NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

122 N° 3 Julio-Septiembre 2000

Le Bien originel chez Augustin. Cité de Dieu, XXII, 24

Aimé SOLIGNAC (s.j.)

p. 400 - 415

https://www.nrt.be/es/articulos/le-bien-originel-chez-augustin-cite-de-dieu-xxii-24-490

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 122 (2000) 400-415
A. SOLIGNAC, S.J.

Le Bien originel chez Augustin

CITÉ DE DIEU, XXII, 24

«Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose en Toi.» Cette phrase du premier paragraphe des *Confessions* exprime admirablement la destination ultime de l'homme pour ceux qui partagent la foi d'Augustin. Elle est inacceptable par contre pour les incroyants de nos jours qui raisonnent leur propre conviction et dont nous ne saurions suspecter la sincérité. Cette situation pose un problème délicat pour les chrétiens qui souhaitent comprendre les incroyants et entrer en dialogue avec eux.

D'autre part, Augustin fait dans sa doctrine une large place au *péché originel* — il a bien inventé le mot, mais non la croyance[1] —, qui a marqué le genre humain tout entier et produit comme une seconde nature, une *nature viciée*, par laquelle l'homme devient incapable d'accomplir le bien véritable. Augustin passe ainsi, selon une opinion assez généralisée de nos jours, comme l'initiateur d'une conception pessimiste de l'homme qui a dangereusement affecté la pensée de l'Occident[2].

Cependant les vues d'Augustin ne se réduisent ni à la destination à Dieu, ni à la transmission du péché des origines. Déjà ses nombreuses relations avec les non-chrétiens de son temps,

---

1. Augustin a sans doute été le premier à utiliser l'expression *originale peccatum* (*De diu. quaest. ad Simpl.* 1, 1, 10), mais il n'est pas juste de lui attribuer la paternité de la doctrine: celle-ci était commune en Occident. Déjà Ambroise et l'Ambrosiaster lisaient Rm 5, 12 en faisant d'Adam l'antécédent de *in quo*; ils suivaient en cela un texte de la Vieille Latine où, comme dans plusieurs manuscrits grecs, le mot *mors* était omis dans la dernière incise. Cf. A. DE VEER, «Le sens de Rom. V, 12 en son contexte», dans *Premières polémiques avec Julien*, Bibliothèque Augustinienne (= *BA*), 23, Paris, DDB, 1974, note compl. 20, p. 734-740; A. SOLIGNAC, *Les excès de l'intellectus fidei dans la doctrine d'Augustin sur la grâce*, dans *NRT* 110 (1988) 832, n. 2. Voir aussi PACIEN DE BARCELONE († 393), *De Baptismo* 2, 1-2 et 5, 1, édit. C. GRANADO, coll. Sources chrétiennes, 410, Paris 1995, p. 150.156.

2. Pour une juste appréciation de la pensée d'Augustin face à ces opinions dépréciatives, on lira avec profit les deux derniers exposés de G. MADEC dans ses *Petites Études augustiniennes*, Paris 1994: «Saint Augustin est-il le malin génie de l'Europe?», p. 319-330; «En finira-t-on avec saint Augustin?», p. 331-340.

connues surtout par ses lettres, montrent qu'il ne les traitait ni avec dédain ni avec mépris. Tout au contraire, sauf en de rares cas d'opposants irréductibles, il s'adressait à eux avec des sentiments d'estime et de respect. Et dans son enseignement, sans renoncer à l'idée que l'homme n'atteint pas son plein épanouissement en dehors de l'union à Dieu, il savait reconnaître ce qu'on appellerait aujourd'hui les *valeurs profanes* des hommes. Ceci apparaît surtout dans le ch. 24 du XXII[e] et dernier livre de la *Cité de Dieu.* Là, après avoir exposé (ch. 22-23) les conséquences néfastes du «mal originel» *(originale malum)*, il décrit longuement «le bien originel» *(originale bonum)*. Or ce chapitre a été trop peu étudié[3]. Je voudrais donc l'analyser en détail dans une première partie; puis présenter dans une seconde partie des textes peu connus où Augustin laisse percer son estime des valeurs profanes.

I. – Le *bien originel*

1. Le ch. 24 dans son contexte

L'objet du dernier livre (XXII) de la *Cité de Dieu* est de légitimer la foi en la résurrection et en la vie éternelle. Augustin attache une importance particulière à la résurrection des corps; il doit en effet réfuter les objections des Platoniciens, surtout de Porphyre, pour qui l'âme seule est immortelle. Il présente donc la vie actuelle dans le corps comme une préparation à la vie éternelle, où le corps sera spirituel, c'est-à-dire soumis à l'esprit, mais sans cesser d'être corps. Or, dans la vie présente déjà, les bontés

3. La bibliographie récente sur le ch. 24 est peu abondante et centrée plutôt sur les sources cicéroniennes (mais Augustin ajoute beaucoup à son modèle): J.H.S. BURLEIGH, *The City of God. A Study on St. Augustine's Philosophy*, Londres, Nisbet & Co, 1949, ch. 4 (l'auteur voit dans ce «remarquable chapitre» une expression de la «joie de vivre» d'Augustin); M. TESTARD, *Note sur* De ciuit. XXII, 24. *Exemple de réminiscences cicéroniennes de saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, Paris, Études Augustiniennes, 1954, t. 1, p. 193-200; détails dans sa thèse: *Augustin et Cicéron*, Paris 1954, t. 1, p. 289. Reprise et adaptation de Cicéron, *De natura deorum,* II, 133-162; t. 2, *Textes*, p. 69-70; T.E. CLARKE, *St. Augustine and Cosmic Redemption*, dans *Theological Studies* 19 (1958) 133-164; J. DOIGNON, *Les arts, appelés vertus, de bien vivre et de parvenir à une félicité immortelle (Aug. Ciu. 22, 24, 3)*, dans *Revue des Études augustiniennes* (= *REAug*) 37 (1991) 79-86; ID., *L'homme comme une bête? En lui n'est pas éteinte une sorte d'étincelle de raison* (CD 22, 24, 2), dans *Interiorità ed intentionalità nel* De ciu. Dei *di S. Agostino* (3[e] Semaine intern. du Centre d'Ét. Augustiniennes de Pérouse), Rome, 1991, p. 35-42; j'ai aussi utilisé l'édition du texte dans *BA* 37 (1960) 642-675, mais en modifiant souvent la traduction.

de Dieu comptent plus que les fautes et les misères de l'homme. Ce dernier aspect est bien exprimé à la fin du ch. 21, où la vision pessimiste sur l'homme est contrebalancée par l'optimisme de l'espérance en ses bontés:

> Pour la joie de notre espérance, il convient de publier la louange de Dieu; c'est des fibres les plus secrètes d'un ardent et saint amour que jaillit ce cri du Psalmiste: *Seigneur, j'ai aimé la beauté de ta maison* (*Ps* 25/26, 3)… Dès cette vie que nous connaissons et où nous sommes encore… qui pourrait assez développer *(explicare)* les bontés de Dieu à l'égard du genre humain?

Si le tableau des misères de la vie humaine (ch. 22-23) est grossi à l'extrême, c'est parce qu'Augustin y voit comme une sorte de preuve par l'expérience de la transmission du péché d'Adam. La responsabilité des hommes est cependant soulignée, spécialement pour les fautes qui perturbent la vie sociale: discordes, guerres, homicides, adultères, oppression des innocents, jugements iniques, violences (22, 1). Malgré tout, à travers ces malheurs, les signes de la miséricorde divine restent discernables: «par les choses saintes (Écriture, sacrements…?) et les saints *(per sancta et sanctos)*», des soulagements sont apportés à nos maux; en outre les sages de ce siècle reconnaissent que la philosophie aide à les supporter[4]. Il reste que la victoire sur le mal ne sera définitive qu'à l'entrée dans la vie éternelle; ici-bas nous devons tous redire la demande du Pater: «*remets-nous nos dettes*» (fin du ch. 23).

2. *Limites des conséquences du péché originel sur la nature humaine*

Augustin aborde le ch. 24 avec une satisfaction évidente:

> Voici le moment de considérer comment cette misère-même, où nous louons la justice du Dieu qui punit, la bonté du même Dieu qui gouverne tout ce qu'il a fait l'a remplie de biens précieux et multiples. D'abord Dieu a maintenu la bénédiction proclamée avant la faute: *Croissez et multipliez-vous* (Gn 1, 28). Ensuite le vice du péché n'a pu altérer la puissance merveilleuse des «semences» *(seminum)*[5],

4. L'éd. en *BA* 37, p. 652 n. 2, cite ici un texte de Cicéron (*De finibus* 58) qui rapporte un mot de Platon dont la référence n'a pu être repérée: «Heureux qui, fût-ce dans sa vieillesse, peut parvenir à la sagesse et à des opinions vraies». Un fragment de l'*Hortensius* va dans le même sens; Augustin le cite en *De Trinitate* 14, 19, 26.

5. Les *semina* désignent les «raisons séminales» dont Augustin a traité en de nombreux passages du *De Genesi ad litteram* (livres 1-10; cf. *BA* 48 [1972], n. compl. 21, p. 653-658). Les raisons séminales sont les «raisons causales»

> insérée en quelque façon dans le corps de l'homme… Ainsi courent dans ce fleuve ou torrent du genre humain à la fois le mal qui nous vient du premier père et le bien que le Créateur lui a donné. Dans le *mal originel* il y a deux choses: le péché et le châtiment; dans le *bien originel*, deux autres: la propagation et la conformation. Du mal qui vient de notre audace, le péché, et du jugement de Dieu, le châtiment, … nous en avons déjà assez dit. Maintenant, c'est des biens de Dieu, qu'il a concédés à notre nature viciée et châtiée et qu'il lui concède encore, que j'ai décidé de parler. En effet, Dieu n'a pas anéanti tout ce qu'il avait donné à la nature humaine, car dans ce cas elle n'existerait plus; il ne lui a pas non plus retiré sa puissance bienveillante, car le diable, auquel le péché nous soumet pour notre peine, reste lui-même soumis à l'empire divin (24, 1).

On ne saurait trop insister sur la portée de cette citation; elle montre que, dans la pensée d'Augustin, si lourd que soit l'héritage du péché d'Adam, la nature humaine n'est pas altérée au plan de ses propriétés essentielles, et cela en vertu de la bonté du Créateur. Le *mal originel*, qui est l'œuvre de l'homme, ne prévaut pas sur le *bien originel* qui est le don primordial de Dieu.

3. Propagatio et Conformatio

Ces deux termes précisent les affirmations précédentes. La *propagatio* est la mise en œuvre de la fécondité originelle et perpétue le pouvoir d'engendrer. L'existence d'hommes stériles, ajoute Augustin, reste accidentelle et ne compromet pas la bénédiction donnée à l'ensemble des hommes.

Cependant, après le péché, la génération n'est plus ce qu'elle était à l'origine. L'homme s'est mis au rang des bêtes et il engendre à leur manière, bien que subsiste en lui «une étincelle de la raison *(scintilla rationis)*, par laquelle il a été créé à l'image de Dieu»[6].

---

propres aux êtres vivants; elles relèvent de ce qu'Augustin appelle «la première création» *(prima creatio)* qui correspond aux œuvres des six jours; vient ensuite l'*administratio*, par laquelle Dieu gouverne le développement des créatures dans le temps, selon la parole du Christ en Jn 5, 17: «Mon Père travaille toujours».

6. Augustin ne renonce pas à la théorie développée en *De Gen. ad litt.* 9, 3, 6, où, contrairement à Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, il affirme que la génération, même dans le Paradis et avant la faute, s'opérait par l'union sexuelle. Mais après le péché est intervenu le dérèglement de la *libido* qui soustrait le désir sexuel à l'emprise du libre arbitre (cf. *BA* 49, n. compl. 42, p. 516-524). En parlant de la *scintilla rationis*, Augustin pense peut-être à ce qu'il avait écrit en *De bono coniugali* 3: «une certaine gravité vient modérer la volupté quand, au moment où ils s'unissent, l'homme et la femme méditent qu'ils seront père et mère». Malgré J. DOIGNON, *L'homme…* (cité *supra*, n. 3), *scintilla rationis* ne

La *conformatio*, terme assez rare chez Augustin (33 occurrences) a un sens plus complexe[7]. Un passage du paragraphe la décrit cependant avec clarté:

> (Dieu) lui-même en effet, par l'œuvre qui se continue *jusqu'à maintenant* (Jn 5, 17), fait que les semences déploient *(explicent)* leurs nombres (c'est-à-dire leurs potentialités rationnelles) et, comme à partir de noyaux *(inuolucris)* latents et invisibles, se développent *(euoluant)* pour produire les formes de cette beauté que nous contemplons.

Les paragraphes suivants décrivent les biens de l'âme, les biens du corps, puis montrent comment la création tout entière est ordonnée à l'homme; la conclusion annonce les biens de la vie céleste. Nous allons étudier successivement ces divers points.

4. Les biens de l'âme

Une traduction modernisée de ce passage — en remplaçant les interrogations par des affirmations — peut dispenser d'un commentaire. On remarquera trois aspects: l'insistance sur la *créativité* de l'esprit humain; l'énumération, unique pour l'époque, des *arts et techniques* en leur diversité; l'alliance constante entre *l'utilité et la beauté* qui vient en surcroît.

> C'est le Créateur lui-même qui a donné à l'âme humaine l'esprit *(mentem*[8]*)*, où la raison et l'intelligence, endormies dans l'enfance et comme inexistantes, doivent être éveillées avec l'âge pour devenir capables de science et de doctrine, ainsi habilitées à l'acquisition du vrai et à l'amour du bien. En cette capacité, l'esprit puise la sagesse et se dote des vertus: par celles-ci, avec prudence, force, tempérance et justice, il combat contre les erreurs et les vices innés et réussit à les dominer par l'unique désir du Bien suprême et immuable. Et même s'il n'y parvient pas, la seule capacité d'y parvenir, inhérente

---

dérive pas de Cicéron, *De republica* 3, 1 (ces mots ne figurent pas littéralement dans ce texte). L'histoire de la formule est plus compliquée: voir M. TARDIEU, *«Psuchaios spinthèr». Histoire d'une métaphore de la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart*, dans *REAug* 21 (1975) 225-255.

7. Voir J. DOIGNON, art. «*Conformatio*», dans *Augustinus Lexicon,* t. 1, col. 1194-1195; le ch. 24 n'y est pas cité. Je ne suis pas sûr que le terme soit d'origine stoïcienne; il convient de le rattacher aussi au Platonisme, comme l'avait bien vu F.J. THONNARD, dans *BA* 37, n. compl. 64, «Création et conformation», p. 849-851.

8. La *mens* est la partie la plus élevée de l'âme, «ce qui excelle en elle» (*De diu. quaest. 83*, 46, 2). Là est le siège de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, ces trois «puissances» où Augustin trouvera la meilleure voie d'approche vers la connaissance des Trois Personnes (*De Trin.,* livres XIV-XV).

à la nature humaine selon le dessein divin, est si grande que nul ne peut dire ni penser convenablement *(competenter)* combien grande et admirable est l'œuvre du Tout-puissant.

En effet, outre les arts du bien vivre et d'accéder à la félicité immortelle — qui s'identifient aux vertus et ne sont donnés par la grâce de Dieu dans le Christ qu'aux fils de la promesse et du Royaume —, le génie de l'homme *(humanum ingenium)* a inventé et mis en œuvre des arts en grand nombre et de grande valeur, en partie pour répondre à ses besoins et en partie pour son seul agrément *(partim necessariae partim uoluptariae)*[9]. Ainsi, la puissance éminente de l'esprit et de la raison, même dans des productions superflues, voire dangereuses et nuisibles, atteste la grandeur du bien inhérent à la nature qui lui a permis d'inventer, apprendre et exercer tous ces arts.

Dans le domaine des vêtements et des édifices, l'industrie humaine *(industria humana)* a réalisé des œuvres admirables et stupéfiantes. Dans celui de l'agriculture et de la navigation, elle a fait des progrès incessants. Dans la fabrication des vases, la variété de sculptures et des peintures, elle a fait preuve d'une grande imagination. Pour les représentations théâtrales, elle a inventé des artifices qui provoquent l'étonnement des spectateurs et auditeurs, au point de leur paraître incroyables.

Pour la capture, la mise à mort et la domestication des animaux sans raison, l'industrie humaine a trouvé des procédés ingénieux et variés. Contre les hommes eux-mêmes, elle a inventé de multiples espèces de poisons, d'armes et machines de guerre. En médecine, pour conserver ou redonner la santé, elle a composé de nombreux médicaments et stimulants. Pour flatter le palais, elle a découvert maintes sortes de condiments qui excitent l'appétit.

Afin de communiquer ses pensées et de les rendre persuasives, le génie de l'homme a créé une multitude variée de signes, parmi lesquels les mots et les lettres occupent le premier rang. Pour charmer les esprits *(animos)*, il a inventé les ornements de l'éloquence et la diversité des poèmes; pour charmer les oreilles, de nombreux instruments de musique et modes mélodiques. Il a étudié les dimensions et les nombres, calculé avec exactitude les mouvements des astres[10]. Nul ne peut évaluer à quel niveau l'homme s'est élevé dans la connaissance des réalités de l'univers, surtout si l'on veut bien ne pas les considérer en bloc mais s'arrêter à chacune en particulier. Enfin, pour justifier leur erreurs ou leurs contrevérités, le génie des philosophes et des hérétiques a fait preuve de brillantes arguties, au point qu'il est difficile d'en faire un juste discernement.

---

9. Cf. CICÉRON, *De nat. deorum*, 2, 148: «*partim ad usum uitae, partim ad oblectationem*».

10. La lecture d'ouvrages d'astronomie, où les éclipses de soleil et de lune étaient prévues avec exactitude, conduisit le jeune Augustin à se détourner des fantasmagories manichéennes; cf. *Conf.* 5, 3-4.

> Or, c'est bien de la nature de l'esprit humain que nous parlons maintenant, elle qui fait l'ornement de cette vie mortelle, et non du chemin de la foi et de la vérité qui donne accès à la vie immortelle. Puisque le Créateur d'une nature si élevée ne peut être que le Dieu véritable et suprême, et qu'il gouverne ses créatures avec une puissance et une justice souveraines, jamais l'homme ne serait tombé dans les misères de cette vie (mis à part ceux qui en seront délivrés) si un péché très grand *(nimis grande peccatum)* n'avait été commis par le premier homme, celui dont tous les autres sont issus (24, 3).

Ce dernier alinéa mérite attention. Sans doute la dernière phrase revient-elle à la faute d'Adam, source du *mal originel*, mais cela n'élimine point les capacités de la nature humaine «en cette vie mortelle» et indépendamment de la foi.

5. Les biens du corps

Augustin adopte le dualisme des Platoniciens: l'âme et le corps sont *deux substances différentes* et leur union dans la composition de l'homme est aussi mystérieuse que celle de la nature divine et de la nature humaine dans l'unique Personne du Verbe incarné[11]. Le paragraphe sur les biens du corps atténue cependant ce dualisme. Augustin insiste sur deux points.

Tout d'abord, bien qu'il soit plus fragile que celui des autres animaux, le corps humain est fait pour être *l'instrument d'une âme raisonnable*. C'est ce que montrent la localisation des organes des sens et la disposition des membres. Alors que les animaux sont tournés vers la terre, l'homme, par son allure, son aspect et sa stature droite, est fait pour considérer les réalités d'en haut[12]. En outre, la mobilité de la langue et des mains rend possibles la parole, l'écriture, les arts et les métiers techniques.

Ensuite, «nous ne voyons dans le corps rien de créé *qui ne fasse en même temps place à la beauté*». Cette conjonction entre utilité et beauté apparaîtrait mieux encore si l'on réussissait à déceler pleinement les «nombres rationnels» des membres internes qui échappent aux regards; on y perçoit cependant «la complexion

---

11. Cf. *De Trin.* 13, 12; *Epist.* 137, 11. Cf. Ch. COUTURIER, *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, dans *Augustinus Magister* (cité *supra,* n. 3), t. I, p. 543-550.

12. Le thème de la stature droite, comme indice de l'orientation vers les réalités d'en haut, remonte à Anaxagore et au *Protreptique* d'Aristote, d'où il a probablement passé dans l'*Hortensius* de Cicéron dont la lecture a exercé une très forte influence sur le jeune Augustin (*Conf.* 3, 7-8); sur ce thème, voir *BA* 48, n. compl. 28, p. 684-685.

des veines, des nerfs et des viscères, et les secrets des organes d'où émane la vie». Déjà les médecins anatomistes *(anatomici)* ont pratiqué la dissection des cadavres et même une sorte de chirurgie sur les mourants et les malades «pour apprendre de quelle manière et en quel endroit appliquer les soins»[13]. Les nombres des organes corporels et leur coordination constituent ce que les Grecs appellent *harmonia*: «l'harmonie du corps tout entier comme celle que produit un instrument de musique». Si les membres internes étaient connus, «la beauté de leur agencement naturel ravirait l'esprit» plus encore que celle des formes visibles. Bien plus, certains membres servent uniquement à la beauté: ainsi les mamelles sur la poitrine de l'homme et la barbe, «ornement viril» en contraste avec la finesse du visage des femmes[14]. Retenons la conclusion:

> On saisit aisément, je pense, que dans la constitution du corps la dignité a prévalu sur la nécessité. De fait, la nécessité passera, et un temps viendra où nous jouirons mutuellement de notre beauté sans aucune convoitise *(libido)*. C'est cela surtout qui doit être rapporté à la louange du Créateur, selon les mots du Psalmiste: *Tu as revêtu louange et beauté* (*Ps* 103/104, l).

6. L'homme et l'univers

Le dernier paragraphe du ch. 24 s'ouvre par cette forte affirmation:

> Toute autre beauté et utilité de la création *(cetera pulchritudo et utilitas creaturae)* est dès maintenant donnée à l'homme, malgré les misères qu'il doit subir en conséquence du premier péché; elle lui est donnée comme objet de contemplation et d'appropriation *(spectanda atque sumenda)*, et aucun discours ne pourrait assez développer ce point.

La relation de l'univers à l'homme fait donc partie intégrante du *bien originel*. L'exposé laisse en outre entrevoir l'ampleur et la

---

13. Augustin parle plus longuement des *anatomici* en *De anima et eius origine* 4, 3; voir *BA* 49, n. compl. 34, «Augustin et la science médicale», p. 710-714.

14. On peut penser qu'Augustin a été sensible à la beauté de la compagne avec laquelle il a vécu une quinzaine d'années et dont il parle avec une grande délicatesse en *Conf.* 4, 22 et 6, 25. Dans le ch. 17 du même livre de la *Cité de Dieu*, il estime, contre une opinion assez commune (Origène, Jérôme; cf. *BA* 37, p. 620, n. 5), que les femmes ressusciteront en un corps féminin: «en effet le sexe féminin n'est pas un défaut *(uitium)* mais la nature *(natura)*; il n'y aura plus sans doute ni union sexuelle ni enfantement, cependant les membres féminins subsisteront, non pour leur usage ancien mais pour une beauté nouvelle où la convoitise n'existera plus».

profondeur du sens esthétique d'Augustin. Il énumère les beautés multiples du ciel, de la terre et de la mer, du soleil, de la lune et des étoiles; il admire le clair-obscur des forêts, les parfums et les couleurs des fleurs, la variété du chant des oiseaux et de leur plumage, la multitude des espèces animales, «dont les plus petites, comme les abeilles et les fourmis, nous apparaissent plus merveilleuses encore que les plus grandes, comme les baleines». Il est sensible aux couleurs de la mer, qui passent du vert au pourpre et au bleu azuré; même la mer démontée offre un étonnant spectacle, surtout si on la regarde du rivage! Il souligne encore l'abondance des aliments, la diversité des saveurs «fournie par la nature opulente et non par l'art des cuisiniers», les remèdes favorables à la santé, la succession des jours et des nuits, la variété des vêtements fabriqués à partir des végétaux ou des animaux… Mais il doit renoncer à une énumération complète, d'ailleurs impossible, et se contenter d'exemples «rassemblés en une gerbe serrée»[15].

Tous ces biens pourtant ne sont que «soulagements de malheureux condamnés, pas encore récompense de bienheureux». Le paragraphe se termine précisément par une brève description des biens de la vie céleste, qui sert de conclusion à l'ensemble du chapitre 24. De ces biens que Dieu réserve aux élus, Augustin en trouve l'annonce en Rm 8, 32: *(Le Père) qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous, comment ne nous donnerait-il pas avec lui toutes choses?* Le don du Fils est le gage de la richesse des dons qui viendront avec lui. Alors l'esprit et le corps de l'homme seront totalement transformés: «L'esprit sera délivré de tous les vices et pacifié par des vertus parfaites; il possédera la science de toutes choses avec ampleur, beauté, certitude, sans erreur ni fatigue, en ce lieu où l'on s'abreuvera à la source même

15. Il convient de rappeler ici plusieurs passages du livre X des *Confessions* où Augustin énumère les fautes qu'il croit encore commettre au temps de son épiscopat; en fait il se fait scrupule des excès auxquels l'entraîne un tempérament d'esthète sensible à toutes les beautés. Il reconnaît qu'il se plaît à écouter un chant «émis par une voix suave et bien exercée», au risque de négliger le sens spirituel du psaume ou de l'hymne liturgique. Ses yeux se délectent si bien des «formes belles et variées» que son âme s'y trouve prise; ce n'est que dans un second moment qu'il réussit à remonter au Créateur de ces beautés (X, 49-50). Très suggestif encore ce passage où se révèle un méditerranéen habitué aux jours ensoleillés: «La lumière, reine des couleurs, répandue en tout ce que nous voyons, où que je sois durant le jour me charme de bien des manières alors que je fais autre chose et ne lui prête pas attention; mais elle s'insinue avec tant de force que, si elle m'est tout à coup enlevée, je la regrette et je la cherche; et si son absence se prolonge, mon esprit devient triste» (X, 51).

de la Sagesse… Et le corps sera pleinement soumis à l'esprit car il ne sera plus animal mais spirituel, gardant toute la substance de la chair, mais sans corruption charnelle».

Les enseignements de ce long ch. 24 viennent ainsi contrebalancer heureusement les données pessimistes des ch. 22-23. Dans un récent et bel ouvrage, Serge Lancel a exprimé d'une manière très équilibrée comment Augustin, en homme et en pasteur, avait évité de «se complaire» dans un pessimisme que la société dans laquelle il vivait ne le portait guère à corriger: «Quiconque a lu dans le dernier livre de la *Cité de Dieu* le magnifique chapitre qui y occupe une place centrale a noté la volonté de l'évêque de faire la part belle à ce qu'il appelle 'le bien originel', les chances que le Créateur a données à l'homme ici-bas et son attention à faire en sorte que le génie humain sache les exploiter, en dépit des graves handicaps consécutifs à la Chute»[16].

II. – Les valeurs profanes des païens

Pour illustrer la pensée d'Augustin sur le *bien originel*, il est aisé de citer quelques exemples d'appréciations positives dans son

16. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 592. Les données optimistes de notre ch. 24 sont confirmées par d'autres écrits. Ainsi, dans son grand commentaire sur la Genèse, Augustin enseigne que la création tout entière est l'effet de «la bienveillance souveraine, sainte et juste» du Créateur, de «l'amour qu'il a pour ses œuvres, non par indigence mais par bienfaisance» (*De Gen. ad litt.* 1, 11). Il précise un peu plus loin (1, 14): «Il y a deux motifs pour lesquels Dieu aime sa créature: pour qu'elle *soit* et pour qu'elle *demeure (ut sit et ut maneat)*… Les créatures demeurent en effet: les unes au-dessus du déroulement des temps (les anges); les autres assujetties au temps selon leur mesure: c'est par leur disparition et leur succession qu'est tissée la *beauté des siècles (pulchritudo saeculorum)*».

La formule *pulchritudo saeculorum*, ou d'autres analogues, se retrouve ailleurs: *Cité de Dieu* IV, 29; XI, 18; *In Ps.* 144, 13; citons un passage d'une lettre à Marcellinus: «Dieu est le créateur et l'ordonnateur de toutes choses, jusqu'à ce que *la beauté du monde tout entier (uniuersi saeculi pulchritudo)*, dont les parcelles sont mesurées par leur temps propre, se déroule comme le chant grandiose d'un ineffable modulateur, et qu'ainsi parviennent à l'éternelle contemplation de la Beauté ceux qui l'honorent comme il convient, même en ce temps qui est celui de la foi» (*Epist.* 138, 5). L'expérience d'Augustin lui-même atteste que cette contemplation est possible dès ce monde; à preuve le moment mystique qu'il décrit en *Conf.* X, 65: «Et parfois tu m'introduis en un sentiment tout à fait extraordinaire, au fond de moi, en je ne sais quelle douceur *(dulcedinem)* qui, si elle devenait parfaite en moi, serait un je ne sais quoi qui ne serait plus cette vie».

œuvre à l'égard des païens. Je me limiterai à trois points: la possibilité de leur salut, leurs vertus profanes, l'examen de la correspondance avec l'un d'entre eux.

1. Le salut des païens

Les textes sur ce sujet sont assez nombreux; j'en retiens deux particulièrement suggestifs.

D'abord, parmi les sermons récemment découverts par François Dolbeau, on remarque un long discours (plus de deux heures) prononcé à Hippone ou à Carthage pour les calendes de janvier, probablement en 404. En traitant des sages de l'Antiquité, Augustin estime que, dans leur ensemble, ils n'ont pu être sauvés en raison de leur orgueil qui les empêchait de reconnaître le véritable Médiateur. Mais il termine le paragraphe par une remarque surprenante, qui porte en particulier sur Pythagore:

> Au sujet de ceux qui n'ont pas adoré les idoles ni participé aux rites chaldaïques ou magiques, il ne faut rien dire à la hâte *(temere aliquid dicendum non est)*, de crainte qu'il ne nous échappe qu'ait pu leur être révélé Celui sans qui nul ne peut être sauvé» (*S. Dolbeau* 26, 36)[17].

Ensuite, en commentant le Ps. 82, qui porte une condamnation générale sur les ennemis d'Israël, Augustin s'arrête sur le v. 27: *Remplis leur visage de honte et ils chercheront ton nom, Seigneur*. Il s'agit là, dit-il, d'hommes isolés (en dehors d'Israël) qui prennent conscience de la honte de leurs péchés, et il ajoute:

> Cependant, là où ils se trouvent, ils font entendre leur voix et relèvent la tête… car, en reconnaissant la honte de leurs péchés, ils sont remplis de confusion et cherchent le Nom du Seigneur pour ne pas rester dans la confusion (*In Ps.* 82, 13-14).

Augustin admet donc la possibilité du salut pour des hommes qui ignorent la foi chrétienne: soit parce que, dans leur culte, ils ont évité l'idolâtrie, soit parce que la honte de leurs fautes réveille leur conscience et les porte à invoquer Dieu pour en être libérés[18].

---

17. Dans *Augustin d'Hippone: vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, édit. F. DOLBEAU, coll. Études Augustiniennes, Paris, Inst. d'Ét. Augustiniennes, 1996, p. 128.

18. Pour un inventaire plus complet des textes sur ce sujet, voir A. SOLIGNAC, *Le salut des païens d'après la prédication d'Augustin*, dans *Augustin Prédicateur (395-411),* Actes du Colloque international de Chantilly, 5-7 septembre 1996, édit. G. MADEC, coll. Ét. Augustiniennes, Paris, 1998, p. 419-428.

2. *Les vertus profanes des païens*

Augustin a une estime particulière pour le célèbre Régulus. Celui-ci, pour rester fidèle à son serment, retourna se livrer aux Carthaginois après avoir recommandé aux Romains le refus de la capitulation. Il est classé parmi les défenseurs illustres et courageux de la cité terrestre qui, «bien qu'honorant des dieux faux, étaient cependant sincères dans leur culte *(deorum licet falsorum non tamen fallaces cultores)*» (*Cité de Dieu* I, 24).

Augustin pense en outre que «le Dieu véritable et juste a aidé les Romains qui étaient bons selon la cité terrestre à obtenir la gloire d'un si grand Empire»; il voit même une «raison plus secrète» de ce succès: «les *mérites* du genre humain que Dieu connaît mieux que nous». Cette phrase, jetée en passant, est digne de remarque: très réservé sur la notion de mérite, l'évêque reconnaît cependant des valeurs réelles dans le monde humain, et Dieu les connaît mieux que nous! Sans doute, il n'y a pas de vertu véritable en dehors du culte du vrai Dieu; néanmoins l'acquisition d'une vertu réelle, quoique imparfaite, est possible, même pour ceux qui n'appartiennent pas à la cité céleste; ceux qui la possèdent «sont plus utiles à la cité terrestre que ceux qui ne l'ont pas» (*ibid.* V, 19). Cette idée se trouve encore renforcée dans une lettre à Marcellinus:

> Les Romains ont pratiqué une certaine probité qui pouvait suffire pour établir, étendre et conserver la cité terrestre. Dieu en effet a montré ainsi, dans l'opulent et illustre Empire romain, *la valeur des vertus civiles* même en dehors de la vraie religion *(quantum ualerent ciuiles etiam sine uera religione uirtutes)*, afin que l'on comprenne ce qu'y ajoute cette vraie religion pour former des hommes d'une autre cité, où le roi est la vérité, la loi la charité, la durée l'éternité (*Epist.* 138, 17-18).

3. *Échange de lettres avec un païen*

Faute de pouvoir étudier ici les nombreuses correspondances d'Augustin avec les païens[19], je retiendrai seulement l'échange de lettres avec Longinianus[20] (*Epist.* 233-235). C'est d'ailleurs un des

---

19. P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris, 1914, p. 437-464; S. LANCEL, *Saint Augustin* (cité *supra*, n. 16), p. 430-453 (étude beaucoup plus complète; sur Longinianus, p. 445).

20. Sur Flavius Macrobius Longinianus, voir A. CHASTAGNOL, *La Préfecture de Rome au Bas-Empire,* Paris, 1962, p. 255-257. Membre d'un des groupes sacerdotaux païens de Rome, Longinianus fit une rapide et brillante carrière

plus instructifs, car il nous révèle les convictions d'un prêtre du culte païen à cette époque.

Augustin avait peut-être rencontré Longinianus à Rome (en 388?). Sa lettre 233 fait en effet allusion à des «entretiens», *(sermocinationes),* dont il a retenu que son correspondant cherchait avant tout à être un «homme de bien» *(uir bonus)*. Cherchant à le gagner à la foi chrétienne, Augustin lui demande «de quelle manière il pense que Dieu doit être honoré»; il l'interroge en outre sur «ce qu'il pense du Christ», car il sait que Longinianus «en fait grand cas» *(non parui pendas)*; il voudrait donc savoir si celui-ci estime que le Christ est la seule voie qui conduit à «la vie heureuse» *(uita beata)*, ou s'il a d'autres raisons de retarder son adhésion à la foi. La lettre se termine avec des termes d'estime et d'affection:

> Je t'aime *(diligo te)* en raison de ce que j'ai dit plus haut, et j'ose sans témérité penser que tu m'aimes. Or, entre des hommes qui se connaissent avec bienveillance, il n'y a pas d'entretiens plus fructueux que de chercher par quoi nous sommes bons et heureux *(boni beatique simus)*.

La réponse de Longinianus est très difficile à interpréter; l'auteur s'y exprime en longues phrases, coupées de multiples incises qui rendent le texte obscur. À son tour, il accumule les termes de respect et d'estime envers son correspondant, tout en laissant percevoir un sentiment de supériorité. Il se révèle en tout cas comme un païen pieux, convaincu de la valeur du culte qu'il pratique, à cause surtout de son antiquité. En raison de ces renseignements précieux, je tente une traduction des principaux passages, en commençant par l'adresse classique au destinataire.

> Au seigneur vénérable et très honorable à juste titre, le saint père Augustin, Longinianus.
>
> Je suis heureux et tout illuminé par la pure lumière de ta vertu, toi qui as cru devoir me combler de l'honneur de ton affection. Mais c'est un pesant fardeau et une charge très lourde, en ces circonstances, de répondre à tes questions de manière développée, pour moi qui suis un homme païen *(pagano homine)*, bien qu'il y ait de

---

dans le sillage de Stilicon. Il fut comte des Largesses sacrées en 399-400, puis Préfet de la Ville après 400; il fit alors ériger un baptistère près de Sainte-Anastasie du Vélabre; cette initiative relevait des attributions du Préfet et ne peut servir d'indice pour une adhésion à la foi chrétienne. Préfet du Prétoire d'Italie au début de 406, il fut entraîné dans la disgrâce de Stilicon et mourut assassiné à Pavie en août 408. Cf. aussi P. MASTANDREA, *Il dossier* Longinianus *nell'epistolario di Sant'Agostino*, dans *Studia Patavina* 25 (1978) 523-546.

nombreux points sur lesquels nous sommes d'accord entre nous d'après ta récente lettre.

Il s'agit d'être d'accord de plus en plus, non seulement d'après les préceptes socratiques ou d'après les tiens, homme excellent entre les Romains, mais encore d'après ceux d'Orphée, de Tagès (devin étrusque: conjecture de Mastandrea; les manuscrits lisent *Ageticis*) et du Trismégiste. Ceux-ci sont bien plus anciens que les tiens; ils ont été formulés alors que les siècles étaient presque incultes, sous l'inspiration des dieux; ensuite ils ont été transmis au monde entier en de certaines limites par cette triple autorité, avant que l'Europe et l'Asie ne reçoivent leurs noms, et avant que la Lybie (= l'Afrique) ne possède un homme de bien tel que tu l'as été et le seras encore plus fidèlement…

Mais par quelle voie cela peut être réalisé, c'est quelque chose de trop important pour que tu puisses l'ignorer et que tu veuilles en discuter avec moi sans insinuer une autorité du dehors et l'apprendre par moi, maître très honoré. En effet, je l'avoue, je ne suis pas maintenant suffisamment avancé dans la possession de ce bien, comme l'exigeraient mes fonctions sacerdotales; cependant, autant que je puis, j'en retire une provision de voyage *(uiaticum)*. Toutefois, autant que je le pourrai, j'exprimerai en peu de mots ce que je tiens et garde comme transmis religieusement et anciennement *(sancte et antiquitus)*.

La voie la meilleure vers Dieu est celle où l'homme de bien (*uir bonus*), instruit par des dits et des faits pieux, justes et vrais, qui ne souffrent aucun changement dans la succession des temps, entouré par le patronage des dieux, c'est-à-dire de ce Dieu unique et universel en ses puissances éminentes, créateur incompréhensible, ineffable et infatigable en ses vertus achevées *(impletis uirtutibus)* — ces vertus que, selon votre doctrine, vous appelez anges ou encore une autre réalité après Dieu ou issue de Dieu (allusion probable au prologue johannique) —, se hâte de marcher avec tout l'élan de son âme et de son esprit *(intentione animi mentisque ire festinat)*. C'est la voie, dis-je, dans laquelle des hommes purifiés par les pieux préceptes et les expiations très pures des antiques rites sacrés, et macérés par des observances tempérantes, avancent constamment en leur âme et en leur corps.

Au sujet du Christ cependant, qui selon ta croyance est un Dieu chair et esprit par lequel tu as l'assurance d'aller vers celui qui est le Dieu suprême, véritable et père de tous, je n'ose ni ne puis exprimer ce que je pense, car j'estime très difficile de déterminer ce que je ne sais pas (*Epist.* 234).

Identifier les croyances de Longinianus demanderait une longue étude qui dépasserait le cadre de cette enquête; je me contenterai donc de brèves remarques. Des trois «autorités» dont il se réclame, Orphée reste encore très mal connu; Tagès est un personnage mythique mentionné seulement dans le *De diuinatione*

de Cicéron[21], où l'on apprend qu'il était considéré comme l'initiateur des haruspices; par contre, une dépendance des écrits attribués à Hermès Trismégiste, spécialement au *Poimandrès*[22], n'est pas exclue, spécialement en ce qui concerne le culte d'un dieu unique et les purifications. Mais on peut aussi penser à l'influence des *Oracles Chaldaïques*, à travers le *De philosophia ex oraculis oriunda* et le *De regressu animae* de Porphyre.

Le contenu de la lettre 234, qui se termine encore par l'assurance d'une amitié réciproque, montre pourtant qu'Augustin n'aurait pas «sauvé» Longinianus. En effet, contrairement aux sages dont il est parlé dans le *S. Dolbeau* 26[23], celui-ci pratiquait des rites de purification analogues à ceux des *Oracles Chaldaïques*.

Augustin (*Epist.* 235) le remercie pourtant de sa réponse, car elle lui montre bien les points de désaccord; il accepte de bon gré *(non inuitus)* le refus d'affirmer quoi que ce soit sur le Christ, réserve légitime chez un païen; il s'offre à l'éclairer davantage si Longinianus le désire. En attendant, il lui pose quatre nouvelles questions, en particulier celles-ci dont le but évident est de mettre en question les rites auxquels s'attache son correspondant: les purifications sont-elles indispensables pour parvenir à «la vie bonne et heureuse»? Ou sont-elles seulement «une partie *(portio)*» de la vie bonne? Si oui, «bien vivre» s'identifierait à «vivre selon les rites sacrés», mais la «vie sacrée» serait déjà incluse dans le «bien vivre» *(ut non sit aliud bene uiuere, aliud sacrate uiuere, sed bene uiuendi terminus etiam sacrata uita claudatur)*.

Nous n'avons pas malheureusement la réponse à cette lettre; l'assassinat de Longinianus en 408 a mis fin à la correspondance. Cet échange de lettres répond cependant au problème soulevé au début de l'article. Puisqu'Augustin lui-même a su, dans un climat d'estime et d'amitié réciproques, dialoguer avec un non-croyant de son époque, un même dialogue est encore possible aujourd'hui, et il l'est d'autant plus que les croyants ont appris à accueillir les témoignages de vérité et de générosité chez ceux qui ne partagent pas leur foi mais partagent un même souci de vérité dans la liberté.

F-69002 Lyon
rue Sala, 20

Aimé SOLIGNAC, S.J.
Sources Chrétiennes

---

21. CICÉRON, *De diuinatione*, 2, 23, 50, édit. C.F.W. MÜLLER, Leipzig, Teubner, p. 214- 215.

22. *Corpus hermeticum*, t. I et II, édit. A.D. NOCK et trad. A.J. FESTUGIÈRE, coll. Les Belles Lettres, Paris, 1945.

23. Cf. *supra*, n. 17.

Sommaire. — Le dernier livre de la *Cité de Dieu* comporte un long chapitre sur le *bien originel* qui fait contrepoids aux chapitres précédents sur le *mal originel*. Le but de l'article est d'abord d'analyser en détail ce chapitre peu étudié où Augustin présente les «valeurs profanes» de l'homme: biens de l'âme, biens du corps, biens de l'univers mis à sa disposition. Comme illustration et complément, l'article présente ensuite des textes peu connus sur le salut des païens et leurs vertus profanes, enfin une correspondance instructive entre Augustin et un prêtre païen de Rome, Longinianus.

Summary. — The last book of the *City of God* includes a long chapter which treats the *original good*, a text which follows other chapters dealing with the *original evil*. The present article studies this little known chapter, in which Augustine examines «profane» human values: the good as regards the soul, the body and the universe. It then proposes other Augustinian texts concerning the pagans and their salvation and «profane» virtues. Finally it appraises a correspondence between Augustine and Longinianus, a pagan priest in Rome.