obéir à Dieu, accueillant avec obéissance un commandement qu'il aurait pu sans aucune difficulté observer tant qu'il l'eût voulu, et auquel sans aucune nécessité il aurait pu se soustraire quand il l'eût voulu, soumission qui n'aurait pas été sans récompense, ni abandon sans châtiment. » (*Op. imperf.*, V, 61 - 45, 1497; cfr *De civ.*, XIII, 14 - 41, 386; *De corrept. et grat.*, XI, 32 - 44, 936).

La volonté originelle se caractérisait donc par une spontanéité native vers le bien : l'homme était spontanément accueillant pour le précepte divin, spontanément obéissant. Aucune *difficultas* ne venait s'interposer entre le *velle* et le *posse*. Et en outre le poids affectif du vouloir inclinait fortement vers le bien : la délectation du bien étant plus puissante dans l'homme originel qu'elle ne l'est dans n'importe lequel des justes de la présente condition [4]. Une volonté « fortis

2. L'idée se trouve déjà en *De Gen. ad litt.*, XI, 7, 9 - 34, 433.; *De civ. Dei*, livres XII et XIII *passim* et spécialement XIII, 14 - 41, 386. La formule se trouve analysée à divers moments de la controverse antipélagienne : *Cont. adv. leg. et proph.*, I, 14, 20 - 42, 614; *Enchirid.*, CV - 40, 281; *De corrept. et grat.*, XII, 33 - 44, 936; *Op. imperf.*, I, 98 - 45, 1115; V, 57 - 1490; V, 58 - 1491; V, 61 - 1497; VI, 6 - 1509. Pour plus d'uniformité, nous référons à la *Patrologia Latina* de Migne : le premier chiffre après le tiret indique le tome, le second la colonne. Pour la brièveté, nous désignerons dans les notes les ouvrages les plus souvent cités par les sigles suivants : *C* = *Confessions*; *GM* = *De Genesi contra Manichaeos*; *GL* = *De Genesi ad litteram*; *CD* = *De civitate Dei*; *PM* = *De peccatorum meritis et remissione*; *SL* = *De spiritu et littera*; *NC* = *De nuptiis et concupiscentia*; *CG* = *De correptione et gratia*; *CJ* = *Contra Julianum pelagianum*; *OI* = *Opus imperfectum contra Julianum*; *E* = *Enchiridion*.

3. Augustin rejette catégoriquement la position pélagienne qui « ita paribus momentis potestatem voluntatis *aequa lance perpendit* ut quantum ad peccandum tantum etiam ad non peccandum valere definiat » (*Epist. 186*, 10, 34 - 33, 829, écrite à Paulin de Nole vers 417; cfr *OI.*, V, 28 - 45, 1474; VI, 11 - 1521).

4. « Quantum pertinet ad delectationem boni praesentis, beatior erat primus

et sana » rendait ainsi l'homme très fort : rien n'aurait pu résister à son vouloir s'il eût consenti à garder les commandements [5]. Sans être de soi illimité, le pouvoir de l'homme était coextensif à son vouloir : il pouvait tout ce qu'il voulait car son vouloir ne tendait aucunement à ce qui aurait débordé son pouvoir [6]. La liberté première consistait donc en une capacité effective de s'attacher au bien sans faillir [7]. C'était là sans doute un *magnum bonum naturae,* quoique la liberté céleste, fixation définitive dans le bien, fût encore d'un meilleur prix [8].

2. *Posse peccare.* Le *posse peccare* tout au contraire, comme le *posse mori,* n'avait alors d'autre réalité que celle d'une éventualité, d'un futur libre : ce n'était pas encore un dynamisme à l'œuvre dans la nature de l'homme bien que sa possibilité fût dépendante de cette nature même. Dans l'homme originel, rien n'annonce la chute, rien n'y prépare, rien n'y prédispose. Spontanément soumis à Dieu, l'homme n'a pas encore saisi qu'il pourrait s'opposer à lui. Certes, il sait que son état actuel est amissible et qu'une désobéissance entraînerait la mort ; cependant la connaissance qu'il porte sur le mal et sur la mort n'est encore qu'une connaissance négative et par opposition, non le fruit d'une expérience [9]. On dirait justement que l'homme ne connaît pas le mal ni la mort, mais qu'il en a seulement entendu le nom. Mal et mort ne sont pas des réalités pour lui. Aussi ni tristesse ni crainte ne trouvent place en sa psychologie. La présence du fruit défendu n'exerce pas le désir : l'homme se tient à l'abri du péché dans une tranquillité parfaite, sans avoir à lutter contre soi-même pour y parvenir : désir du fruit défendu et abstention craintive seraient déjà l'ombre du péché [10]. L'homme originel est donc un être sans ressentiment, sans fausse conscience et sans angoisse.

---

homo in paradiso quam quilibet iustus in hac infirmitate mortali » (*CD.,* XI, 12 - 41, 328).

5. *CG.,* XII, 38 - 44, 940 ; *Cont. Fortun.,* II, 22 - 42, 124.

6. « Etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat non volebat ; et ideo omnia poterat quae volebat » (*CD.,* XIV, 15 - 41, 423).

7. « Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare... prima erat perseverantiae potestas bonum posse non deserere... » (*CG.,* XII, 33 - 44, 936).

8. « Quis enim tam sit mente caecus ut non videat sicut homo est primitus conditus *magnum bonum naturae* posse non peccare, quamvis maius sit non posse peccare » (*OI.,* V, 57 - 45, 1490).

9. « Et quomodo, inquiunt, intelligeret homo quod ei dicebatur lignum dignoscentiae boni et mali, quando ipsum malum quid esset omnino nesciebat ? Hoc qui sapiunt parum attendunt quemadmodum *a contrariis notis* sic pleraque intelligantur ignota, ut etiam verba rerum quae non sunt, cum in loquendo interponuntur, nullus caliget auditor » (*GL.,* VIII, 16, 34 - 34, 386). Ailleurs, Augustin dit nettement : « malum nescisset nisi fecisset » (*Cont. adv. leg. et proph.,* I, 14, 18 - 42, 613).

10. « Erat *tranquilla devitatio peccati,* qua manente nullum omnino aliunde malum quod *contristaret* inruebat. An forte *cupiebant prohibitum* lignum ad ves-

3. *Adiutorium sine quo non.* Cependant cette capacité réelle de ne pas pécher n'avait pas sa raison d'être fondamentale dans la structure ontologique de l'homme : *elle lui était donnée de Dieu.* Même dans le Paradis, il n'appartenait pas à l'homme de bien vivre sans un secours divin [11]. Ce n'est donc pas dans les ressources du libre arbitre que se trouve le fondement de la permanence dans le bien mais dans cet *adiutorium Dei.* Cette affirmation semble contredire ce que nous venons d'avancer ; il n'en est rien pourtant. Mais il convient de procéder avec une extrême prudence. La position d'Augustin est claire : elle reste néanmoins délicate à saisir en raison même de sa profondeur philosophique et religieuse. Sans discuter ici de la distinction théologique entre la grâce de l'homme originel et celle du pécheur, entre l'*adiutorium sine quo non* et l'*adiutorium quo* [12], nous voudrions seulement préciser la nature et le rôle du premier *adiutorium,* propre à la situation du premier homme. Les textes essentiels sur le sujet sont évidemment les chapitres XI et XII du *De correptione et gratia* : pour les comprendre et les interpréter correctement, il importe cependant de recourir à toute l'anthropologie augustinienne.

En premier lieu, il est clair que l'*adiutorium* se distingue du libre arbitre. Celui-ci est une donnée ontologique, dont la valeur reste aussi purement ontologique, du moins quand on le considère comme une simple puissance de l'homme et abstraction faite de la valeur qu'il acquiert dans son exercice moral. Sans l'*adiutorium* en effet le libre arbitre *ne suffit pas* pour éviter le péché et réaliser le bien :

« ... sans la grâce, *même avec le libre arbitre,* l'homme ne pouvait être bon... » (*De corrept. et grat.,* XI, 31 - 44, 935).

Le libre arbitre suffit par contre pour pécher, puisque le péché constitue précisément l'acte par lequel la créature prétend s'enfermer en elle-même en se séparant de Dieu :

« ... le libre arbitre *suffit pour le mal...* » (*Ibid.*).

En second lieu, l'*adiutorium* de l'état originel se distingue de la *volonté bonne,* c'est-à-dire du libre arbitre en tant qu'incliné positive-

---

cendum contingere, sed *mori metuebant* ; ac per hoc *cupiditas* et *metus* iam tunc illos homines etiam in illo perturbabant loco? *Absit* ut hoc existimemus fuisse ubi nullum erat omnino peccatum. Neque enim nullum peccatum est ea quae lex Dei prohibet concupiscere atque ab his abstinere timore poenae non amore iustitiae » (*CD.,* XIV, 10 - 41, 417).

11. « Bene vivere sine adiutorio, etiam in Paradiso non erat in potestate » (*CD.,* XIV, 27 - 41, 437).

12. Cette distinction est empruntée par Augustin aux traités de rhétorique et il semble qu'elle relève du vocabulaire des Stoïciens qui distinguaient αἴτιον δι' ὅ et αἴτιον οὗ οὐκ ἄνευ : cfr Cicéron, *Topic.,* XV, 58-59 ; *De fato,* 16, 36.

ment vers le bien, ce qui constitue déjà quelque chose de supérieur au libre arbitre comme simple faculté ontologique :

« Alors Dieu avait donc donné à l'homme la volonté bonne : c'est en elle en effet qu'il avait fait l'homme droit ; il lui avait donné *le secours* sans lequel il n'eût pu persévérer en elle, s'il l'eût voulu ; mais qu'il le voulût, c'est ce que Dieu remit à son libre arbitre. Il aurait donc pu persévérer s'il l'avait voulu, car le secours ne lui faisait pas défaut *par lequel* il pouvait et *sans lequel* il *ne* pouvait *pas* tenir le bien » (*Ibid.*, XI, 32).

L'*adiutorium* est donc à la fois un *per quod* et un *sine quo non* ; non seulement condition, mais encore cause (ou du moins *moyen* nécessaire pour obtenir une fin) : c'est à ce titre qu'il paraît directement ordonné au libre arbitre et à la volonté bonne. Mais le passage qui nous occupe ne permet pas de discerner clairement par rapport à quoi il joue respectivement le rôle de condition et le rôle de cause. D'autres textes apportent toute la lumière désirable ; la distinction déjà notée entre libre arbitre et volonté bonne y est complétée par l'addition d'un troisième élément : l'usage de cette volonté, le *bonus usus bonae voluntatis* [13]. Il s'agit cette fois manifestement de la *valeur morale* qui affecte l'exercice du libre arbitre et qui, nous le verrons, doit avoir son principe en Dieu comme souverain bien. Désormais la solution est claire : l'*adiutorium sine quo non* est condition de l'*exercice* du libre arbitre qualifié comme bonne volonté, c'est-à-dire du libre arbitre optant pour le bien ; il est cause de la *valeur morale* ainsi réalisée qui, à travers l'acte, qualifie la personne elle-même.

En fait cependant, libre arbitre, volonté bonne et *adiutorium* se trouvaient étroitement liés dans l'homme originel : l'*adiutorium* était remis au libre arbitre, toujours à sa discrétion ; il était *dans* le libre arbitre sans pourtant se confondre avec lui. C'est l'union de ces trois éléments et leur coordination réciproque qui définissent le *posse non peccare* tel que nous l'avons décrit.

Il faudrait donc, nous semble-t-il, reconnaître dans la psychologie augustinienne de la volonté une distinction implicite analogue à celle que font Maurice Blondel entre *volonté voulante* et *volonté voulue* et, mieux encore, Jules Lachelier entre *volonté pure* et *vouloirs* [14]. La volonté comme faculté est bien créée bonne par Dieu, et c'est le sens du « Deus fecit hominem rectum », mais pour qu'elle puisse s'actuer

13. « Cum enim omnia bona dicerentur ex Deo, id est et magna et media et minima, in mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus, sed tamen tale est ut sine illo recte vivere nequeamus. *Bonus autem usus eius iam virtus est,* quae in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia omnia bona, sicut dictum est, et magna et media et minima ex Deo sunt, sequitur *ut ex Deo sit etiam bonus usus bonae voluntatis,* quae virtus est et in magnis numeratur bonis » (*Retract.*, I, 9, 6 - 32, 598).

14. M. Blondel, dans *L'Action* ; J. Lachelier dans le cours inédit de Normale Supérieure, *Logique*, leçon XV.

en volitions concrètes et moralement bonnes, en volitions qui parviendront jusqu'à l'exécution de leurs fins, il est besoin d'un nouvel apport divin. L'homme originel veut le bien spontanément, mais pour le réaliser il faut que la grâce lui vienne en aide. En somme, comme l'on a pu s'en rendre compte par les textes que nous avons cités, l'*adiutorium* ne porte pas tant sur le *velle* que sur le *posse* : il fait que le vouloir puisse être *effectivement bon* (per quod *posset* et sine quo *non posset*). Dans le premier homme existe donc déjà une discontinuité entre le *velle* et le *posse* [15], mais elle n'est pas de même nature que celle qui se manifestera depuis le péché et qui viendra du désordre intérieur, de la *concupiscentia* :

« Telles étaient les forces de sa volonté, qui avait été créée sans aucun péché et à laquelle rien ne résistait du dedans à la manière d'une concupiscence (*et nihil illi ex seipso concupiscencialiter resistebat*), que le libre arbitre était à bon droit confié à une si grande bonté de nature et à une si grande facilité pour bien vivre... » (*De corrept. et grat.*, XII, 37-44, 939).

Ce n'est donc pas *dans la nature*, en raison d'une *infirmitas* subjective qui rencontrerait une *difficultas* objective [16], qu'il faut chercher la raison de cette rupture de continuité. Mais elle tient cependant à une déficience *de la nature*.

Il convient en effet de pousser plus loin la recherche pour découvrir comment s'explique dans la doctrine augustinienne cette nécessité absolue de l'aide divine pour la valeur morale de l'action. C'est que, selon la métaphysique d'Augustin, le vouloir de l'homme ne peut absolument pas réaliser le bien par les seules ressources ontologiques de sa nature. Le bien en effet, tout comme le vrai, n'est pas quelque chose de *naturel*. Il ne peut se définir à partir de la nature comme l'objet d'un désir ou la réalisation d'une fin immanente : le bien, c'est Dieu et ce qui participe directement la bonté divine. Faire le bien, c'est donc non seulement se conformer à la volonté divine, mais encore se conformer à Dieu même; et cette conformation n'est jamais extrinsèque ou accidentelle, tout au contraire, comme on le sait [17], elle change la valeur de l'être en l'assimilant à Dieu. Faire le bien, c'est donc en quelque manière *se diviniser*. Mais comment une créature pourrait-elle se faire divine [18]? En d'autres termes, comment pour-

15. Cfr *CD.*, V, 9, 4 - 41, 151-152; *Conf.*, VIII, ch. IX-X; nous revenons plus longuement sur cette discontinuité dans un travail où sera analysée la psychologie augustinienne de la volonté.

16. La doctrine de l'*infirmitas* est exposée au ch. V de notre thèse.

17. Cfr le ch. I de notre thèse; il suffira pour en donner une idée de citer ici un texte : « Ad hoc ergo nos vocat Deus *ne simus homines*. Sed tunc in melius non erimus homines si prius nos homines esse agnoscamus ut ad illam celsitudinem ab humilitate surgamus; ne, cum putamus nos aliquid esse cum nihil simus, non solum non accipiamus quod non sumus, sed et amittamus quod sumus » (*In Iohan. evang.*, I, 4 - 35, 1381).

18. « Ad peccandum namque non adiuvamur a Deo; iuste autem agere vel iusti-

rait-elle réaliser le bien avec ses seules capacités de créature? Ce serait là se faire meilleure que Dieu ne l'aurait faite. Une telle supposition répugne à l'esprit d'Augustin à l'égal d'un blasphème [19]. La nature est donc caractérisée par une impuissance radicale à réaliser le bien dans la mesure où elle reste telle. Et elle ne peut rester telle sans déchoir, puisque se clore en elle-même, c'est déjà nier son attache à Dieu. Parce que le bien n'est jamais profane, mais toujours divin, aucune créature ne peut s'y trouver proportionnée.

On trouvera peut-être que nous avons débordé le cadre de la philosophie et que nous sommes entrés au cœur du traité théologique *De gratia*. Et sans doute, chez Augustin, le « théologal » imprègne si intimement le « philosophique » qu'il s'avère bien malaisé et même impossible de tracer une frontière indiscutable entre les deux mondes. Mais, à notre avis, c'est justement ici que le philosophe intervient avec raison pour prier le théologien de ne pas s'avancer trop tôt, sous peine de contresens, hors de son domaine. En effet, si la théorie de l'illumination est habituellement revendiquée sans contestation par les philosophes comme un sujet qui leur revient, il n'y a pas de raison décisive pour traiter différemment la question de la participation à l'ordre du bien que vient expliquer précisément l'*adiutorium sine quo non*, ainsi qu'en témoigne un texte fort clair de l'*Enchiridion* :

« Bien que le péché fût dépendant du seul libre arbitre, ce libre arbitre ne suffisait point cependant pour conserver la justice si, *par la participation du bien immuable*, le secours divin ne lui avait pas été offert (*nisi participatione immutabilis boni divinum adiutorium praeberetur*). De même en effet qu'il est au pouvoir de l'homme de mourir quand il le veut — car il n'est personne qui ne puisse se tuer, ne serait-ce, pour ne pas dire autre chose, qu'en se privant de nourriture — mais que la volonté ne suffit pas pour conserver la vie si le secours des aliments ou de tout autre soutien vient à manquer, ainsi l'homme du paradis était capable de se donner la mort en abandonnant la justice, mais pour tenir la voie de la justice, le vouloir comptait peu si ne lui venait en aide Celui qui l'avait créé » (*Ench.*, CVI - 40, 282).

Nous avons ici seulement l'application d'un principe métaphysique plus général, qu'Augustin dit explicitement tenir du Platonisme, et selon lequel Dieu est à la fois *causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi* [20]. Puisque l'être, le vrai, le bien de l'homme ne sont jamais

---

tiae praeceptum omni ex parte implere non possumus, nisi adiuvemur a Deo » (*PM.*, II, 5, 5 - 44, 453).

19. Le principe est énoncé à propos des Anges, mais il vaut évidemment de toute créature spirituelle : « Si autem boni angeli fuerunt prius sine bona voluntate, eamque in se ipsi, Deo non operante, fecerunt, *ergo meliores a seipsis* quam ab illo facti sunt? Absit » (*CD.*, XII, 9 - 41, 356; cfr *PM.*, II, 18, 30 - 44, 169; *In Psalm. 58*, I, 18 - 36, 703; II, 11 - 713).

20. « Fortassis enim qui Platonem caeteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt ut in illo inveniatur *et causa subsistendi, et ratio intelligendi et ordo vivendi* » (*CD.*, VIII, 4 - 41, 228). Un texte particu-

des valeurs en soi, mais toujours des valeurs participées dont Dieu seul peut être le principe, il suit nécessairement que l'homme ne peut trouver ces valeurs en son propre fonds. Si bien que, selon Augustin, l'homme n'est complet en son être, sa connaissance et son action que par la présence, l'illumination et l'action divines en lui. Cela va si loin que, si l'*adiutorium* ne s'était pas trouvé en son pouvoir dès l'origine, l'homme ne serait pas tombé *par sa faute,* c'est-à-dire d'une manière qui le rendrait responsable : privée de l'*adiutorium,* sa nature ne possédait aucune capacité pour le bien; la chute n'eût donc pas été une faute, mais le résultat d'une déficience naturelle, donc d'un déterminisme :

« Si le secours avait fait défaut à l'ange ou à l'homme, quand ils furent créés à l'origine, du fait que leur nature n'avait pas été créée telle qu'elle pût persévérer sans secours divin, malgré leur vouloir, ce n'est pas *par leur faute* qu'ils seraient tombés : le secours leur eût en effet manqué, sans lequel ils ne pouvaient persévérer » (*De corrept. et grat.,* XI, 32 - 44, 935-936).

Dieu seul en effet est d'une nature telle qu'il ne puisse absolument pas pécher [21].

On n'oubliera pas ces principes en considérant, d'un point de vue théologique, l'*adiutorium* comme une grâce : de fait, le don de l'être et l'illumination reçoivent aussi chez Augustin le nom de grâce [22]. Inversement, en un sens, on pourrait dire que l'*adiutorium sine quo non* est *naturel* en ce qu'il est « remis » au libre arbitre, faculté de la nature. Il lui est remis, à l'origine, au même titre que la lumière nécessaire à la saisie de la vérité. *Adiutorium* et *illuminatio* sont les éléments de la *formatio* de la créature spirituelle qui, en tant que spirituelle, n'atteint sa forme et sa perfection, après sa *conversio* vers le Verbe, que par l'illumination qui procède du Verbe et par la bonté qui vient de l'Esprit [23].

---

lièrement intéressant montre le parallélisme entre la solution au problème de la vérité et la solution au problème du bien : « Videte enim, fratres, quid est in anima humana. Non habet ex se lumen, non habet ex se vires; totum autem quod pulchrum est in anima, virtus et sapientia est; sed nec sapit sibi, nec valet sibi, nec ipsa sibi lux est, nec ipsa sibi virtus est. Est quaedam origo fonsque virtutis, est quaedam radix sapientiae, est quaedam, ut ita dicam, si et hoc dicendum est, regio incommutabilis veritatis; ab hac anima recedens tenebratur, accedens illuminatur » (*In Ps. 58,* I, 18 - 36, 704; cfr *SL.,* VII, 11 - 44, 206).

21. « Peccare autem nulla res posset, si de natura Dei facta esset; nec iam facta esset, sed de illo esset quidquid esset et hoc quod ille esset, sicut est Filius et Spiritus Sanctus quoniam de illo sunt hoc quod ille est, alius nascendo, alius procedendo, atque ita sunt de illo ut numquam ipse prior illis. Et ideo ista natura non potest omnino peccare quia non potest se ipsa deserere nec meliorem habet cui debeat inhaerere et cuius possit desertioni peccare. Non tamen ita rationalis est facta creatura ut haberet peccandi necessitatem : sed nec possibilitatem haberet si natura Dei esset; quoniam Dei natura peccare nec vult posse nec potest velle » (*OI.,* V, 31 - 45, 1470-1471).

22. Cfr *C.,* XIII, 3, 4 - 32, 846; *SL.,* VII, 11 - 44, 206.

23. Cfr *C.,* XIII, 8, 9 - 32, 848; *GL.,* I, 6, 12 - 34, 251.

Par l'*adiutorium*, l'action divine pénètre et soutient l'action humaine dans la mesure où celle-ci mérite vraiment le nom d'action. Mais dans l'état originel, cette compénétration était si intime que la part de Dieu et celle de l'homme n'y apparaissaient pas distinctes sur le plan phénoménal. C'est le péché qui va faire apparaître la dissociation entre les éléments divins et les éléments humains. Nous pouvons maintenant conclure :

*L'*adiutorium sine quo non *est la coopération que Dieu donne au libre arbitre de la créature pour lui rendre possible la réalisation effective du bien* : le bien est en effet une valeur divine qui ne saurait être obtenue par aucune activité créée sinon en raison d'une participation au Créateur : *l'*adiutorium *était donné sans réserve à la nature originelle de l'homme, remis à son libre arbitre, à condition qu'il ne rompît point son adhésion au bien immuable* [24].

4. *Non posse peccare.* Dans l'état originel existait donc un accord parfait entre nature et liberté : la nature était libre et la liberté comme naturelle. Mais le statut définitif de la liberté humaine n'était pas encore obtenu puisque la nature n'était pas encore soustraite à l'infirmité de la créature : ainsi la liberté se trouvait-elle à l'épreuve. Le libre arbitre était le milieu tragique où l'homme pouvait opter entre l'orientation vers le néant axiologique de l'être-fait ou vers la positivité de l'être-en-Dieu. La situation originelle était ainsi la condition d'un état supérieur et cette fois définitif. La destination ultime et l'achèvement de la liberté est en effet le *non posse peccare*, un état dans lequel le péché est exclu en raison d'une participation assurée à la Bonté souveraine de Dieu. Destination conditionnelle et non nécessaire : elle est conditionnée en effet par l'usage même de la liberté toujours soutenue par l'*adiutorium Dei* : le plan divin prépare le « bon usage de la volonté » comme l'instrument du mérite du *non posse peccare*. Dans ce dernier stade, la volonté humaine serait éminemment libre; et cette liberté suprême serait à la fois l'œuvre de la liberté antérieure [25], mais aussi

24. Pour une étude plus théologique de l'*adiutorium sine quo non*, on pourra se rapporter à C. Boyer, *Le système de saint Augustin sur la grâce*, dans les *Rech. de Sc. rel.*, 1930, p. 481-505; H. de Lubac, *Deux augustiniens fourvoyés*, *Ibid.*, 1931, p. 519 ss; X. Léon-Dufour, *Grâce et liberté chez saint Augustin*, *Ibid.*, 1946, p. 129-163. — Nous reconnaissons volontiers que la théorie de l'*adiutorium quo* relève directement du théologien parce qu'elle implique l'existence du péché originel, et qu'en raison de la corrélation des deux secours, l'*adiutorium sine quo non* est aussi du domaine théologique. Et ceci tient à ce que, pour Augustin, la blessure du péché originel porte directement sur la volonté, tandis que son effet sur l'intelligence, quoique réel, n'atteint pas aux mêmes profondeurs : l'erreur est bien l'équivalent du péché pour l'intelligence, mais elle n'est une faute morale que si elle influe comme telle sur un acte moral.

25. « Quis... tam sit mente caecus ut non videat ordinatissime constitutum ut hoc prius (posse non peccare) esset unde fieret *hominis meritum* et illud (non posse peccare) esset postea bene meriti praemium » (*OI.*, V, 57 - 45, 1490; cfr *OI.*, V, 58 - 1491; VI, 6 - 1509).

le don de Dieu. Alors l'*être-en-Dieu* serait venu envahir toutes les assises de la structure ontologique, faisant disparaître toutes les déficiences de l'*être-fait* [26].

Du mérite de l'homme reste exclu tout orgueil puisque son élévation ne peut se faire que dans l'obéissance et avec le secours de l'*adiutorium Dei*. Mais le sens de cette obéissance et la nécessité de l'aide divine se révèlent en leur pleine valeur quand on saisit que ce sont les conditions nécessaires pour que, dans son être, dans son connaître et son agir, l'homme puisse participer à l'Etre divin. On voit à quel point Augustin est éloigné de concevoir une liberté qui, comme chez J. P. Sartre, serait absolue indépendance et création de ses propres valeurs.

I. *ADAE PECCATUM* (*Conf.*, VIII, 10, 22 - 32, 759)

Mais Adam a péché ! Comment une telle faute fut-elle possible dans une si grande liberté et malgré la puissance de l'aide divine ? Question qui doit nécessairement rester sans réponse. Car la faute comme telle, la perversion de la volonté, ne saurait avoir ni cause ni raison positives. Il n'existe pas de cause efficiente à la volonté mauvaise, c'est-à-dire une cause qui serait autre que cette volonté elle-même ; il n'existe qu'une cause « déficiente » : la faillibilité intrinsèque du vouloir [27].

Cependant, fidèle à la tradition de l'Ecriture, Augustin note expressément que le péché de l'homme, encore que celui-ci en soit pleinement comptable, lui est suggéré par l'Ange déchu. Une différence essentielle séparera toujours la faute des Anges de celle des hommes : c'est que celle-ci commence par une tentation qui a sa raison dernière dans le péché des Anges, première révolte de la créature spirituelle. Par ailleurs, le péché de l'homme n'est pas d'une seule venue : il se fait par une succession de démarches psychologiques où apparaissent les diverses composantes de la personnalité morale.

Le péché de l'homme commence donc en un sens hors de lui : il vient du démon, premier pécheur, « vieil adultère » qui cherche à corrompre la virginité du cœur, « jaloux » qui en veut au bonheur de l'homme [28]. La « suggestio diaboli » est le premier moment de

26. Ce sont les deux aspects de l'être créé que nous avons exprimés selon une formulation plus moderne dans notre ch. I ; dans le même sens, voir Ramiro Florez, O.S.A., *Puntos para una anthropologia agustiniana*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, p. 551-557.

27. « Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis ; *non enim est efficiens, sed deficiens* ; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo qui summe est ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam » (*CD.*, XII, 7 - 41, 355).

28. « Non primus peccavit Adam. Si primum peccatorem quaeris, diabolum vide » (*Sermo 124*, 15 - 38, 1344). — « Serpens ergo iste adulter antiquus virginitatem corrumpendam non carnis, sed cordis inquirit » (*In Ps. 39*, 1 - 36, 431). — **« Dat itaque operam ut peccemus sola invidia, quae invidia necesse est comi-**

l'histoire du péché d'Adam. La première tentation imite d'ailleurs le péché angélique : c'est une tentation d'orgueil, par laquelle l'homme se voit invité à renier sa condition de créature, à renoncer à *être de Dieu* pour se donner, par soi-même, un *être-dieu* mensonger [29]. Or, Eve *croit* à la promesse du serpent, foi qui est le signe que déjà existent en son esprit « l'amour de sa propre excellence et l'orgueilleuse présomption de soi-même ». Après l'orgueil suit la convoitise : Eve considère le fruit défendu, le trouve bon à manger, agréable au regard. Quand elle a cédé, elle se fait à son tour tentatrice : elle présente du fruit à son mari et l'invite à le prendre [30].

Ce progrès du péché de la femme à l'homme est mis particulièrement en relief dans le *De Genesi contra Manichaeos* où la faute d'origine est envisagée non seulement dans sa réalité historique, mais encore comme type de tout péché. La femme représente en effet l'affectivité, l'homme la raison : l'ordre de dignité dans le premier couple est la figure de l'ordre qui doit exister dans l'individu. Comme l'affectivité doit être soumise à la raison, ainsi la femme doit l'être à l'homme. C'est cet ordre que renverse le péché : la femme, type de la *delectatio*, de la *pars concupiscentialis*, prend l'empire sur l'homme, type de l'intelligence et de la maîtrise de soi [31]. Cette typologie, appliquée au péché de tout homme, fait clairement apparaître les trois étapes de toute faute morale : *suggestion, délectation, consentement*. La suggestion

tetur superbiam » (*In Ps. 58*, II, 5 - 36, 709; cfr *In Ps. 121*, 6 - 37, 1623; *In Ps. 96*, 11 - 37, 1245; *Cont. Sec. man.*, I, 17 - 42, 592).

29. « Videmus enim per superbiam peccatum esse persuasum. Ad hoc enim valet quod dictum est Eritis sicut dei... Hoc est ergo quod persuasum est, ut suam potestatem nimis amarent et cum Deo pares esse vellent » (*GM.*, II, 15, 22 - 34, 207).

30. « Dixit ergo serpens mulieri : « non morte moriemini » ; sciebat enim Deus, quo die manducaveritis de eo, adaperientur vobis oculi et eritis sicut dii cognoscentes bonum et malum. Quando his verbis crederet mulier a bono atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, *nisi iam inesset illi amor ille propriae potestatis et quaedam de se superba praesumptio*, quae per illam tentationem fuerat convincenda et humilianda » (*GL.*, XI, 30, 39 - 34, 445). Augustin ne dit pas, remarquons-le bien, qu'Eve est orgueilleuse avant la suggestion du diable, ce qui serait supposer qu'elle est déjà fautive avant d'être tentée. Le péché d'Eve consiste à *croire* à la promesse du serpent : par là se manifeste son orgueil ; mais celui-ci est bien né quand Eve a *entendu* cette même promesse. Par ailleurs Augustin suggère qu'Eve a pu entraîner Adam par un conseil formel : « ... et dedit etiam viro suo secum, fortassis etiam cum verbo suasorio, quod scriptura tacens intelligendum reliquit... » (*GL., ibid.*).

31. « Adhuc enim erat quod fieret ut non solum anima corpori dominaretur, quia corpus locum servilem obtinebat, sed etiam ut *virilis ratio* subiugaret sibi animalem partem suam, per quod adiutorium imperaret corpori. Ad huius rei exemplar femina facta est, quam rerum ordo subiugat viro ; ut quod in duobus evidentius apparet, id est in masculo et femina, id in uno homine considerari possit, ut appetitum animae per quem de membris corporis operamur, habeat mens interior tanquam virilis ratio subiugatum... » (*GM.*, II, 11, 15 - 34, 204). « Illam quippe (mulieres) significant partem quae *concupiscentialis* dici potest, cui mens dominatur » (*De op. monach.*, 32, 40 - 40, 580). Voir encore *In Iohan. evang.*, XV, 19 - 35, 1517; *De Trin.*, XII, 12, 17-19; 13, 20 - 42, 1007-1009.

reste étrangère à la personnalité, la délectation se situe déjà en elle mais sans jamais l'engager tout à fait, le consentement, fruit de son initiative totale, la compromet irrémédiablement; c'est dans le consentement que se situe spécifiquement le péché [32].

La typologie ne porte cependant que sur l'aspect psychologique de la faute, aussi ne convient-il pas de lui donner trop d'importance. Telle que nous l'avons présentée, elle ne décrit d'ailleurs pas exactement le processus de la première chute. Celle-ci se distingue en effet radicalement de toute faute conséquente en ce que la *cupiditas* n'y précède point la *superbia* : considérée comme personnelle, la faute d'Adam et Eve consiste essentiellement dans un acte d'orgueil. Révolte et désobéissance sont premières, le désir ne vient qu'après. Le premier péché en tant qu'acte se trouve donc circonscrit dans la partie supérieure de l'homme, mais son objet est un objet sensible qui met aussitôt en jeu la convoitise de la sensibilité. La *délectation* est bien déjà présente dans la *superbia,* mais c'est parce qu'elle en découle immédiatement : c'est l'orgueil envisagé sous l'aspect de l'*amour de soi,* la complaisance dans le propre pouvoir et la propre excellence [33]. L'objet de la première délectation, c'est l'homme lui-même : telle est la première apparition de « l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu », de cet *amor perversus,* essence du premier péché et racine de tous les autres [34]. Il importe donc d'insister sur la conception augustinienne de la *superbia.*

1. *Superbia.* C'est une réalité complexe, riche de virtualités multiples : l'analyse de sa structure phénoménologique révèle un ensemble de composantes qui en développent le contenu dynamique. Parce que

32. *GM.,* II, 14, 21 - 34, 207; *De sermone Dom. in monte,* I, 12, 34 - 34, 1246 : « Tria sunt quibus adimpletur peccatum : suggestione, delectatione, et consensione. Suggestio, sive per memoriam fit, sive per aliquod corporis sensus... Quo si frui delectaverit, delectatio illicita refraenanda est... Si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum erit, notum Deo in corde nostro, etiamsi facto non innotescat hominibus... Tria ergo haec... similia sunt illi gestae rei quae in Genesi scripta est, ut quasi a serpente fiat suggestio et quaedam suasio; in appetitu autem carnali, tanquam in Eva, delectatio; in ratione vero, tanquam in viro, consensio. »

33. « Nos dicimus voluntatem (primi hominis) fuisse vitiatam venenosa persuasione serpentis ut oriretur cupiditas quae *sequeretur* potius voluntatem quam resisteret voluntati » (*OI.,* VI, 14 - 45, 1531; cfr *CD.,* XIV, 10 ; 41, 417). — « Ubi enim ad transgrediendum praeceptum audax curiositas mota est, avida experiri latentia, quidnam tacto vetito sequeretur, et noxia libertate habenas prohibitionis rumpere delectata... » (*GL.,* XI, 31, 41 - 34, 446). — « Delectavit eos Eritis sicut dii, ac sic a mandato Dei... declinaverunt » (*In Ps. 118,* 9, 1 - 37, 1552). « Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata... » (*CD.,* XIII, 12 - 41, 386). Le péché du démon est ailleurs expliqué par une délectation semblable : *GL.,* XI, 13, 17 - 34, 436; XI, 14, 18 - 436; XIII, 17, 22 - 438; XIII, 23, 30 - 441.

34. *CD.,* XIV, 28 - 41, 436.

sa nature est d'être « magnum delictum, caput et causa omnium delictorum », elle concentre en elle tous les éléments du péché. C'est d'abord un amour de soi, *amor excellentiae propriae* et donc une « avarice radicale » par laquelle l'âme devient *suae potestatis amatrix* [35], veut jouir de son propre pouvoir, aspire à un degré d'élévation contraire à l'ordre [36]. Du même coup, c'est un refus de Dieu, une « séparation » de lui, une « apostasie » : second élément qui n'est pas distinct du premier, mais en constitue comme un envers. Voulant être à elle-même son « principe [37] », il est en effet nécessaire qu'elle exclue Dieu et se refuse à lui obéir [38]. Et le résultat de cette préférence de soi et de cette exclusion de Dieu, c'est que l'âme se trouve séparée de soi-même et rejetée vers le sensible [39]. Pour Augustin, là est donc le *mal radical* qui consiste précisément à inverser l'ordre inscrit par le Créateur au cœur de l'âme humaine pour le remplacer par un ordre posé par l'homme et qui, de ce fait, ne peut être que mensonger :

« L'âme voit en effet certaines beautés intérieures dans cette nature supérieure à la sienne qui est Dieu. Et alors qu'elle devrait rester stable pour en jouir, elle veut se les approprier, et non pas se rendre semblable à lui grâce à lui, mais se faire par elle-même ce qu'il est ; ainsi elle s'écarte de lui, se met en mouvement et glisse vers le moins et le moins qu'elle estime à tort plus et plus : c'est qu'elle ne peut se suffire à soi-même, ni rien d'autre ne peut lui suffire tant qu'elle s'éloigne de celui qui seul suffit... » (*De Trin.*, X, 5, 7 - 42, 977).

35. « Non est maius delictum quam apostatare a Deo, quod est initium superbiae hominis » (*In Ps. 18*, 14 - 35, 156). « Magnum hoc delictum est et *caput atque causa* omnium delictorum » (*Ibid.*, 15 - 163). « Primum peccatum superbia est » (*In Ps. 57*, 12 - 36, 687). « Porro initium voluntatis malae quod potuit esse nisi superbia? Initium omnis peccati superbia est » (*CD.*, XIV, 13, 1 - 41, 420). Augustin s'efforce de concilier deux textes scripturaires : « Initium peccati superbia » (*Eccli.*, 10, 15) et « radix omnium malorum est *avaritia* » (*I Tim.*, 6, 10 : le texte de la Vulgate est « ... *cupiditas* » ; la leçon suivie par Augustin est plus fidèle au grec : φιλαργυρία). Il y parvient par une analyse phénoménologique en montrant que l'*avaritia* implique d'abord un *attachement à soi* : « ... qua quisque appetit aliquid amplius quod oportet *propter excellentiam suam* et quamdam proprii rei amorem » (*GL.*, XI, 15, 19 - 34, 436). Par là l'*avaritia* est identique à l'orgueil : « ... cum sit igitur superbia *amor excellentiae propriae* » (*ibid.*), cfr *Sermo 354*, 6 - 38, 1565 : « amor excellentiae superbia vocatur ». Sur le thème de l'âme « suae potestatis amatrix », cfr le *Sermo 142*, 3 - 38, 779 ; on y reconnaît un écho de Plotin, *Enn.*, I, 5, 7 : ὅθεν κἂν... αὐτῆς ποιήσεται (ἡ ψυχὴ) ἀπώλεσεν αὐτό.

36. « Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri et esse principium » (*CD.*, XIV, 13, 1 - 41, 420). Cfr *Trin.*, XIII, 17, 22 - 42, 1031 ; *SL.*, VII, 11 - 44, 206 ; *In Ps. 35*, 18 - 36, 354. — « Qui autem *se frui* voluerit, cadet. Quis autem *se frui* vult? Qui *superbus* est » (*In Ps. 121*, 3 - 37, 1620).

37. Cfr le premier texte cité à la note précédente.

38. « Iam quippe anima libertate in perversum delectata, et Deo dedignata servire... » (*CD.*, XIII, 13 - 41, 386).

39. « Recessit ab eo et non remansit in se, et a se repellitur, et a se excluditur, et in exteriora prolabitur. Amat mundum, amat temporalia, amat terrena ; quae si se ipsam amaret, neglecto a quo facta est, iam minus esset, iam deficeret amando quod minus est » (*Sermo 142*, 3, 3 - 38, 779 ; cfr *Trin.*, X, V, 7 - 42, 997).

Séparation de Dieu et enlisement dans le sensible n'offrent que les aspects fondamentaux de la *superbia*; d'autres plus complexes se font jour aussitôt qu'Augustin a finement décrits en des analyses qui offrent le plus grand intérêt pour les moralistes, les psychologues et même les psychanalystes de tous les temps.

2. *Hypocrisis.* C'est d'abord l'hypocrisie. Privé de la lumière divine qui l'éclairait au plus secret de soi, l'orgueilleux tombe sous l'emprise de fausses raisons. Ses yeux s'ouvrent à l'astuce, il se fait honte de sa simplicité native et cherche à la voiler par des procédés à contresens : ainsi font Adam et Eve qui couvrent de feuilles de figuier les parties de leur corps dont la vue pleine de concupiscence les fait rougir [40]. C'est que la *superbia* réduit l'être à sa mesure naturelle après l'avoir privé des dons de Dieu : une telle situation lui paraît alors inacceptable, d'où l'impuissance à se connaître et à s'apprécier, d'où aussi une propension à tromper les autres sur son propre compte. Otant à l'homme son innocente simplicité, la *superbia* l'engage dans la voie tortueuse des complexes.

3. *Mendacium.* Vient aussitôt le mensonge. D'après le récit de la *Genèse,* remarque Augustin, c'est sur le soir que Dieu descendit pour l'interrogation des coupables : il convenait en effet que cette comparution se fît au moment où disparaît la lumière du jour, car c'est l'heure où pour Adam et Eve s'est voilée la lumière de la vérité. Ils se cachent alors devant la présence divine. Mais qui peut se cacher ainsi sinon celui qui a rejeté Dieu pour commencer à s'aimer soi-même? Ils se cachent au pied de l'arbre qui se tient au milieu du Paradis, ce « milieu » qui signifie leur situation ontologique, intermédiaire entre Dieu et le monde des corps. C'est donc *en eux-mêmes* qu'ils se cachent. Du même coup, ils se vouent à d'innombrables erreurs, privés qu'ils

40. « Quomodo videbant si clausi erant oculi? Sed hoc dictum est ut intelligeremus eos oculos esse apertos posteaquam de fructu illo acceperunt quibus se nudos videbant, et displicebant sibi, id est oculos astutiae, quibus simplicitas displicet. Cum enim quisque ceciderit ab illa intima et secretissima luce veritatis, nihil est unde velit placere superbia nisi fraudulentis simulationibus. Hinc enim et *hypocrisis* nascitur, in quam multum sibi videntur cordati qui potuerint fallere et decipere quem voluerint. Dedit enim mulier viro suo, et manducaverunt et aperti sunt oculi eorum de quibus iam dictum est; et tunc viderunt quod nudi essent, sed oculis perversis, quibus illa simplicitas quae nuditatis nomine significata erusbescenda videbatur. Itaque ut iam non essent simplices fecerunt de foliis fici sibi succinctoria tanquam tegentes pudenda sua, id est occultantes simplicitatem, de qua iam erusbescebat astuta superbia. Folia fici pruritum quemdam significant, si hoc bene de rebus incorporeis dicitur, quem miris modis animus patitur cupiditate et delectatione mentiendi » (*GM.*, II, 15, 23 - 34, 208). Les mêmes idées reviennent, moins développées, en *GL.*, XI, 34, 35 - 34, 448-449. Les *Enarrationes in Psalmos* font une assez large place au thème *hypocrisis,* de même que les *Sermons,* cfr par exemple : *In Ps. 48,* I, 17 - 36, 555; *In Ps. 93,* 3 - 37, 1229; *In Ps. 121,* 8 - 37, 1625; *In Ps. 128,* 9 - 37, 1694; *De sermon. Dom. in monte,* II, 2, 5 - 35, 1271.

sont de la lumière de vérité qu'ils ne sauraient tirer d'eux-mêmes : la nature humaine peut bien en effet participer à la vérité, mais à condition de reconnaître que la vérité lui reste transcendante. En conséquence, qui se détourne d'elle pour se tourner vers soi, qui se réjouit non du Dieu qui l'illumine, mais d'une fausse liberté de ses actes, celui-là vit dans les ténèbres du mensonge [41].

4. *Excusatio.* Nouvelle suite de l'orgueil : le refus de la culpabilité. Spontanément, la *superbia* cherche une échappatoire, un *suffugium excusationis* [42]. Interrogé, Adam rejette la faute sur Eve et celle-ci sur le serpent. Bien plus : Augustin note comment, par un artifice retors, Adam prétend trouver en Dieu la raison de sa faute : « c'est la femme que vous m'avez donnée... ». Ici apparaît à son comble la perversion de l'orgueil : ambitieux de s'égaler à Dieu et incapable d'y parvenir, l'homme pécheur n'a d'autre ressource que d'abaisser Dieu à son propre niveau et de transférer sur lui la faute. Ainsi c'est Dieu qui pèche et l'homme croit rester innocent; il se satisfait à bon compte par une sorte de compensation en faisant de Dieu son égal [43].

5. *Invidia.* Ailleurs, à propos cette fois du péché de Satan, Augustin développe une autre conséquence : la jalousie, une jalousie active

---

41. *GM.*, II, 16, 24 - 34, 208. Dans le *De civ. Dei*, Augustin montre la contradiction fondamentale qui existe en tout homme et d'après laquelle il veut être heureux sans consentir à vivre de telle manière qu'il le soit effectivement : « Beatus quippe vult esse (homo) etiamsi non sic vivendo ut possit esse. Quid est ista voluntate mendacius? Unde non frustra dici potest omne peccatum esse *mendacium* » (XIV, 4, 1 - 41, 407). Ce n'est pas ici le lieu de développer la théorie du mensonge chez Augustin; nous ferons seulement remarquer que cette notion présente chez lui un double sens : tantôt il envisage un *acte* de mensonge, ce qu'on pourrait appeler « mensonge logique » et qui consiste à dire consciemment une chose que l'on sait fausse; tantôt il considère le « mensonge ontologique » par lequel l'homme contredit vitalement, existentiellement, les lois mêmes de son être. C'est à ce titre que le mensonge est un autre nom de l'orgueil fondamental : « cum vero vivit homo secundum seipsum... profecto secundum *mendacium* vivit... » (*De civ. Dei, ibid.*). Cfr *De doct. christ.*, prol. 8 - 34, 18; *In Ps. 139*, 13 - 37, 1811; *Sermo 22*, 10 - 38, 200; *254*, 5, 7 - 38, 1185; *257*, 2 - 38, 1194.

42. « Sed est peior damnabiliorque superbia qua etiam in peccatis manifestis suffugium excusationis inquiritur » (*CD.*, XIV, 14 - 41, 422).

43. « Deinde *more superbiae* in se non accusat quod consensit mulieri, sed in mulierem refundit culpam suam; et sic subtiliter quasi de astutia quam miser conceperat voluit ad ipsum Deum pertinere quod peccavit. Non enim ait : Mulier dedit mihi, sed addidit dicens : Mulier quam dedisti mihi. *Nihil autem tam familiare est peccantibus quam Deo tribuere velle undecumque accusantur*; et hoc de illa vena superbiae, ut quoniam sic homo peccavit cum vult esse par Deo, id est liber esse ab eius dominio, sicut ille ab omni dominio est liber, quoniam ipse est dominus omnium; quoniam in maiestate par illi esse non potuit, iam lapsus et iacens in peccato suo, parem sibi eum facere conetur. Vel potius illum vult ostendere peccasse, se autem esse innocentem » (*GM.*, II, 17, 25 - 34, 209). Le thème de l'*excusatio* est aussi fréquent dans la prédication d'Augustin; voir aussi *C.*, V, 10, 18 - 32, 714.

et méchante. Perdu, Satan cherche à perdre; tombé, il devient jaloux de ceux qui tiennent encore debout et cherche à les faire choir [44]. « L'envie est fille de la *superbia,* car celle-ci est une mère qui ne sait être stérile [45]. » Par cette jalousie, le péché se propage d'une nature à l'autre; il ne corrompt pas seulement celui qui s'en fait coupable, mais crée encore en lui une sorte de dynamisme corrupteur qui tend à s'exercer sur les autres créatures pour les faire entrer dans le cycle de la perversion.

On pourrait découvrir encore d'autres développements de la *superbia*; il suffira maintenant d'en indiquer un seul : c'est qu'elle éteint l'amour, l'amour authentique dont le nom est charité [46]; elle « gèle le cœur » vis-à-vis de Dieu [47]. Et parce qu'il n'aime pas Dieu, l'orgueilleux ne peut davantage aimer autrui : ses rapports avec les hommes ont beau prendre le masque de l'amour, ils ne sont qu'égoïsme et que haine [48].

6. *Inobedientia.* Telle est la dialectique de l'orgueil dans l'âme du premier pécheur et de tout pécheur. Mais dans la première faute apparaît encore un nouveau désordre, non plus à l'intérieur de l'âme, mais dans ses rapports avec le corps. Ici d'ailleurs le développement du péché, tout en gardant un aspect psychologique, va prendre en outre un *caractère pénal.* La peine que l'homme rencontre malgré lui dans son péché n'a pourtant rien d'un châtiment inadapté, d'une sanction arbitraire qui appliquerait n'importe quelle punition à n'importe quelle faute. Tout au contraire, la peine jaillit pour ainsi dire

---

44. Cfr textes cités plus haut, note 28.

45. « Non potest superbus esse non invidus. *Invidia est filia superbiae*; sed ista mater nescit esse sterilis, ubi fuerit, continuo parit » (*Sermo 354,* 5, 5 - 38, 1565).

46. « Superbia exstinguit caritatem » (*In ep. ad Parth.,* I, 1 - 35, 1982); cfr *Sermo 354,* 6, 6 - 38, 1566 : tout ce sermon est particulièrement suggestif sur le thème *superbia.*

47. « Cor eorum (superborum) *congelavit adversus Deum* et fit durum adversus imbrem gratiae ipsius » (*In Ps. 124,* 1 - 37, 1648).

48. Nous citerons ici le texte du *De Genesi ad litteram* sur les deux amours, texte moins connu, moins « travaillé » d'ailleurs du point de vue littéraire, mais peut-être doctrinalement plus riche, que le fameux « Fecerunt civitates duas amores duo » de *CD.,* XIV, 28 - 41, 436. *GL.,* XI, 15, 19 - 34, 437 : « hi duo amores quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens, propter supernam societatem, alter etiam rem communem in propriam potestatem redigens propter arrogantem dominationem; alter subditus, alter aemulus Deo; alter tranquillus, alter turbulentus; alter pacificus, alter seditiosus; alter veritatem laudibus errantium praeferens, alter quoquo modo laudibus avidum; alter amicalis, alter invidus; alter hoc volens proximo quod sibi, alter subiicere proximum sibi; alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam, praecesserunt in Angelis, alter in bonis, alter in malis, et distinxerunt conditas in genere humano civitates duas, sub admirabili et ineffabili providentia Dei, cuncta quae creata sunt administrantis et ordinantis, **alteram iustorum, alteram iniquorum.** »

du péché lui-même et en constitue l'inévitable retournement, un juste et légitime renversement. D'une manière très pénétrante, Augustin conçoit la rupture qui s'établit entre l'âme et le corps comme la « très juste réciprocité » de la rupture de l'âme avec Dieu [49]. Parce qu'elle a été désobéissante à Dieu, l'âme sent le corps se révolter contre son empire : la *superbia* trouve ainsi son châtiment dans la *concupiscentia*. Les yeux d'Adam et Eve s'ouvrent sur le désordre qui se révèle en leur corps et font la première expérience du désir charnel : ils éprouvent leur nudité non plus comme un état purement naturel mais comme une occasion et une puissance de péché. La *libido* est née dont il convient de cacher les mouvements honteux, désormais soustraits à la raison [50]. Cette liaison entre la première faute et la concupiscence n'est pas présentée par Augustin d'une manière allégorique, mais bien comme un sens littéral de l'Ecriture.

7. *Mortalitas*. Comme la concupiscence est la fin du *posse non peccare* et l'origine du *posse peccare* (qui trouve précisément en elle son dynamisme positif), de même le premier péché entraîne la cessation du *posse non mori* et le passage au *posse mori*. Désormais le corps humain devient, selon les expressions pauliniennes, une *chair de péché*, un *corps de mort* [51]. Une nouvelle condition corporelle commence donc avec le péché [52].

Ainsi, comme on vient de le voir, l'acte unique du péché d'Adam manifeste un complexe très étendu de dispositions intérieures et de conséquences inéluctables : un seul acte contient plusieurs péchés [53]; de même, il suffit de ce seul acte pour changer profondément l'aspect

---

49. « Senserunt ergo novum motum inobedientis carnis suae, *tanquam reciprocam poenam* inobedientiae suae » (*CD.*, XIII, 13 - 41, 386; cfr *ibid.*, XIV, 17 - 425). *NC.*, II, 9, 21 - 44, 448 : « (concupiscentia) illa est poena peccati... illa ex nobis ipsis adversus nos ipsos inobedientiae *iustissimo reciprocatu* inobedientibus reddita. »

50. Sur l'autonomie des mouvements libidineux après le péché, voir *CD.*, XIV, 17 - 41, 425; XIV, 20 - 428; *De grat. et pec. orig.*, II, 34 - 44, 404; *NC.*, I, 24, 27 - 44, 429; II, 7, 18 - 446; *Cont. 2 epist. pelag.*, I, 16, 32 - 44, 565, etc.

51. *Caro peccati* (emprunté à *Rom.*, 8, 3) cfr *NC.*, I, 12, 13 - 44, 121; *OI.*, II, 118 - 45, 1237; IV, 79 - 1384, etc. La plupart de ces textes distinguent la « chair de péché » des hommes de celle du Christ qui est venu simplement « in similitudinem carnis peccati ». Sur *corpus mortis* (*Rom.*, 7, 24), cfr *De grat. et pec. or.*, II, 18, 43 - 44, 407; *NC.*, I, 1, 1 - 44, 460, etc.

52. Nous entendons par « condition corporelle » les résultantes de l'union et de l'autonomie de l'âme et du corps, cfr le ch. II de la thèse.

53. « Quamvis et in illo peccato uno... possint intelligi plura peccata si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et *superbia* est illic, quia homo in sua potius esse, quam in Dei potestate dilexit; et *sacrilegium*, quia Deo non credidit; et *homicidium*, quia se praecipitavit in mortem; et *fornicatio spiritualis*, quia integritas mentis humanae serpentina suasione corrupta est, et *furtum*, quia cibus prohibitus usurpatus est; et *avaritia*, quia plus quam illi sufficere debuit appetivit; et *si quid aliud* in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest » (*Enchir.*, 46 - 40, 254).

de la condition humaine. On comprend alors les qualificatifs par lesquels Augustin caractérise la faute adamique : *magnum delictum, magnum peccatum, tam magnum Adae peccatum* [54]. Plus digne est la nature qui pèche, plus tragique est sa ruine ; plus grave est le péché, plus est terrible la condamnation qui le frappe. Et si grand fut cet unique péché, en raison de l'état privilégié de grâce et de liberté dans lequel il fut commis, que « *en un seul homme originellement et pour ainsi dire radicalement fut condamnée toute la race humaine* [55] ».

II. ORIGINALE PECCATUM

Eliminant de principe les questions qui relèvent du domaine propre de la théologie, nous avons à considérer ici seulement l'aspect anthropologique du péché originel et les conséquences qui en découlent pour toute la condition humaine.

Comment expliquer la conception que se fait Augustin de la transmission du péché d'origine à toute la descendance d'Adam ? C'est un des points sur lesquels le commentateur se trouve comme écrasé par la multiplicité et la complexité des textes. Il suffit de s'essayer à tracer une voie à travers cette forêt touffue pour résister sans effort à la tentation de sous-estimer les travaux des interprètes antérieurs. Nous croyons cependant que la comparaison des textes et leur groupement systématique conduit à une conclusion recevable sinon absolument indiscutable.

Il convient d'abord de signaler une difficulté qui rend la solution plus malaisée. Le dualisme de la conception augustinienne de l'homme qui fait de l'âme et du corps deux substances distinctes, quoique interfinalisées, obligerait à trancher la question sur deux plans et par des réponses différentes. Augustin s'est appliqué toute sa vie à comprendre la transmission du péché originel quant à l'âme, c'est-à-dire comment pouvait s'expliquer la contamination d'une nature spirituelle, fortement individualisée en sa destinée, par la faute d'une autre nature spirituelle semblablement autonome. C'est l'échec de cette recherche, en raison de l'indétermination des textes scripturaires, qui l'empêcha toujours de choisir entre les divers systèmes destinés à expliquer l'origine des âmes [56]. Il semble finalement qu'il ait considéré le

54. *CJ.*, III, 26, 60 - 44, 732 ; *CD.*, XIV, 1 - 41, 403.

55. *CD., ibid.* Le principe est énoncé en *OI.*, VI, 22 - 45, 1553 : « Natura quippe rationalis quanto est ipsa superior, tanto ruina eius peior, et peccatum eius quanto incredibilius, tanto damnabilius... Ipse primus Adam naturae tam excellentis fuit, quoniam vitiata non fuit, ut peccatum eius tam longe maius caeterorum peccatis esset, quam longe melior caeteris fuit, unde et poena eius... tam grandis apparuit. »

56. On pourra se faire une idée des hésitations d'Augustin sur ce sujet en étudiant les textes suivants qui présentent comme autant de coupes dans son

problème comme insoluble. Mais la violence des luttes pélagiennes interdisait de porter la question sur ce point, car toute apparence d'incertitude eût permis à l'adversaire de prendre l'offensive à son avantage. Aussi, dès que Julien place la question sur ce terrain, où il estimait que l'opposant serait embarrassé, Augustin s'élève plus haut, échappant au piège qui lui était tendu. Il se contente d'affirmer que « l'homme tout entier », âme et corps, étant responsable du péché d'origine, âme et corps seront également punis. Sans se prononcer entre traducianisme et créatianisme, il montre alors comment, dans l'une et l'autre hypothèse, il est possible d'expliquer la double contamination de l'âme et du corps : ou bien l'une et l'autre sont déjà viciés dès leur origine, ou bien l'âme se trouve corrompue parce que engagée dans un corps vicié. Ce qu'il faut maintenir à tout prix, c'est la foi en la transmission du péché originel [57].

La question est ainsi résolue concrètement, mais reste entière théoriquement. On peut d'ailleurs se demander à bon droit si cette manière de la résoudre n'aboutit pas à esquiver le problème de la transmission du péché *quant à l'âme* : de fait tout est ramené soit à une question d'*origine,* soit à une question de *contamination* : la seconde hypothèse se situe tout entière sur le plan du corps, mais la première y ramène aussi par une voie détournée : un homme naît en effet d'un autre par génération. Et c'est là, croyons-nous, la raison de ce fait assez étonnant que, là où Augustin ne traite pas ex professo de l'origine de l'âme, la théorie du péché originel ne porte pas trace d'une distinction des plans.

En fait, Augustin exprime donc la transmission du péché d'Adam de la manière la plus réaliste qui soit [58] : par le rôle physiologique des

---

évolution intellectuelle, à des moments privilégiés : a) vers 395 : *De lib. arb.*, III ; b) vers 404-405 : *GL.*, X (on sait que le livre IX est contemporain du *De bono coniug.*, cfr IX, 7, 12 - 34, 397, ce qui permet de dater X de 405 environ) ; c) vers 415 : *Epist. 166* à saint Jérôme ; d) vers 418-420 : *Epist. 190* à Optat, *De anima et eius origine,* I, 16, 26 ; IV, 2, 2 ; e) en 426 : *Retract.*, I, 1, 3 ; vers 429 : *OI.*, II, 168. Pour l'étude de cette question, nous renvoyons à E. Portalié, *D.T.C.*, article *Augustin,* t. I, col. 2358-2361.

57. « Quid fugis ad *obscurissimam* de anima quaestionem? In paradiso ab animo quidem coepit elatio : et ad praeceptum transgrediendum inde consensio... sed peccatum illud *homo totus* implevit. Tunc est caro facta peccati, cuius vitia sanantur sola similitudine carnis peccati. Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur renascendo emundetur, profecto *aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur,* ubi occulta iustitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam dicere quod nescio. Hoc autem scio, id horum esse verum, quod fides vera, antiqua, catholica, qua creditur et asseritur originale peccatum, non esse convicerit falsum » (*CJ.*, V, 5, 16 - 44, 794).

58. On sait que, au temps de la querelle janséniste, les théologiens se demandaient si l'union morale de tous les hommes en Adam devait être expliquée par les lois de la génération ou plus simplement par l'effet d'un décret divin. Sur ce sujet, cfr J. Mausbach, *Die Ethik des h. A.*, p. 158-160 ; l'auteur conclut que la question ne peut être tranchée de manière décisive. A notre avis, il faut

semina dans la succession des générations, et par la présence active et incontrôlable de la concupiscence dans l'acte générateur [59]. Il indique ainsi deux voies par lesquelles se transmet le péché d'origine : deux voies qui ne sont pas étrangères l'une à l'autre et qu'on ne peut dissocier parfaitement, mais qu'il convient de distinguer pour pénétrer la doctrine avec plus de clarté.

1. *Schéma biologico-juridique.* La transmission du péché d'Adam est d'abord envisagée selon une conception que nous appellerons *biologico-juridique* : l'aspect juridique est l'inclusion de tous les hommes en Adam, l'aspect biologique est l'action des *semina,* fondement réel de cette inclusion. A cette première explication se rattachent les expressions suivantes : « obligatio peccati », « hereditarium malum », « hereditarium debitum », « contagio », « contagium », « propago », « obligatio generationis », « ratio seminis », etc. [60]. Viciée en Adam, la nature ne peut plus se transmettre pure à ses descendants, car cela serait contraire à la vertu des *semina* générateurs. Que cette action des *semina* soit mystérieuse, Augustin ne songe point à le nier ; il s'y étend au contraire avec complaisance, exposant longuement à Julien d'Eclane, cette « vis nescio quae invisibilis et incontrectabilis », qui échappe à l'expérience directe, mais se révèle indubitablement dans ses effets :

« Vous ne savez pas, et parce que vous ne pouvez comprendre vous refusez de croire, vous ne savez pas l'importance du rôle que joue dans la série des générations la continuité des semences (*seminum nexus*) ; et, dans ces créatures que le Seigneur a voulu faire naître chacune selon son espèce, vous ne savez pas combien grands et à quel point inexprimables, combien aussi impénétrables aux sens et impossibles à concevoir par la pensée, sont les droits de la propagation (*iura propaginis*)... Car les semences ont une quantité corporelle : aussi, bien qu'elles paraissent de faible dimension quand on considère celles qui suffisent à faire naître un homme pris à part, si on rassemblait celles par lesquelles tant d'hommes sont nés ou naîtront encore, elles ne pourraient être contenues dans les

être plus résolu et affirmer que la solution du décret divin ne saurait être retenue, même si l'on veut, comme le suggère Mgr Mausbach, concevoir ce décret comme l'acte de la volonté divine fixant le statut ontologique de la nature humaine. Il nous semble en effet qu'une telle solution, outre qu'elle laisse le problème entier, est étrangère à la pensée d'Augustin qui n'envisage jamais un ordre de possibles avant la création, mais seulement les degrés de valeur ontologique des natures réellement créées.

59. Sur ce point également il faut être résolu. Le P. Portalié ne fait pas justice aux textes quand il écrit : « Parce que *ordinairement* la concupiscence intervient dans la génération humaine, (Augustin) *semble dire* que la jouissance des sens est la condition nécessaire de la transmission de la souillure originelle qui affecterait la chair avant d'affecter l'âme » (*D.T.C., Aug.,* t. I, c. 2396). C'est au contraire *toujours* (sauf évidemment dans le cas de la conception virginale du Christ) que la concupiscence intervient ; et Augustin *dit* qu'elle est la voie de transmission du péché originel, cfr les textes cités en appendice.

60. Pour faciliter une vue d'ensemble, nous avons préféré grouper en appendice à la fin de ce chapitre une série de textes sur la transmission du péché originel.

lombes d'un seul homme. Il existe donc *une je ne sais quelle puissance invisible et incoercible* enfermée dans les secrets de la nature, selon les droits naturels de la génération. Et, en raison de cette puissance, ce n'est pas un mensonge de dire qu'ils ont tous été contenus dans les lombes du premier père ceux qui, à partir de ce père unique, ont pu être propagés selon la succession et la multiplication des générations... » (*Op. imperf.*, VI, 22 - 45, 1551 ; voir aussi *Ibid.*, IV, 123 - 45, 1421).

C'est donc par une sorte d'application de ce que nous appellerions aujourd'hui les *lois de l'hérédité* que s'expliquerait le passage de la faute d'Adam à toute sa descendance. Augustin a mis en valeur l'idée que les personnes humaines ne se succèdent pas les unes aux autres comme des monades incommunicables, mais « se propagent » comme des corps animés procédant les uns des autres et liés à leur ascendance par les lois mêmes de la propagation.

Mais à ce schème biologique se superpose toujours un schème juridique : l'unité de l'humanité peut s'envisager de la sorte à partir du premier père ; Adam, père de tous, les contient tous en lui ; réciproquement, tous les fils d'Adam sont déterminés par leur naissance à partir des éléments générateurs venus de ce premier père. *Adam existe pour tous les hommes et tous existent en lui : il est nous tous et nous sommes tous lui.* C'est dans le *De civitate Dei,* ouvrage composé et dégagé autant que possible des ardeurs de la polémique, que nous trouvons sur ce point le texte le plus net :

« Dieu fit l'homme droit, mais s'étant dépravé lui-même et se trouvant justement condamné, il engendra des hommes dépravés et condamnés. »

Tel est le fait, en voici l'explication :

« Tous en effet *nous fûmes en cet homme unique* quand nous fûmes *cet homme unique* qui, par la femme, tomba dans le péché. »

Comment étions-nous en lui ? Parce que, toute vie humaine se transmettant à partir de lui, toute existence humaine était aussi précontenue en lui :

« Cette nature dans laquelle chacun de nous vivrait n'avait pas encore individuellement été créée ni distinguée, mais déjà existait la *nature séminale* (*natura seminalis*) à partir de laquelle nous devions être propagés ; cette nature en vertu de laquelle, viciée qu'elle était par le péché et enserrée dans le lien de la mort, aucun homme ne pouvait plus naître d'un autre dans une condition différente. Et de là, en conséquence du mauvais usage du libre arbitre, est sortie la suite de nos présents malheurs » (*De civ.*, XIII, 14 - 41, 386) [61].

61. Sur *omnes ille unus,* voir la série impressionnante de références en appendice. Il se peut qu'Augustin ait emprunté cette formule expressive à l'*Expositio in Lucam* de saint Ambroise : « Fuit Adam et *in illo fuimus omnes* » (VIII, 234 - 15, 1761).

Dès Adam et avec Adam commence donc une nouvelle condition humaine : celle dans laquelle vivront tous les hommes postérieurs.

2. *Schéma psychologico-éthique.* Un second groupe de textes présente une explication corrélative de la transmission du péché originel selon une conception psychologico-éthique. L'aspect psychologique est ici constitué par le mouvement de la concupiscence ; l'aspect éthique par le caractère désordonné de ce mouvement. La modalité même de l'acte de la génération, après le péché, fait discerner la présence d'un dynamisme peccamineux qui marque la trace de la faute originelle. L'union des sexes ne peut se faire en effet sans le mouvement des organes génitaux qui désormais échappent au contrôle de la raison et manifestent une autonomie insurmontable [62] ; ce qui met immédiatement en action les puissances génitales, c'est maintenant une force immorale, irrépressible, la *libido,* actuation de la concupiscence charnelle. C'est donc également par elle que se transmet le péché. Citons seulement quelques textes :

« C'est à la suite de cette concupiscence de la chair, dis-je (*ex hac inquam concupiscentia carnis*), ... que tout enfant qui vient au monde est lié par le péché originel... » (*De nupt. et conc.*, I, XXIV, 27 - 44, 429).

« Voici pourquoi sont sous l'empire du diable ceux qui naissent de l'union des corps : c'est qu'ils naissent *par cette concupiscence* par laquelle la chair se rebelle contre l'esprit » (*Cont. Iul.*, IV, 4, 34 - 44, 756).

Et pour bien marquer la différence entre le cas des anges et celui des hommes :

« Ce n'est pas d'un autre diable que Dieu a créé le diable, ni d'un autre ange, fût-il bon, mais qui aurait eu dans ses membres cette loi contraire à la loi de l'esprit *par laquelle et avec laquelle* naît tout homme » (*Cont. Iul.*, VI, 30, 33 - 44, 862).

Seul le Christ échappe à cette loi de propagation du péché, et cela précisément en raison de la naissance virginale, soustraite à toute concupiscence [63] :

« Voici cette *libido* d'où est tiré le péché originel ; voici cette *libido* par laquelle n'a point voulu naître celui qui est venu non pas porter son péché mais emporter le nôtre » (*Op. imperf.*, II, 52 - 45, 1160).

Cette explication de la communication du péché d'Adam par la concupiscence charnelle offrait l'avantage d'établir un lien de continuité entre la *superbia* du premier péché et les péchés postérieurs dont elle

62. Cfr note 50.

63. Nous n'avons pas à envisager ici le cas de la Vierge immaculée. Sur ce sujet voir Dom B. Capelle : *La pensée de S.A. sur l'Immaculée Conception,* dans la *R.A.T.M.*, IV, 1932, p. 361-370.

est « cause et tête ». Juste réciprocité de l'orgueil, la *libido* devient ainsi le foyer des péchés qui suivront : fille et peine du péché, la concupiscence devient aussi mère du péché [64]. Ce n'est pas tout. Cette théorie de la transmission permettait aussi de résoudre le cas difficile de la transmission du péché d'origine par les parents régénérés dans le baptême : puisque, malgré la grâce du sacrement, la concupiscence déborde toujours la volonté rationnelle, sa présence dans l'acte générateur explique en tous les cas le passage du péché d'origine [65].

Augustin place ainsi la source du dynamisme inéluctable du péché dans la tendance fondamentale à la propagation de l'espèce : la puissance de péché coïncide avec la puissance de procréation. Cela ne veut pas dire néanmoins que l'homme soit totalement corrompu : en lui-même, comme créature de Dieu, il reste ontologiquement bon ; mais, sous un autre rapport, il naît vicié par l'acte même qui, du côté humain, le fait être [66].

III. FREQUENTATUM PECCATUM

Au péché d'origine s'ajoutent maintenant les péchés successifs de tout homme. Ici nous croyons qu'il faut réagir contre une tendance trop commune aux commentateurs qui les pousse, non pas à exagérer l'importance du péché d'Adam selon la doctrine augustinienne, mais à négliger l'étude des fautes qui en sont la répétition dans l'humanité de tous les temps. Ce n'est pas en effet le seul péché d'Adam qui est la raison totale de la perversion morale et des malheurs de l'humanité, mais encore l'accumulation des fautes individuelles au cours de l'histoire. Avec raison, Augustin a réagi contre l'interprétation pélagienne selon

64. *NC.*, I, 24, 27 - 44, 419.

65. Il semble en effet qu'Augustin ait été quelque peu gêné par ce cas particulier. C'est à ce propos qu'il avance le caractère inconnaissable de la transmission du péché originel : « miris modis fit, tamen fit » (*NC.*, I, 19, 21 - 44, 426) ; qu'il atteste la nécessité de s'en tenir à l'affirmation dogmatique sans qu'il soit possible de la comprendre entièrement ; « ita et originale peccatum quod in parente regenerato dimittitur et tamen transit in prolem... *quis intelligit?*... Quod si explicari non possit quomodo vivus generet mortuum, numquid ideo falsum est, quia explicari verbis non potest, vel difficillime potest? » (*CJ.*, VI, 5, 14 - 44, 830) ; qu'il met en ligne des comparaisons explicatives prises à l'ordre des maladies héréditaires ou de la propagation des plantes, en particulier la comparaison de l'olivier greffé produisant un sauvageon : « cur non credamus propter hoc esse factum ut ex oliva nascatur oleaster? » (*NC.*, I, 19, 21 - 44, 426-427). Cfr *Sermo 294*, 16 - 38, 1345 ; *De grat. et pecc. orig.*, II, 40, 45 - 44, 407 ; *NC.*, II, 34, 58 - 44, 471 ; *Cont. 2 epist. Pelag.*, I, 6, 11 - 44, 555 ; *Epist. 194*, 10, 44 - 33, 890, etc.

66. *CD.*, XIII, 14 - 41, 386, texte cité p. 379. La distinction entre la nature bonne et la nature viciée, entre ce qui est de Dieu dans l'homme et ce qui est du diable ou de la concupiscence, est un thème fréquent des écrits antipélagiens, cfr *De grat. et pec. or.*, I, 19, 20 - 44, 370 ; II, 16, 17 - 393 ; II, 33, 38 - 404 ; *NC.*, I, 23, 26 - 44, 428 ; *E.*, 13, 4 - 40, 238, etc.

laquelle le péché d'origine se transmet non par génération mais par imitation ; en même temps et avec le même sens religieux, il a mis en relief l'importance et les conséquences des péchés personnels qui font de tout homme un nouvel Adam.

Comment expliquer notre impuissance à faire le bien, se demande Augustin, comment expliquer que ce soit le mal et non le bien qui habite en nous ; que nous puissions désirer le bien et ne pouvoir le faire, comme le dit saint Paul (*Rom.*, VII, 18) ? La réponse est double : la raison de cette situation est à chercher à la fois dans le péché d'origine et dans les péchés individuels :

« Si quelqu'un demande comment l'Apôtre sait-il qu'habite dans sa chair non pas le bien mais le péché, que répondre sinon qu'il le sait en raison de la souche de la mortalité et de l'habitude de la volupté (*nisi ex traduce mortalitatis et assiduitate voluptatis*) ? Celle-là est la sanction du péché d'origine, celle-ci la sanction du péché de fréquence. Nous naissons avec la première à cette vie, nous ajoutons la seconde par notre vie. Ces deux choses conjointes, comme la nature et l'habitude, font naître un très puissant et très invincible désir, que l'Apôtre appelle péché, et dont il dit qu'il réside dans sa chair, c'est-à-dire y exerce une sorte de domination et comme une souveraineté » (*De div. quaest. ad Simplic.*, I, 1, 10 - 40, 106).

Affirmation identique dans un autre ouvrage sensiblement de la même époque :

« S'ils ressentent en eux-mêmes quelque faiblesse, ceux qui ne peuvent accomplir ce qu'ils veulent — c'est pourquoi l'Apôtre écrit : Je vois dans mes membres une autre loi qui combat contre celle de mon esprit et qui me rend captif de cette loi de péché présente en mes membres — il est évident que cela vient de la souche du premier péché d'Adam et de l'habitude mauvaise (*de traduce primi peccati Adam et de consuetudine mala*). Car, aujourd'hui encore, les hommes se créent une habitude qu'ils ne parviennent pas à surmonter facilement une fois qu'elle est constituée : eux-mêmes donc font ainsi, par eux-mêmes et pour eux-mêmes, qu'une loi contraire vienne habiter dans leurs membres » (*De act. cum Felice manichaeo*, II, 8 - 42, 541).

Ce dernier texte souligne on ne peut plus clairement les analogies entre les conséquences du péché d'Adam et celles de tout péché humain. Il établit une relation étroite de similitude entre concupiscence et habitude de pécher : *consuetudo*. Celle-ci est elle aussi un fruit de la liberté qui opte à contresens ; elle aboutit de même à un reniement de cette liberté puisqu'elle l'enchaîne. L'homme d'aujourd'hui (*hodieque*) aurait mauvaise grâce à s'en prendre au premier homme, puisqu'il l'imite aussi dangereusement, en créant en lui-même une loi contraire à celle de Dieu. Si l'on voulait systématiser quelque peu la pensée augustinienne, il semble qu'on pourrait dire sans excès que la *consuetudo* est à l'individu ce que la *concupiscentia* est à l'espèce.

Par ailleurs, tout péché est le commencement d'un processus qui aboutira jusqu'à l'habitude et même à la nécessité, selon une loi psychologique qu'Augustin a formulée avec une grande vérité psychologique au moment où il analysait son propre retournement :

« De la volonté perverse vient *le plaisir de péché* (*libido*), et tandis qu'on satisfait le plaisir, vient *l'habitude,* et tandis qu'on ne résiste pas à l'habitude, elle devient *nécessité.* Ainsi, de ces anneaux insérés l'un dans l'autre — d'où le nom de chaîne que je lui ai donné — me tenait attaché une dure servitude » (*Conf.,* VIII, 5, 10 - 32, 753).

Ce texte d'une grande valeur marque les étapes de la progression du péché : un premier acte (perversa voluntas) qui crée la *libido* ; celle-ci à son tour devient habitude, et l'habitude invétérée se fait nécessité. Ainsi se détruit peu à peu la liberté jusqu'à se transformer en « dure servitude ». Et dans un commentaire des Psaumes, Augustin traduit la même loi de péché dans une formule saisissante :

« De peccato peccatum, et ad peccatum peccatum, propter peccatum » (*In Ps. 57,* 4 - 36, 677).

« Du péché vient le péché, au péché s'ajoute le péché, et tout cela en raison même du péché. » Il commente par un exemple : un vol (premier péché) a eu des témoins ; le coupable tue ce témoin (second péché) ; mais il sait que l'on connaît son crime ; il tue donc ce nouveau témoin ; ensuite il consulte un devin, puis un haruspice, puis un magicien pour savoir s'il sera découvert : autant de péchés qui dérivent du premier.

Cherchant, dans le *De Trinitate,* ce qui nous rend insensibles aux valeurs éternelles, Augustin découvre que ce sont les « sordes peccatorum » et aussi bien « celles que nous rencontrons dans l'amour des choses temporelles » que « celles qui nous viennent comme naturellement de la transmission de la mortalité » (IV, 18, 14 - 42, 903).

Tout homme est donc Adam à son tour, puisqu'il répète sa première révolte et que celle-ci entraîne les mêmes conséquences ; non seulement il apporte en naissant la misère d'Adam et les traces de son péché, mais il y ajoute encore par sa mauvaise vie :

« D'Adam vient un autre Adam, et par-dessus celui d'Adam naissent beaucoup d'autres péchés. Tout homme qui naît, naît Adam, condamné issu d'un condamné, et il a ajouté beaucoup de fautes en vivant mal à celle d'Adam » (*In Ps. 132,* 10 - 37, 1735).

Et si l'on se rappelle comment le péché est passé du diable à Eve, puis de celle-ci à Adam, on en conclura que la même *invidia* doit jouer **en tout homme, que par suite le coupable doit à son tour entraîner**

ou chercher à entraîner d'autres hommes dans sa culpabilité. Ainsi, en quelque sorte, pour Augustin, *tout péché est à sa manière un péché originel.*

Il ne nous reste plus qu'à reprendre synthétiquement, en manière de conclusion, les incidences de cette doctrine du péché originel et de sa transmission sur sa conception de la condition humaine.

La *personne d'Adam* tout d'abord prend un saisissant relief et une signification originale. Adam possède, sans contestation possible, une existence individuelle bien définie : il est le premier homme et le premier pécheur ; nous sommes loin chez Augustin des spéculations origéniennes sur un Homme idéal. Mais Adam est aussi un *personnage transindividuel* : il est lui-même et, en vertu d'un lien à la fois biologique et juridique, il est toute l'humanité [67]. Il en porte les virtualités et la responsabilité ; il en porte surtout le destin. Souche de tous les autres, il les engage pour toujours. Avec lui, déjà finit une humanité et une autre commence dont il est le modèle et le type. Toute existence humaine est jouée en lui et se vivra, pour une part, à son imitation.

La condition humaine présente doit donc se concevoir à partir d'une *hérédité et d'une fraternité dans le péché.* Hérédité qui fait que la faute du premier homme passe en tous ceux qui descendent de lui : le développement du péché suit donc le mouvement des générations et se continue dans le sens du temps. Fraternité par ailleurs — et solidarité — qui étale dans l'espace et applique à chaque individu les effets du dynamisme corrupteur. L'humanité, c'est ainsi *le monde* johannique, le monde où les puissances du mal et du scandale sont à l'œuvre, le monde où les jours sont mauvais parce que les hommes sont mauvais [68].

Ainsi apparaît également le *double caractère du péché* : à la fois *personnel et transpersonnel.* Personnel, il engage chaque destinée humaine en ce qu'elle a d'essentiel ; transpersonnel, il cherche à passer d'un individu à l'autre. Un double mouvement, une double dialectique caractérise donc le péché : dans le pécheur, il tend à se développer en péchés multiples ; en dehors de lui, il cherche à contaminer ceux qui partagent la même destinée spirituelle. La condition humaine, en tant que condition de péché, est celle d'une humanité où règne le péché,

67. Cfr les textes de l'appendice sur « fuimus ille omnes ». Ailleurs Augustin exprime la même idée sous forme allégorique : « Fratres diximus iam... Adam unum hominem fuisse et *ipsum totum genus humanum* » (*In Iohan.*, X, 11 - 35, 1472) ; et il explique comment les lettres du mot A d a m forment en grec les initiales des quatre points cardinaux : Ἀνατολή, Δύσις, Ἄρκτος, Μεσημβρία (*Ibid.*, X, 14 - 1465 ; XI, 12 - 1473).

68. « Fecerunt malignos dies maligni homines, et sic prope est totus mundus » (*Sermo 25*, 4 - 38, 168).

c'est-à-dire qu'il s'y trouve établi et tend à s'y diffuser de plus en plus largement.

Condition de péché, la condition humaine ne peut, à ce titre, qu'être une *condition malheureuse* : là est le fond de ce qu'on appelle le *pessimisme augustinien*. De fait, dans l'homme coupé de Dieu, il n'y a rien en un sens qui puisse autoriser un espoir de retour à la condition originelle. Il ne faut pourtant pas oublier que, même après le péché, l'homme n'est pas seul : la possibilité d'une vie moralement bonne, donc de la vie vraiment heureuse, reste offerte dans la grâce du Christ. Car, si tout homme est Adam, tout homme peut aussi « être le Christ » : *Omnis homo Adam, omnis homo Christus* (*In Ps. 70*, I, 1 - 38, 891). Mais nous n'avons pas ici à étudier cet aspect.

Concluons par un texte particulièrement net sur les malheurs de notre condition présente, conséquences funestes de la faute d'Adam :

« En ce qui concerne notre première origine, que fut condamnée toute la race des mortels, c'est ce que prouve cette vie, si on peut l'appeler une vie, pleine de maux si nombreux et si grands. Quelle autre cause pourrait indiquer en effet cette effrayante profondeur de l'ignorance, d'où naît toute erreur, qui enferme dans son sein ténébreux tous les fils d'Adam, et dont ils ne peuvent s'affranchir sans douleur, sans labeur et sans peur? Que peut signifier d'autre l'amour de tant de biens inutiles et nuisibles, d'où les soucis cuisants, les préoccupations, les angoisses, les joies malsaines, les discordes, les procès, les guerres, les guets-apens, les colères, les haines, la tromperie, l'adulation, la fraude, le vol, la rapine, la perfidie, la superbe, l'ambition, l'envie, la jalousie, les homicides, les parricides, la cruauté, la violence, la malice, la luxure, l'arrogance, l'impudence, l'impureté, les fornications, les adultères, les incestes, tant de viols et de perversions contre nature dans les deux sexes — choses dont on a honte à parler —, les sacrilèges, les hérésies, les blasphèmes, l'oppression des innocents; les calomnies, les abus de confiance, les délits, les faux témoignages, les jugements iniques, le banditisme, le brigandage... et tout ce qui ne me vient pas à l'esprit en fait de calamités semblables et qui cependant ne sont jamais loin de la vie des hommes? Tels sont les maux des hommes, et ils viennent tous de cette racine d'erreur et d'amour perverti avec laquelle naît tout fils d'Adam » (*De civ. Dei*, XXII, 22 - 41, 784).

Telle est donc l'explication de l'absurdité apparente de l'existence humaine : le péché, non celui d'Adam seul mais encore celui des autres hommes après lui.

Vals. A. SOLIGNAC, S. J.

APPENDICE

GROUPEMENT MÉTHODIQUE DE TEXTES SUR LA TRANSMISSION DU PÉCHÉ ORIGINEL

I. *Schéma juridico-biologique* :

a. *obligatio... haereditarium debitum...*

— in posteros *obligatione* peccati et mortis necessitate transmissa... (*CD.*, XIV, 1 - 41, 403).
— tanquam *haereditariis malis* posteri eius *obligati* sumus... (*Trin.*, XIII, 16, 21 - 42, 1031).
— unusquisque... *pannis* vitiatae originis tanquam *haereditariis* involutus prius subeat *contagionem* delictorum... (*CJ.*, II, 6, 15 - 44, 684).
— *obligationem* peccati trahunt (parvuli) ... ex vulnere (*CJ.*, III, 26, 63 - 44 734).
— ex prima hominis voluntate *contractum*, factum est quodammodo *haereditarium*... (*Retract.*, I, 13, 5 - 32, 604).
— *communi reatu* tanquam *haereditarii debiti obligare* chirographum... (OI., VI, 21 - 45, 1550).

b. *« omnes unus »*

— *omnes* enim ***unus*** fuerunt... (*Sermo 165*, 6, 7 - 38, 906).
— et Adam *ille omnes nos* eramus... Non enim eramus iam nos, sed eramus in Adam... (*In Ps. 84*, 7 - 37, 1072).
— *omnes* fuimus *in illo uno* quando *fuimus ille unus* qui per feminam lapsus est in peccatum... (*CD.*, XIII, 14 - 41, 386).
— quando in eius natura illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc *omnes ille unus* fuerunt... (*PM.*, III, 7, 14 - 44, 194).
— Per unius illius voluntatem malam *omnes in eo* peccaverunt, quando *omnes ille unus* fuerunt... (*NC.*, II, 5, 15 - 44, 444).
— quando ipse fecit in illo fuerunt, atque sic *ipsi ille adhuc unus* fuerunt... (*OI.*, II, 177 - 45, 1218).

c. *Propago, generatio,* etc.

— Hoc autem factum est quando *in lumbis eius* erat genus humanum, nimis occulta et multum valentia *iura propaginis* (*OI.*, VI, 22 - 45, 1554).
— non utique mendaciter *in lumbis illius patris* fuisse dicuntur *quotquot* ex illo potuerunt *generationum* successionibus et multiplicationibus *propagari* (*Ibid.*).
— in uno homine *originaliter* atque, ut ita dicam, *radicaliter* damnaretur (genus humanum) (*CD.*, XIV, 1 - 41, 403).
— diximus iam... Adam *unum hominem* fuisse et *ipsum totum genus humanum* (*In Ioh.*, X, 11 - 35, 1472; X, 14 - 1465; XI, 12 - 1473).
— ideo per unum hominem dixit, a quo *generatio* utique hominum coepit ut per *generationem* doceret isse per omnes originale peccatum (*NC.*, II, 27, 45 - 44, 462).
— nisi *generationis* obligatio regeneratione solvatur... (*OI.*, III, 67 - 45, 1278).
— sponte depravatus iusteque damnatus, depravatos damnatosque *generavit*... (*CD.*, XIII, 14 - 41, 386).

d. *contagio, contagium...*

— sicut peccati actione maiores, ita minores maiorum *contagione* sunt rei... (*CJ.*, III, 6, 13 - 44, 708).
— in primis hominibus actum, in eorum vero posteritate *contagium*... (*Ibid.*, IV, 1, 3 - 44, 783).
— quodam operante *contagio* quod etiam de morbidis parentum corporibus solet evenire nascentibus... (*CJ.*, VI, 18, 55 - 44, 855).
— vides *contagionem peccati* transire de viro in feminas... (*CJ.*, III, 19, 37 - 44, 722) (il s'agit des femmes d'Abimélech, *Genes.*, 20, 18).

e. *semen...*

— ex *semine* enim carnis nati estis, ex masculo et femina... (*Sermo 246*, 5 - 38, 1156).
— nondum erat nobis singillatin creata et distributa forma, sed iam erat *natura seminalis* ex qua propagaremur (*CD.*, XIII, 14 - 41, 386).
— fuerunt ergo (ipsi ille unus) non actione hominum sed *ratione seminum*... (*OI.*, II, 227 - 45, 1218).

II. *Schéma psychologico-éthique : concupiscentia.*

— ex semine nati estis... *ex concupiscentia carnis* venistis cum propagine peccati... (*Sermo 246*, 5 - 38, 1156).
— *ex hac* inquam *concupiscentia carnis*... quaecumque nascitur proles originali est obligata peccato... (*NC.*, I, 24, 27 - 44, 429).
— *per ipsam* seminatur et *cum ipsa* carnalis gignitur proles etiam baptizati... (*NC.*, I, 25, 28 - 44, 430).
— quia *per illam* nascuntur *concupiscentiam* qua caro concupiscit adversus spiritum... (*CJ.*, IV, 4, 34 - 44, 756).
— *Ex isto* et *cum isto* hominum malo nascitur homo... (*CJ.*, VI, 18, 55 - 44, 855).
— ecce *de qua* (libidine) trahitur originale peccatum (*OI.*, II, 42 - 45, 1160).
— *cum illa* omnis homo nascitur... (*OI.*, VI, 41 - 45, 1605).
— *praeputium* significat peccatum et maxime originale peccatum, quia *per ipsum membrum* est origo nascentium, per quod peccatum dicti sumus natura filii irae... (*CJ.*, VI, 7, 20 - 44, 834).
— Quid est quod se dicit (David) *in iniquitate* conceptum, nisi quia trahitur iniquitas. Etiam ipsum vinculum mortis cum iniquitate concretum est : nemo nascitur nisi trahens peonam, trahens meritum poenae... (*In Ps. 50*, 10 - 36, 591).

III. *Natura vitiata, depravata*, etc.

— quia etiam tam magnum peccatum fuit, ubi fuit in deterius *mutatio naturae*... (*NC.*, I, 33, 37 - 44, 434).
— *mutata natura*... (*OI.*, II, 227 - 45, 1218; III, 67 - 1278; VI, 7 - 1512).
— *vitiata natura*... ex isto vitio trahitur... (*NC.*, II, 8, 20 - 44, 447).
— si non est humana origo *vitiata*, non est massa damnata... (*CJ.*, VI, 1, 2 - 44, 821).
— ex *vulnere* quod naturae humanae hostis inflixit (*CJ.*, III, 26, 63 - 44, 734).
— *depravata* ex prima transgressione natura... (*GL.*, X, 12, 21 - 34, 417).
— si autem peccato non fuisset *dehonestata* natura... (*De grat. et pec. orig.*, II, 35, 40 - 44, 405).