NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

70 N° 7 1948

Saint Augustin et le péché originel

Jean CLÉMENCE (s.j.)

p. 727 - 754

https://www.nrt.be/en/articles/saint-augustin-et-le-peche-originel-2807

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

SAINT AUGUSTIN ET LE PECHE ORIGINEL (1)

Dans une étude malheureusement inachevée (2), le P. de Blic montrait il y a quelques années que la conception augustinienne du péché originel se présentait, suivant les commentateurs, sous trois formes différentes. Pour les uns, et c'est l'explication la plus ancienne, saint Augustin aurait identifié le péché originel avec la concupiscence ; pour d'autres, c'est dans la privation de la grâce sanctifiante qu'il aurait mis l'élément formel du péché originel, la concupiscence n'en étant que la quasi-matière ; pour d'autres, enfin, il aurait fait consister le péché originel dans « la participation de toute l'humanité à la faute personnelle d'Adam », la concupiscence n'étant alors que l'effet en chaque homme de cette solidarité morale. Le P. de Blic concluait la partie négative de son étude par le rejet des deux derniers systèmes d'interprétation, « aussi peu fondés, disait-il, en tradition théologique que faiblement appuyés en exégèse textuelle » (3). De cette conclusion, nous retiendrons simplement comme point de départ du présent travail que, même s'il faut faire une place, dans la conception augustinienne du péché originel, à la privation de la grâce et à la solidarité de tous les hommes en Adam, ce n'est certai-

(1) On nous reprochera peut-être d'avoir, au moins sur tel ou tel point, interprété, prolongé la pensée augustinienne. Il est impossible, croyons-nous, de restituer dans sa matérialité (s'il est permis d'employer ce mot) la pensée d'un auteur, surtout d'un auteur ancien. Nous ne pouvons, en effet, faire abstraction complète de l'évolution des idées et de la manière actuelle dont se posent les questions. De plus, une pensée est comme un vivant qui meurt et se décompose dès qu'il cesse de vivre, c'est-à-dire de se développer et de progresser. Mais ce qu'il faut définir avec exactitude et rigueur, c'est l'esprit de l'auteur, son attitude interne, c'est l'orientation et la genèse intérieure de sa pensée. Pour comprendre, il faudra donc situer ; aussi est-il inévitable que soient explicités certains aspects restés, dans l'œuvre étudiée, plus ou moins implicites. La réflexion critique, malgré tout le souci de synthèse qu'elle peut comporter, est analytique, parce qu'elle amène des profondeurs de l'âme, pour les étaler au plan de la conscience claire, des éléments diversement obscurs qui font la synthèse vivante de la pensée en acte. Et cela est d'autant plus vrai pour la pensée d'un saint Augustin que cette pensée n'est point une philosophie, puisqu'elle ne se réfléchit pas en système, mais une action et une vie, qu'elle est une spiritualité, une « théologie » au sens primitif du mot, puisque presque tout entière, en tout cas pour toute la partie qui nous intéresse ici, elle répond à des besoins précis et concrets, puisqu'elle est un service des fidèles dont il était le pasteur et de l'Eglise dont il se sentait responsable. Nous comparerions volontiers notre essai à une radiographie qui, à travers la très légère ombre des chairs et des organes, met en valeur le système osseux, de soi invisible, charpente et structure du corps tout entier. Nous espérons et nous croyons que saint Augustin se reconnaîtrait dans le schéma, dans le « système » que nous avons tenté de dégager, auquel s'appuie et où s'articule sa pensée. Au lecteur de décider si nous nous faisons illusion.

(2) *Recherches de science religieuse,* 1926, p. 97-119 et 1927, p. 414-433 et 512-531.

(3) *Ibid.,* 1927, p. 416.

nement pas sous l'un ou l'autre de ces biais que saint Augustin a abordé le problème que lui posait le dogme chrétien, et que, par conséquent, il nous faut avant tout chercher à définir ce qu'il entendait par la concupiscence. Et puisque, pour certains, le péché originel chez bien (4) ; mais l'usage veut qu'employé isolément le mot « concupiscence — qui, de fait, est, dans son œuvre, de beaucoup la plus apparente, — nous essaierons d'abord de préciser ce qu'est pour Augustin la concupiscence sexuelle.

*
* *

Le mot « concupiscentia » n'a pas nécessairement une valeur péjorative ; si la concupiscence de la chair contre l'esprit est un mal, il y a aussi la concupiscence de l'esprit contre la chair, qui est un bien (4) ; mais l'usage veut qu'employé isolément le mot « concupiscentia », comme aussi le mot « cupiditas », ne se prenne qu'en mauvaise part (5). Quant à l'expression « concupiscentia carnis », « concupiscentia carnalis », elle peut désigner d'une façon très générale la mauvaise concupiscence sous toutes ses formes (6), ou, en particulier, et c'est le cas fort souvent, la concupiscence sexuelle ; en ce dernier sens, l'expression est l'équivalent du mot « libido », qui, s'il peut s'appliquer à des convoitises diverses, exprime d'ordinaire, à lui seul, l'appétit sexuel.

En ce sens restreint, la concupiscence charnelle ou « libido » se définit pour Augustin comme l'autonomie de la fonction sexuelle, comme l'indépendance de cette fonction par rapport à l'esprit. Si Adam n'avait point péché, l'acte de la génération se serait accompli sans elle ; mais depuis le péché, la concupiscence de la chair, liée nécessairement à l'acte générateur, est essentiellement une insoumission, « inobedientia » de l'appétit sexuel, qui, en fait, est « sui iuris ». Dans un corps sain, les yeux, les lèvres, la langue, les mains, les pieds, la tête, le buste sont immédiatement dociles aux ordres de la volonté ; « ubi autem ventum fuerit ut filii seminentur, ad voluntatis nutum membra in hoc opus creata non serviunt, sed exspectatur ut ea velut sui iuris libido commoveat, et aliquando non facit animo volente, cum aliquando faciat et nolente » (7). Cette autonomie, cette indépendance de la fonction sexuelle, qui fait toute la concupiscence charnelle au sens restreint, est en soi un désordre, un mal, même si on ne la transforme point en péché en y consentant, même si dans le mariage l'on n'en use que correctement et saintement.

---

(4) *De nuptiis et concupiscentia*, 2, 10, 23 (XLIV, 449). Les chiffres entre parenthèses renvoient à Migne, *Patrologie latine*.
(5) *De civitate Dei*, 14, 7, 2 (XLI, 411).
(6) Cfr *Opus imperfectum contra Julianum*, 4, 28 (XLV, 1352).
(7) *De nupt. et conc.*, 1, 6, 7 (XLIV, 417-418) ; cfr *De pecc. mer.*, 1, 29, 57 (XLIV, 141-142).

Il ne faut point parler ici de pessimisme augustinien ou laisser entendre, en reprenant une accusation de Julien d'Eclane, qu'Augustin n'aurait pas éliminé tout à fait de sa pensée le virus manichéen. Non, Augustin n'a pour le corps comme tel aucun mépris, ni non plus, à son endroit, aucune méfiance. L'union des sexes, voulue par Dieu, ne cesse-t-il de répéter, est une chose bonne ; la concupiscence charnelle ne découle pas de la nature de cette union, du mariage tel que Dieu l'a établi, mais uniquement du péché de l'homme. Si l'homme n'avait pas péché, redit-il sans fin, il y aurait eu génération par union corporelle de l'homme et de la femme, mais sans « libido ». Le règne de l'esprit, — « regina mens » (8) — qui depuis la chute n'est que partiel et toujours précaire, puisqu'il doit compter avec la concupiscence et, dans le mariage, déclancher le mal qu'elle constitue, et s'en servir, en se bornant à n'y pas consentir, sans pouvoir jamais la régler et la dominer parfaitement, eût été, dans un état d'innocence un règne absolu, facile, spontané, sans lutte ni conquête.

La théorie d'Augustin sur les trois biens du mariage est la meilleure preuve que sa pensée n'avait aucune peine à accepter la bonté intrinsèque de l'union sexuelle. L'on connaît ces trois biens : « proles, fides, sacramentum » ; l'enfant, « fructus fecunditatis », la fidélité, « vinculum pudicitiae », et le sacrement, c'est-à-dire l'indissolubilité de l'union conjugale dans son rapport à l'union du Christ et de l'Eglise (9). Ce dernier bien du mariage constitué par le symbolisme ontologique, la signification mystique de l'union des époux, est à la fois une donnée trop traditionnelle et une vue trop conforme au goût réfléchi d'Augustin pour le sens spirituel de tout l'ordre matériel, pour qu'il ait jamais pu, au moins depuis sa conversion, être tenté de condamner comme un mal l'œuvre de chair proprement dite. Et ce bien est si élevé, affirme Augustin, fidèle interprète de l'Eglise, que le premier bien du mariage lui sera toujours, en cas de conflit, sacrifié : la stérilité ne peut rien contre l'indissolubilité (10). Cette affirmation si claire est d'autant plus notable que seul le fait de vouloir le premier bien, l'enfant, peut, à ses yeux, légitimer complètement l'acte conjugal et purger de tout péché l'usage du mal qu'est la concupiscence charnelle (11) ; si bien que la logique de ces affirmations impliquerait que deux époux dont l'union est stérile ne peuvent user du mariage sans péché (12) et que pourtant rien, hors la mort de l'un

(8) Cfr *ibid.*, 1, 23-25 (XLIV, 428).

(9) *De nupt. et conc.*, 1, 10, 11 (XLIV, 420). — *De bono coniugali*, 24, 32 (XL, 394). — *De gratia Christi et peccato originali*, 2, 34, 39 ; 2, 37, 42 (XLIV, 404-405 ; 406). — *Contra Iulianum*, 5, 12. 46 (XLIV, 810).

(10) *De nupt. et conc.*, 1, 10, 11 (XLIV, 420). — *De bono coniugali*, 18, 21 (XL, 388).

(11) *De nupt. et conc.*, 1, 8, 9 ; 1, 14, 16 ; 1, 15, 17 (XLIV, 418-419 ; 423 ; 424). — *Enchiridion*, 78 (XL, 269).

(12) *De bono coniug.*, 15, 17 et 16, 18 (XL, 385). — *Cont. Iul.*, 3, 21, 43 (XLIV, 724).

des conjoints, ne peut dissoudre le lien qui les unit. Il y a là une incohérence, à laquelle, de nos jours, l'on est particulièrement sensible, et volontiers l'on accuse Augustin de pessimisme, de rigorisme.

Essayons de comprendre. L'on ne saurait nier que sa position ne soit matériellement inexacte ; mais il faut remarquer que formellement elle ne l'est pas, c'est-à-dire que, si la logique de ses affirmations explicites l'amène à une incohérence, la logique de ses principes corrige implicitement, en les complétant, certaines de ses affirmations.

Le jugement qu'il porte sur la concupiscence charnelle l'oblige à tenir que l'acte conjugal, posé uniquement en vue du plaisir qu'il comporte, est nécessairement et en toute hypothèse coupable, car, en ce cas, l'on sert la concupiscence, l'on ne s'en sert pas « servitur concupiscentiae », « non utitur concupiscentia » (13). Mais si l'usage du mariage — utilisation et non service de la concupiscence — en vue de la fin naturelle du mariage est toujours légitime, « licite et honnête » (14), il suffira pour se trouver dans cette hypothèse que les époux chrétiens recherchent, sans en exclure volontairement aucun, l'un des trois biens qui constituent aux yeux mêmes d'Augustin la beauté, la grandeur, la sainteté de leur union. Et dès lors, même en cas de stérilité, les principes d'Augustin obligent à reconnaître la parfaite légitimité de l'acte conjugal posé par les époux pour accroître leur fidélité réciproque ou pour actuer pleinement le « sacramentum Christi et Ecclesiae ». Par ce biais l'on donnera même du texte de l'Apôtre : « Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium » (15), une interprétation plus bénigne que celle d'Augustin (16) : les époux pourront céder sans péché à l'appétit charnel, quand il se fait plus exigeant, à la condition de vouloir par là non pas purement et simplement se procurer le plaisir sexuel, mais éviter les risques de péché contre leur mariage même ; indirectement, mais réellement, la fin du mariage exercera son influence purificatrice. Sans doute, il est difficile de redresser son intention, quand la passion est violente ; et c'est probablement la raison psychologique pour laquelle Augustin, qui connaissait d'expérience la servitude de la chair et ne se faïsait point illusion sur les possibilités spirituelles de la masse des chrétiens à son époque (17), a envisagé la volonté de l'enfant comme l'unique moyen d'assainir l'usage de la concupiscence charnelle dans le mariage. La volonté du troisième bien, le « sacramentum », ne peut être vraiment efficace que pour des âmes déjà très élevées et profondé-

(13) *De nupt. et conc.*, 1, 14, 16 ; 1, 16, 18 (XLIV, 423 ; 424). — *Ibid.*, 1, 8, 9 (XLIV, 418-419). L'expression revient sans cesse sous la plume d'Augustin durant la controverse pélagienne.

(14) « Concubitus licitus et honestus ». Cfr *De nupt. et conc.*, 1, 24, 27 (XLIV, 429). — *De grat. et pecc. or.*, 2, 37, 42 (XLIV, 406).

(15) Cfr *1 Cor.*, 7, 3 sqq.

(16) Par exemple : *De nupt. et conc.*, 1, 14 ; 16 (XLIV, 423).

(17) Cfr *De bono coniug.*, 12, 14 ; 13, 15 (XL, 383-384).

ment chrétiennes. Quant au second, la fidélité, l'amour mutuel, il peut facilement être rabaissé par l'oubli ou la méconnaissance de ce qu'il y a de proprement spirituel dans la fidélité, dans l'amour conjugal (18). De plus, d'un point de vue, si l'on peut dire, pédagogique, et c'est un point de vue dont saint Augustin, même avant son sacerdoce et son épiscopat, a toujours eu le souci, il a l'inconvénient de ne pas se présenter pour des époux encore très attachés à la satisfaction charnelle comme une fin assez distincte concrètement de l'acte conjugal lui-même. L'enfant, au contraire, parce qu'il est un tiers, mais un tiers qui unit en sublimant l'union, parce qu'il peut plus aisément susciter dans le cœur des époux un amour concret et charnel lui aussi à sa manière, est donc le bien psychologiquement le plus apte à redresser et à régler, autant qu'il est possible, la concupiscence charnelle et donc à en rendre l'usage parfaitement correct.

Il ne s'agit point, on le voit, de nier le progrès accompli à notre époque par la psychologie et la morale du mariage ; il s'agit simplement de ne pas incriminer les principes de saint Augustin qui se concilient fort bien avec les conclusions certaines de la psychologie et de la morale actuelles. Il reste pourtant un point de la doctrine augustinienne — point central, il est vrai, — qui choque le sentiment et les manières de voir de beaucoup de nos contemporains. Mais ce point ne relève pas directement de la morale ; il ne commande pas une révision des solutions données aujourd'hui aux cas de conscience des époux. Il relève directement de la philosophie religieuse, de la réflexion sur le dogme chrétien, de la spiritualité, et ce qu'il commande, c'est une certaine attitude dans la direction des personnes mariées. Il s'agit de l'idée que se fait Augustin de la concupiscence charnelle, c'est-à-dire du désordre qui, s'il n'est pas nécessairement coupable, est, pour lui, nécessairement lié, dans l'état actuel de l'humanité, à l'usage du mariage.

Beaucoup aujourd'hui opteraient pour la formule de Julien d'Eclane : « Concupiscentiae... naturalis qui modum tenet, bono bene utitur ; qui modum non tenet, bono male utitur » (19), contre celle d'Augustin : « ...pudenda libidine qui licite concumbit, malo bene utitur ; qui autem illicite, malo male utitur » (20). Pour l'un, bon et mauvais usage d'un bien ; pour l'autre bon et mauvais usage d'un mal. C'est qu'en effet il y a là, comme en bien d'autres problèmes, deux attitudes intellectuelles, deux conceptions de l'homme qui s'affrontent. Ce sont deux philosophies entre lesquelles on peut choisir, entre lesquelles on choisit en fait.

---

(18) L'insistance d'Augustin sur la nécessité pour les époux de vouloir l'enfant ne doit point faire croire qu'il ait méconnu l'importance de l'amour mutuel. Cfr *De bono coniug.*, 3, 3 (XL, 375).

(19) *De nupt. et conc.*, 2, 19, 34 (XLIV, 456).

(20) *Ibid.*, 2, 21, 36 (XLIV, 457). — Cfr *Cont. Iul.*, 3, 21, 42 (XLIV, 723).

« Voyez, disent les uns, la nature à l'œuvre, non seulement dans l'homme, mais dans les animaux (21). Cet appétit sexuel dont vous blâmez la violence et l'autonomie est un instinct naturel, nécessairement lié à la nature du corps humain ou animal. L'union des sexes ne peut se faire sans lui (22). Et si cette concupiscence est naturelle, elle est l'œuvre de Dieu, elle est bonne (23) ; il faut l'accepter telle qu'elle est et il n'y a qu'à y consentir, pourvu que ce soit dans les conditions voulues par Dieu (24). D'ailleurs, dans cet élan qui n'est pas totalement soumis à la volonté des individus, il faut savoir reconnaître toute la poussée de la race, de l'espèce ; il y a là une manifestation fort claire de ce caractère social de l'homme, qui dans tous les domaines s'impose de plus en plus à l'esprit de quiconque réfléchit sur l'homme. Et précisément ce sera la grandeur des époux, surtout des époux chrétiens, de réaliser librement les conditions qui permettent à cet instinct éminemment social de se satisfaire en eux et par eux, et, ces conditions une fois posées, de s'abandonner à lui. Où est le désordre ? où est le mal ? N'y a-t-il pas là, au contraire, un aveu et une acceptation de la dépendance essentielle de l'individu par rapport à l'espèce et comme le symbole le plus suggestif du rôle de la société dans la destinée de chaque homme (25) ? Au fond, continuent-ils, le vice de la pensée augustinienne, c'est d'avoir de l'homme une conception angélique, c'est de méconnaître sa nature d'esprit incarné, c'est d'avoir conçu pour lui une destinée d'esprit pur, en oubliant le corps et ses lois. Et tout ce qui n'est pas conforme à cet idéal inhumain dans l'homme que nous avons sous les yeux est jugé, par Augustin et ses disciples, mal, désordre, péché. C'est là la source de ce pessimisme augustinien qui s'exprime si fortement dans l'explication du péché originel. Nous sommes plus réalistes, nous reconnaissons mieux la véritable nature de l'homme, et voilà pourquoi nous sommes aussi plus sainement optimistes. » Et il serait facile de dénoncer dans l'attitude d'Augustin une influence de l'idéalisme platonicien, pour qui l'homme n'est qu'un esprit emprisonné dans la chair, dont il doit se dégager de plus en plus jusqu'à la délivrance parfaite, tandis que l'on prônerait le sain réalisme d'Aristote, pour qui l'homme avant d'être un esprit est d'abord un animal (26).

(21) Argument de Julien d'Eclane. *Opus imp.*, 2, 122 ; 4, 38 ; 4, 56 ; 4, 67 (XLV, 1193 ; 1357-1358 ; 1372 ; 1377).

(22) *Opus imperf.*, 2, 59 et 122 ; 4, 38 ; 4, 68 ; 5, 24 (XLV, 1167 ; 1193 ; 1357-1358 ; 1378 ; 1459-1460).

(23) *Cont. Iul.*, 2, 1, 2 ; 3, 13, 27 (XLIV, 672-673 ; 716). — *Op. Imp.*, 1, 71 ; 4, 6 sqq. ; 4, 38 ; 4, 59 (XLV, 1094-1095 ; 1342 sqq. ; 1357-1358 ; 1374-1375).

(24) *Cont. Iul.*, 3, 13, 27 (XLIV, 716). — *Op. imperf.*, 4, 25 (XLV, 1351).

(25) Ce point de vue social devait être étranger à Julien et aux Pélagiens en général, qui étaient très individualistes et « atomistes » dans leur conception de l'homme.

(26) Il serait intéressant d'étudier l'influence aristotélicienne sur les Pélagiens. **Cette influence apparaît en tout cas assez nettement dans la pensée et** la « manière » de Julien d'Eclane.

C'étaient là sans doute les idées d'un Pélage, d'un Julien, des adversaires d'Augustin, et c'est ce qui, de nos jours, explique que beaucoup, même parmi les catholiques, ont tendance à les réhabiliter, non bien sûr en niant qu'ils aient été des hérétiques, mais en approuvant et en partageant leur philosophie de l'homme.

Il ne s'agit point pour nous de prendre ici parti dans le débat, ouvert sans doute depuis qu'il y a des hommes pour philosopher, et qui n'est pas près de se clore, mais d'entendre, après l'acte d'accusation de ses adversaires, le plaidoyer d'Augustin. Et pour comprendre sa pensée, après l'avoir située de façon schématique en face d'une pensée antagoniste, le mieux est de laisser de côté toute polémique et de n'avoir qu'une préoccupation : pénétrer en elle-même et pour elle-même cette pensée (27).

*
* *

A l'origine de la concupiscence charnelle, il y a, pour Augustin, le péché ; aussi la concupiscence n'est-elle en aucune façon l'œuvre de Dieu, elle est uniquement celle de la volonté perverse de l'homme. Mais quel est le rapport de cet effet mauvais à sa cause, le péché ? L'explication qu'il donne toujours est l'explication qu'ont donnée la plupart des Pères avant lui et que reprendra la théologie médiévale : la désobéissance de l'homme à Dieu a été suivie, par un juste retour, d'un déséquilibre dans la nature humaine et ce déséquilibre consiste en une désobéissance habituelle de la partie inférieure, le corps, à la partie supérieure, l'esprit, qui oblige l'homme à une lutte perpétuelle pour se reconquérir lui-même (28). Mais cette insubordination du corps, ce déséquilibre de la nature humaine n'est pas pour Augustin une sanction extrinsèque au péché, déterminée par un choix arbitraire de Dieu pour punir la révolte de l'esprit ; c'est une sanction intrinsèque à la faute, retentissement nécessaire de celle-ci jusque dans le corps (29). Et c'est parce qu'il a un sens très aigu de l'unité de l'homme qu'Augustin admettra de façon tout à fait cohérente que la nature, toute la nature humaine, est viciée par ce péché du premier homme, et que par conséquent celui-ci ne pourra transmettre à ses descendants qu'une nature viciée, sa propre nature, qui reste l'œuvre de Dieu, mais qu'il a, lui, librement dégradée (30).

---

(27) Cfr H. Rondet, *L'anthropologie religieuse de saint Augustin*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1939, p. 163-196, où l'auteur a bien voulu se référer au présent travail, que nous avions entrepris sur son conseil et sous sa conduite.

(28) *Op. imperf.*, 4, 36 et 37 in fine (XLV, 1356-1357).

(29) *De libero arbitrio*, 1, 15, 31-33 ; 3, 15, 44 ; 3, 18, 52 (XXXII, 1237-1239 ; 1292-1293 ; 1296).

(30) *De natura et gratia*, 3, 3 (XLIV, 249). — *En. in psalmos*, 118, 55 (XXXVII, 1549). — *Enchiridion*, 48 (XL, 255).

Examinons de plus près ce que fut ce premier péché et ce que furent ses conséquences. La créature spirituelle, qu'il s'agisse de l'ange ou de l'homme, a pour loi, inscrite au plus intime de sa nature, d'adhérer à Dieu comme au bien suprême qui se donne à elle pour la constituer et, une fois constituée, la parfaire en l'achevant. Cette adhésion est, au plan psychologique et moral, un acte indivis d'humilité et d'amour, qui consiste à aimer Dieu en Dieu, c'est-à-dire en bien infini qui se donne et dont tout participe, et, par le fait même, à ne se complaire qu'en lui seul, en avouant avec joie sa propre indigence radicale dans l'ordre et de l'être et de l'agir. La créature, parce qu'elle est tirée du néant, donc finie et muable, peut refuser cette adhésion en se complaisant en elle-même. Et ce refus, simple déficience qui n'exige point pour s'expliquer de cause positive, constitue essentiellement le péché (31). Si, au contraire, la créature adhère à Dieu, dans un acte d'amour et d'humilité, cette adhésion est un progrès dans la participation de la bonté divine, donc un don plus plénier de Dieu lui-même à sa créature, c'est la grâce (32).

Mais l'homme étant composé d'une âme et d'un corps, son adhésion à Dieu ne peut être purement spirituelle ; elle doit se traduire au niveau du corps ; aussi Dieu exige-t-il d'Adam et d'Eve un acte d'obéissance : ne pas toucher à un arbre du paradis, acte d'obéissance dont le seul but est précisément d'exprimer la complaisance qu'ils ne doivent prendre qu'en Dieu (33). Obéissance qui dira leur humilité et leur amour de Dieu ou désobéissance qui dira leur orgueil et leur haine envieuse de Dieu. Leur libre arbitre qui, capable de choix entre le bien et le mal, n'est pas la vraie liberté que Dieu seul a par nature, leur fit prendre le second parti (34). C'était la séparation d'avec Dieu, la perte de la grâce, c'est-à-dire de ce don divin qui seul leur permettait de maintenir l'harmonie de leur nature ; aussitôt la contradiction s'installe en eux, dans leur âme comme dans leur corps (35).

La distinction de l'âme et du corps fonde la distinction du péché et de la peine du péché (36) ; car la maîtrise de l'homme sur son corps, que lui assurait l'adhésion de son âme à Dieu, donc la grâce (37), est anéantie ou du moins fort diminuée et précaire ; et désormais, à cette division de l'âme contre elle-même que constitue le

(31) *Cont. Iul.*, 1, 8, 37 (XLIV, 666-667). — *De lib. arb.*, 2, 20, 54 (XXXII, 1269-1270). — *Ibid.*, 3, 17, 47-49 ; 24, 71 sqq. (XXXII, 1294-1295 ; 1305 sqq.). — *De civ. Dei*, 14, 13, 1 (XLI, 420-421). Cfr H. Rondet, *art. cit.*, p. 168-171.

(32) *De civ. Dei*, 14, 13, 2 (XLI, 421-422). — *De lib. arb.*, 3, 25, 76 (XXXII, 1308).

(33) *Opus imperf.*, 1, 71 (XLV, 1095-1096).

(34) *De lib. arb.*, 1, 11, 21 (XXXII, 1233).

(35) *De lib. arb.*, 3, 11, 33 (XXXII, 1287). — *En. in Psalm.*, 70, II, 1 (XXXVI, 891).

(36) Cfr *De lib. arb.*, 3, 9, 26-28 (XXXII, 1283-1285).

(37) *De peccatorum meritis*, 2, 22, 36 (XLIV, 172-173).

péché, c'est-à-dire le refus d'accepter la loi de sa nature, dont elle ne peut pourtant se défaire (38), s'ajoute la révolte du corps contre l'âme, division de l'homme contre lui-même, et, par contre-coup, le corps, révolté contre l'âme, se trouve lui aussi divisé contre lui-même : c'est toute la peine du péché. L'orgueil est donc l'essence du premier péché humain comme il fut celle du péché des anges, c'est la division de l'âme contre elle-même. La désobéissance est l'expression directe de ce même péché au niveau du corps, c'est le désordre extérieur sensible, en tant qu'il procède immédiatement de l'âme. La concupiscence charnelle c'est la révolte du corps contre l'âme, le désordre extérieur sensible dont le principe immédiat est dans le corps, mais qui s'asservit l'âme elle-même (39). La souffrance, la maladie, la mort, c'est la division du corps contre lui-même (40).

On le voit, la composition essentielle de l'homme fonde ces divers aspects, impliqués l'un dans l'autre, de la déchéance originelle, du péché et de sa peine. Mais, avant tout, notons ici ce que nous appellerions volontiers le « principe sacramentaire », que l'on ne peut, croyons-nous, ignorer ou méconnaître sans altérer gravement la pensée d'Augustin. L'homme par sa nature même existe, pour ainsi dire, à la fois et indissolublement, à deux plans, le plan matériel et le plan spirituel ; de l'un à l'autre il y a non seulement correspondance — ce qui n'affirmerait pas suffisamment l'implication, la « coïncidence » de ces deux plans — mais causalité réciproque, comme il peut en exister entre les deux composantes d'un même être (41). Le plan matériel est l'expression, la manifestation, le symbole ontologique, le « sacrement » du plan spirituel ; et celui-ci est le sens profond, la valeur intime, le secret de celui-là. Entre les deux plans, il y a priorité réciproque. Par suite, le plan matériel peut être considéré, suivant le point de vue, ou comme l'extension, ou comme le signe efficace du plan spirituel. De l'esprit à la matière, c'est le sacrement en tant que signe ; de la matière à l'esprit, c'est le sacrement en tant qu'efficace, la matière étant à la fois pour l'esprit point d'arrivée et point de départ (42).

En vertu donc de ce que nous appelons — audacieusement peut-être — le « principe sacramentaire », nous dirons que l'obéissance de l'homme eût été le sacrement de son humilité, que sa désobéissance fut le sacrement de son orgueil et que la concupiscence charnelle et le mal physique, avec son paroxysme, la mort, constituent le sacre-

(38) Cfr H. Rondet, *art. cit.*, p. 173-174.
(39) *De civ. Dei*, 14, 16 fin et 17 (XLI, 425). — *Sermo* 128, 8 (XXXVIII, 717).
(40) *De lib. arb.*, 3, 23, 69-70 (XXXII, 1304-1305).
(41) Voir un exemple du réalisme sacramentaire d'Augustin dans *Opus imperf.*, 2, 59 (XLV, 1167). Cfr aussi *Epist.* 98, 9-10 (XXXIII, 363-364).
(42) Cfr *De Trinitate*, 4, 3, 6 (XLII, 891-892). — *Enchiridion*, 53 (XL, 257). — *In Ioannem*, 26, 11 (XXXV, 1011).

ment du péché (43). Voici quelques formules augustiniennes où ce point de vue sacramentaire s'affirme nettement : « Manifesto... apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi iam ille sibi ipsi placere coepisset... Illud... malum (l'orgueil) praecessit in abdito, ut sequeretur hoc malum (la désobéissance) quod perpetratum est in aperto » (44). Augustin caractérise ainsi l'état d'innocence : « ...nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inobedientiam redarguendam sua inobedientia caro quodammodo testimonium perhibebat » (45). Et ailleurs : «... in eo quod inobediens motus in carne animae inobedientis exortus est, propter quam pudenda texerunt, sensa est mors una in qua deseruit animam Deus » (46). C'est encore une raison sacramentaire qui rend compte pour Augustin de la nature de la concupiscence charnelle : « Ubi... convenientius monstraretur inobedientiae merito depravatam esse humanam naturam quam in his inobedientibus locis, unde per successionem subsistit ipsa natura » (47) ? Quoi qu'en pensent certains, la mort corporelle a toujours été pour Augustin le signe indubitable du premier péché, mort spirituelle, unique cause de la mort corporelle (48), et cette première mort dans le temps, à la fois spirituelle et corporelle (49), est pour lui le signe de la seconde mort dans l'éternité, elle aussi, à sa façon, spirituelle et corporelle, à laquelle n'échappent, par la grâce du Christ, que les seuls élus (50).

*
* *

Une telle conception est à l'opposé de celle de Platon ou du moins de celle que l'on prête d'ordinaire à Platon. L'homme avant sa déchéance n'était pas pour Augustin un esprit pur que son péché a fait choir dans la matière, descendre dans un corps ; dès l'origine il était matériel, il avait un corps, et c'est précisément à cause de l'unité organique de cet être composé que la faute l'atteint tout entier, que

(43) Notons que saint Augustin réserve le nom de *sacramentum* aux signes « quae... ad res divinas pertinent » (*Epist.* 138, 1, 7 ; P.L., XXXIII, 527). Il ne l'eût pas employé comme nous l'employons ici, au moins quand il s'agit du péché ; mais il aurait compris l'usage extensif que nous en faisons non certes pour créer un précédent et amorcer une nouvelle évolution du mot, mais simplement pour souligner une attitude de pensée, qui est celle de saint Augustin.

(44) *De civ. Dei*, 14, 13, 2 (XLI, 421-422).

(45) *Ibid.*, 14, 17 (XLI, 425).

(46) *Ibid.*, 13, 15 (XLI, 387). — *De nupt. et conc.*, 2, 9, 22 (XLIV, 449).

(47) *De nupt. et conc.*, 1, 6, 7 (XLIV, 417-418). — *Cont. Iul.*, 4, 16, 82 (XLIV, 780-781). — *De bono coniug.*, 20-25 (XL, 389).

(48) *De bono coniug.*, 20, 23 in fine (XL, 389). — *Contra duas epistulas Pelag.*, 4, 4, 6 (XLIV, 413).

(49) « Et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati » ; *De lib. arb.*, 2, 13, 37 ; 2, 19, 53 (XXXII, 1261 ; 1269). — *Opus imperf.*, 4, 43 (XLV, 1362-1363).

(50) *Opus imperf.*, 2, 66 ; 6, 31 (XLV, 1170 ; 1584-1586).

le péché de l'âme retentit nécessairement dans le corps. Aussi l'idéal à poursuivre n'est-il pas pour l'homme déchu l'évasion hors du monde matériel, l'abandon du corps, mais au contraire le rétablissement de son équilibre intérieur par la parfaite unification de toutes ses puissances, par la soumission entière et spontanée du corps à l'esprit (51).

En s'aimant lui-même au lieu d'aimer Dieu, ce qui en réalité était se haïr lui-même, l'homme s'est condamné à aimer la créature matérielle inférieure à lui (52), ce qui en réalité est ne pas l'aimer, puisque c'est, en s'asservissant à elle, la priver du domaine souverain de l'esprit qui seul peut combler son désir impuissant d'unité. Aussi la destinée de l'homme déchu consistera-t-elle à remonter le courant qui l'entraîne vers le bas : elle se présentera soit comme un effort de l'esprit pour se déprendre et se dégager de la matière dont il est devenu l'esclave, effort qui sera le signe efficace du retour de l'esprit à Dieu (53), soit comme un effort de l'esprit pour retrouver Dieu, effort qui s'exprimera dans la reconquête par l'esprit de son domaine sur la matière. Mais de cette remontée, qui suppose un retournement initial, l'homme est radicalement incapable, parce qu'il s'est déréglé lui-même. Sa rénovation, sa guérison, son salut ne peuvent venir que d'une initiative divine toute gratuite, d'un nouveau don de Dieu à l'homme, plus libéral que le premier, don de la grâce intérieure, de la charité divine, de l'Esprit-Saint à l'esprit de l'homme, se manifestant corporellement par toute l'économie visible du salut, spécialement par l'humanité du Verbe incarné — « sacramentum divinitatis » comme disait Augustin (54), « sacrement primordial », « Ursakrament » comme dit aujourd'hui un disciple de Scheeben, — par l'Eglise qui le continue avec ses sacrements au sens strict du mot, tel que l'a consacré le concile de Trente. Le premier acte de l'homme, qu'il devra renouveler sans cesse, au cours de sa vie, sera donc un double acte d'acceptation, consentement intérieur par l'esprit à la charité qui lui est infusée et soumission extérieure par chacune de ses démarches corporelles à tous les préceptes divins, c'est-à-dire à la loi de Jésus-Christ, en d'autres termes, adhésion à l'Eglise catholique.

Une fois ce double don reçu, la vie de l'homme se présente comme la lutte de deux amours, amour de Dieu, la charité, dont le sacrement est l'amour du prochain, et amour de soi, la « cupiditas », l'égoïsme, dont le sacrement est l'amour des corps et des biens matériels. « Quomodo... radix omnium malorum cupiditas, sic radix omnium

(51) Cfr *De civ. Dei*, 14, 5 ; 13, 16, 2 ; 22, 26 et 27 (XLI, 408 ; 389 ; 794-795). — *Sermo* 257, 3 (XXXVIII, 1259). — *De lib. arb.*, 1, 8, 18 ; 9, 19 (XXXII, 1231-1232).

(52) *De lib. arb.*, 1, 15, 33 ; 16, 34 (XXXII, 1239-1240).

(53) *De lib. arb.*, 2, 16, 41 (XXXII, 1263).

(54) Cfr *De Trin.*, 8, 5, 7 (XLII, 952) : « altum sacramentum ». — Cfr *In Epist. Ioan.*, 3, 6, 7 (XXXV, 2000-2001). — *Sermo* 293, 5 (XXXVIII, 1330-1331).

bonorum caritas est » (55). Le salut de chaque être humain comme de l'humanité dans son ensemble est une histoire, l'histoire de la miséricorde divine, tirant l'homme de sa rébellion pour le guérir, l'histoire des deux amours, l'histoire des deux cités. Et suivant le sens actuel de la lutte dans les individus ou dans les sociétés, suivant que l'emporte l'un ou l'autre amour, la vie de ces individus ou de ces sociétés est dite charnelle ou spirituelle. Ces deux termes « carnalis » et « spiritalis » qualifient l'orientation de l'activité religieuse et morale de l'homme vers le bas ou vers le haut. Ainsi se comprend l'opposition scripturaire, sans cesse reprise par Augustin, de « caro » et « spiritus ». « Caro » n'est pas simplement le corps, mais désigne la vie de tout l'homme selon la loi du corps, qui depuis le péché est une loi distincte de la loi de l'esprit et opposée à elle, parce que le corps est devenu par la faute ce que nous appelons un « sacrement » de péché et de mort, « corpus peccati », « corpus mortis huius ». De même « spiritus » n'est pas simplement l'âme, l'esprit de l'homme, mais désigne la vie de tout l'homme selon la loi de l'esprit, qui ne peut être un principe efficace d'activité et de vie que dans la mesure où la grâce, vie divine communiquée par l'Esprit Saint, restaure en nous l'image de Dieu, image qui, sans cette grâce, subsiste sans doute dans l'homme déchu, mais uniquement comme la loi qui le juge et le condamne. L'opposition de la chair et de l'esprit est une opposition proprement morale et religieuse, qui n'a tout son sens que dans le chrétien en marche vers la sainteté. Car, si tout homme est soumis à la concupiscence de la chair contre l'esprit, chez le chrétien seul existe, comme une activité et une vie, la concupiscence de l'esprit contre la chair. Ces deux concupiscences sont les deux lois qui se disputent le chrétien, d'une part la concupiscence spirituelle, la « lex mentis », la charité avec toutes les vertus qu'elle inspire et qu'elle achève, d'autre part la concupiscence charnelle, qui n'est rien d'autre que le désir du péché, la « lex quae in membris repugnat legi mentis », la « lex peccati », la « cupiditas », l'égoïsme sous toutes ses formes, qui sont les vices, de l'orgueil à la concupiscence sexuelle (56).

Pour Augustin, le chrétien, celui qui a la foi au Christ, est seul capable des vraies vertus, parce que seul, par la grâce du Christ, il a la charité, « lex mentis » ; aussi ne faut-il pas hésiter à attribuer aux saints de l'Ancien Testament, comme d'ailleurs au saint homme Job, étranger pourtant à la communauté d'Israël, la foi en l'unique Rédempteur des hommes. Le non-croyant, au contraire, en qui règne seule la concupiscence de la chair contre l'esprit, la « lex membro-

(55) *Enar.* 90, I, 8 (XXXVII, 1154). — *De lib. arb.*, 3, 17, 48 ; 1, 3, 8 : « libido » (XXXII, 1294 ; 1225). — *De gratia Christi*, 20, 21-22 (XLIV, 370-371).

(56) *Cont. Iul.*, 5, 7, 28 ; 4, 14, 73-74 (XLIV, 801-802 ; 775-776). — *Op. Imperf.*, 1, 72 fin (XLV, 1098). — *De perfectione iustitiae hominis*, 6, 12 (XLIV, 297).

rum », parce qu'il n'a ni la foi ni la grâce du Christ, n'est capable d'aucune vraie vertu et, s'il pose des actes en apparence vertueux, ou bien il s'agit de fausses vertus viciées par une intention mauvaise, ou du moins il s'agit de vertus décevantes qui n'atteignent pas à l'ordre de la moralité, faute d'être rapportées au souverain bien, Dieu, par la charité, don de l'Esprit Saint (57). On le voit, Augustin identifie résolument tout l'ordre de la moralité et tout l'ordre de la grâce ; il n'y a point place dans sa pensée pour un ordre de moralité naturelle, pour des vertus naturelles. La vertu est chrétienne ou elle n'est point vraie vertu (58).

C'est dans cette perspective qu'il faut, pour comprendre les affirmations, surprenantes au premier abord, d'Augustin, envisager les conséquences du péché d'Adam soit pour le chrétien, soit pour le non-croyant. L'état de l'homme déchu est un état de misère, de mortalité. Augustin le désignera souvent par ces mots : « miseria », « mortalitas ». Il faut se rappeler que le second, dans la pensée augustinienne, évoque non seulement la mort corporelle à laquelle nous nous acheminons par tous les maux physiques de cette vie, mais aussi la mort spirituelle, dont la concupiscence sous toutes ses formes diverses constitue le signe qui la manifeste ou qui la prépare. Cette misère et cette mortalité de l'homme déchu se présentent sous deux aspects principaux : dans l'ordre du connaître, l'ignorance, c'est ne pas savoir le bien à faire et le mal à éviter ; dans l'ordre de l'agir l'infirmité ou difficulté, c'est ne pas pouvoir, à cause de la mauvaise concupiscence, faire le bien ou éviter le mal que l'on connaît (59). A un plan inférieur, qui n'est plus qu'indirectement moral, il y a la foule de nos ignorances et de nos infirmités, qui ne sont point par elles-mêmes des sources de péché, mais plutôt, ici encore, les « sacrements » de notre ignorance et de notre infirmité proprement morales (60).

Dans le non-croyant, l'ignorance et l'infirmité sont de soi des péchés ; car Augustin admet une nécessité de pécher soit par ignorance soit par infirmité, qui ne supprime point le péché. Et il ne cesse pourtant pas d'admettre qu'il n'y a de péché que volontaire (61). Cette double affirmation que nous sommes tentés de juger contradictoire, comme le faisait Julien d'Éclane, se justifie entièrement dans le

(57) Nous adoptons les conclusions du P. Wang Tchang-Tche, *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, 1938.

(58) Cfr *De lib. arb.*, 3, 7, 20 (XXXII, 1280-1281).

(59) *Cont. Iul.*, 6, 16, 50 (XLIV, 851-852). — *De lib. arb.*, 1, 4, 10 ; 1, 11, 22 (XXXII, 1226-1227 ; 1233-1234).

(60) *De civ. Dei*, 22, 22, 1-3 (XLI, 784-786). Cfr Y. de Montcheuil, *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1933, p. 197-221.

(61) *De lib. arb.*, 3, 18, 50 ; 19, 54 (XXXII, 1295-1297). — *Retractationes*, 1, 9, 3 (XXXII, 595-596).

point de vue augustinien (62). Et l'opposition des deux philosophies de l'homme, dont nous parlions à propos de la concupiscence sexuelle, se manifeste ici par deux conceptions de la liberté. Pour Aristote, pour les Pélagiens comme pour un grand nombre de scolastiques, la liberté se définit avant tout par un pouvoir de choix. Au contraire, pour Augustin, qui ne songe pas à nier ce pouvoir de choix, mais qui ne s'y intéresse pas, parce qu'il n'y reconnaît point un pouvoir proprement moral, la liberté se définit par l'amour du bien, par la délectation de la justice, de la charité. La parfaite liberté, celle que Dieu a par nature, consiste à tellement vouloir et aimer le bien qu'on ne puisse s'en déprendre ; cette parfaite liberté est dans les saints anges et sera dans tous les élus par participation de celle de Dieu (63). Pour saint Thomas, ici sans doute trop aristotélicien, en voyant Dieu face à face, en atteignant la perfection de notre nature, nous perdrons la liberté ; pour saint Augustin, c'est seulement dans cette vision de Dieu, dans cette indéfectible adhésion à lui que nous serons enfin vraiment libres. Dans l'état d'innocence, l'homme n'avait que le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de ne pas pécher ; en péchant, il a perdu ce pouvoir et ne peut désormais que pécher, à moins que la grâce du Christ ne vienne le libérer du péché et lui restituer le libre arbitre. « Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum », est-il dit dans l'*Enchiridion* (64) ; et dans les *Rétractations* : « ...Sponte homo, id est libero arbitrio, cadere potuit, non etiam surgere » (65).

Par conséquent, le non-croyant faisant le mal soit par ignorance, soit par infirmité, pèche vraiment, bien qu'il ne puisse faire autrement, parce que, faute du libre arbitre, c'est-à-dire faute de pouvoir aimer le bien, ce qu'il ne peut faire sans la grâce, sa volonté est engagée dans le sens du mal, sa volonté se complaît dans le mal, c'est la délectation du péché qui règne en elle. La nécessité de pécher est volontaire ; sous la forme « ignorance » ou sous la forme « infirmité », elle est une nécessité intrinsèque à la volonté. A supposer même qu'il y ait lutte, « si vincitur », écrit Augustin, et pour lui un non-croyant ne peut qu'être vaincu, puisque, s'il vainquait, c'est qu'il aurait la grâce et la foi du Christ, « si vincitur, concupiscentiae consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult, liber scilicet iustitiae servusque peccati » (66). Et, dans l'être définitivement damné, le retournement de la volonté est complet ; au lieu d'être fixé dans le

(62) *Opus imperf.*, 6, 8 (XLV, 1514). — *De nupt. et conc.*, 1, 8, 9 (XLIV, 418-419).
(63) *Opus imperf.*, 1, 99-100 (XLV, 116). — *In Ioan.*, tract. 41, 10-13 (XXXV, 1697-1699).
(64) *Enchir.*, 30, (XL, 246).
(65) *Retract.*, 1, 9, 6 (XXXII, 598). — *De lib. arb.*, 2, 20, 54 (XXXII, 1269-1270).
(66) *Retract.*, 1, 13, 5 (XXXII, 604).

bien comme il le devrait, il est fixé dans le mal et ne cesse de pécher. Le non-croyant est lui aussi un damné ; car, s'il n'est pas fixé dans sa damnation, il fait pourtant partie de la « massa damnata » qu'est l'humanité, fille d'Adam. Pour lui, ce qui est peine du péché est aussi péché ; ignorance et concupiscence qui sont les « sacrements » du péché d'Adam sont, dans ses descendants, que la grâce du Christ n'a pas rénovés, des signes efficaces du péché. Commentant les mots de l'épître aux Romains : « Tradidit illos in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt », Augustin ne craint pas d'écrire : « [Apostolus] et damnatos demonstravit et reos, nec solum de praeteritis reos propter quae damnatos, sed inde etiam reos, unde damnatos » (67) : punis parce que coupables, mais aussi coupables, parce que punis. Une telle conception nous scandalise ; sans prétendre ici la justifier complètement, comme elle peut l'être, remarquons, pour diminuer notre scandale, que nous devons soigneusement nous garder de prêter à Augustin l'idée trop familière peut-être à nos esprits, que la sanction, la peine du péché est extrinsèque à la faute, choisie arbitrairement par Dieu ; non, cette sanction, cette peine, est le retentissement nécessaire du péché d'Adam, elle découle de la faute en vertu même de la nature de l'homme, et Dieu n'a abandonné l'homme, ne l'a livré à lui-même que parce que l'homme l'avait le premier abandonné (68), parce que d'abord l'homme avait voulu, par orgueil, s'appartenir et ne point dépendre de Dieu. « Quisquis huiusmodi damnationem vel nimiam vel iniustam putat, metiri profecto nescit, quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas » (69).

*
* *

Si Augustin se fait du péché et de ses suites cette idée qui nous choque, ce n'est point par pessimisme morbide, mais au contraire parce que peu d'hommes ont eu comme lui le sens aigu et le goût passionné de la vraie béatitude et de ses exigences, parce que surtout il a voulu comprendre et faire comprendre ce qu'était Jésus-Christ, notre Sauveur. Chez lui, tout, absolument tout, est louange de la miséricorde divine, louange de la grâce dont le Père nous a comblés par le don de l'Esprit en son Fils incarné. Augustin est vraiment par toute son œuvre comme par toute sa vie le docteur de la grâce. Essayons avec lui d'entrevoir le divin dessein de notre salut, ce sera mieux comprendre ce qu'est pour lui le péché originel.

Dieu pour sauver l'homme vient le prendre là où il est, dans son péché, dans sa misère. Il prend une « chair » en tout semblable à

(67) *Cont. Iul.*, 5, 3, 10 (XLIV, 788).
(68) *Sermo* 128, 8 (XXXVIII, 717) : « homo... donatus est sibi ».
(69) *De civ. Dei*, 14, 15, 1 (XLI, 423). — *De lib. arb.*, 3, 20, 55 (XXXII, 1297).

notre « chair de péché » hormis le péché. « Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati » ([70]). « Verbum caro factum est ». Toute la résonance pour Augustin de ce mot « caro », la chair, sacrement du péché ([71]). C'est là le grand principe augustinien : Où l'homme est tombé, c'est là qu'il se relève. L'homme devra accepter que le sacrement de son péché devienne, par la grâce de Dieu descendu jusqu'au plus bas de sa misère par l'incarnation du Verbe, sacrement de sa rédemption. Il devra, pour se relever, accepter ce qui est inférieur et s'en faire un échelon vers ce qui est supérieur ([72]). Une aspiration spirituelle, vers le haut, subsiste dans l'homme pécheur ; elle le juge et fait son tourment ; mais parce qu'elle est viciée par son péché, il n'a ni le droit ni d'ailleurs le pouvoir de lui obéir ([73]) ; il doit la purifier, et le moyen de purification, c'est d'accepter volontairement ce qui constitue sa peine, le châtiment de son péché, ce dont il est, par conséquent, en un sens, seul responsable, mais dont la miséricorde de Dieu se sert pour le sauver. L'aspiration spirituelle de l'homme pécheur devra donc se renoncer elle-même, accepter de descendre avant de pouvoir suivre son élan vers le haut ; c'est la loi de la croix. L'orgueil qui l'a fait choir, sera guéri par l'humilité qui le fera monter ([74]).

Mais l'homme ne peut reprendre consciemment et librement, pour se sauver, ce mouvement de descente qui le constitua pécheur que parce que dans la matière, qui, par sa faute et pour sa peine, est devenue chair de péché, il trouve Dieu, le Verbe incarné, Jésus-Christ ([75]). Dieu, lui, parce qu'il est Dieu, la sainteté, la bonté et la puissance infinies a pu concevoir et réaliser ce prodige de miséricorde, tirer le bien du mal, racheter l'homme de sa faute par sa faute même ([76]). La grâce, présente dans la chair, attire l'homme pour lui apprendre et lui faire parcourir le véritable chemin de l'ascension spirituelle, de la matière vers l'esprit, de l'esprit vers Dieu. L'on entrevoit dès lors toute la force rédemptrice du principe sacramentaire repris en Jésus-Christ, dont la conception et la naissance virginales, la transfiguration, la résurrection et l'ascension attestent, bien qu'il ait vécu vraiment « in similitudine carnis peccati », l'essentielle et indéfectible sainteté, dont elles constituent le « sacrement » ([77]).

---

(70) *Rom.*, 8, 3. — Cfr *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 66, 6 (XL, 64).
(71) Cfr *Sermo* 361, 16 (XXXIX, 1608) : « Mors in Domino nostro fuit signum alienorum peccatorum ».
(72) *De vera religione*, 24, 45 (XXXIV, 141).
(73) Cfr *De div. quaest.*, 66, 5-6 (XL, 64). — *De civ. Dei*, 11, 17 (XLI, 331-332). — *De lib. arb.*, 3, 14, 41 ; 15, 42 (XXXII, 1291-1292).
(74) *Sermo* 188, 3 (XXXVIII, 1004). — *De fide et symbolo*, 4, 6 (XL, 185). — *De civ. Dei*, 13, 4 (XLI, 379-380).
(75) *Enchirid.*, 48 (XL, 255). — *Sermo* 142, 2 (XXXVIII, 778). — *Sermo* 304, 3 (XXXVIII, 1396).
(76) *Opus imperf.*, 3, 183 (XLV, 1324).
(77) *De div. quaest.*, 66, 6 (XL, 64-66). — *Opus imperf.*, 4, 79 ; 81-82 (XLV,

Il faudrait montrer dans le détail comment toutes les conséquences du péché d'Adam jusqu'au péché lui-même vont servir, par la grâce de Jésus-Christ, à l'œuvre de notre salut. Contentons-nous de quelques suggestions. Le péché a divisé l'homme et chacune des tendances ainsi créées se développe pour elle-même, dans sa ligne ; c'est le mouvement même de la nature bonne, créée par Dieu, qui subsiste et se manifeste, mais tout éparpillé et anarchique, totalement vicié et dévié. La loi de la croix, le renoncement, la mortification s'imposent au chrétien, non point comme une mutilation de quelque chose de bon, mais comme la mutilation d'un être mutilé pour le guérir ; le renoncement chrétien est une mort, une mutilation, mais la mort d'une mortalité, la mutilation d'une mutilation. Rien de plus sain. S'il s'agit des infirmités physiques, y compris la mort, auxquelles on n'échappe pas, le renoncement sera pratique, c'est-à-dire acceptation, consentement, en union des souffrances et de la mort de Jésus-Christ. Ces infirmités physiques deviendront ainsi, de sacrement de mort, sacrement de régénération. Rappelons-nous que pour Augustin l'acceptation de la mort pour le Christ chez les martyrs ou même, en certains cas, par exemple chez le bon larron, simplement en union avec celle du Christ, suffit à donner la vie divine à un non-baptisé ([78]), parce qu'il y a là, comme d'ailleurs dans le baptême, mais d'une façon plus réaliste, reproduction, « sacrement » de la mort rédemptrice du Christ. Quant aux diverses concupiscences, témoins et causes de notre infirmité spirituelle, il faudra leur résister, les mortifier, leur refuser les aliments qu'elles réclament. De même par rapport à l'ignorance, il faudra lutter pour acquérir la coûteuse science du bien à faire et du mal à éviter, en sachant d'ailleurs accepter toutes les ignorances inévitables qui n'intéressent pas directement notre vie religieuse et morale et que pourtant notre soif de connaître nous rend si pénibles « ...caecitati cordis debet resistere scientia, et libidini continentia ; eam vero poenam quae nec error est nec libido, debet tolerare patientia » ([79]).

Ces multiples renoncements seront le sacrement du renoncement essentiel qu'est l'humilité ([80]). Car, de même que l'ignorance et la difficulté ne sont que la peine et le retentissement du péché, dont l'essence est l'amour de soi et l'orgueil, ainsi le renoncement qu'elles fondent n'a qu'un but, enfanter sans cesse la sainteté dont l'essence est l'amour de Dieu et l'humilité. Et c'est pour assurer ce fruit principal que Dieu, selon la formule audacieuse d'Augustin, guérit le péché par le péché, « peccata peccatis sanantur » ([81]). L'homme qui a

1384-1385). — *De peccato or.*, 29, 57 fin (XLIV, 142). — *Cont. Iul.*, 5, 15, 52-58 (XLIV, 813-816). — *Enar.*, 142, 8 (XXXVII, 1850).

(78) *De anima et eius origine*, 1, 9, 11 (XLIV, 480).

(79) *Cont. Iul.*, 5, 3, 9 (XLIV, 788).

(80) *De lib. arb.*, 3, 9, 28 (XXXII, 1284-1285).

(81) *De pecc. mer.*, 2, 17, 27 ; 2, 19, 33 (XLIV, 168 ; 170-171).

compris les exigences de la « lex mentis » et qui, pour y être fidèle, a vaillamment résisté à la « lex peccati », est menacé d'un grand danger, celui de renouveler le péché d'Adam, de se croire lui-même source de sa perfection et de ne pas tout attribuer, jusqu'à sa bonne volonté même, à la grâce de Dieu. L'ignorance et la difficulté seront donc pour lui sacrement d'humilité et de charité, non seulement dans les assauts qu'elles livreront à sa bonne volonté et dont il triomphera, mais jusque dans les victoires qu'elles remporteront sur lui (82). Et d'ordinaire, pour l'âme fidèle, toute docile à la pédagogie de l'Esprit, il ne s'agira pas de péchés dans lesquels elle retombera après s'en être corrigée ; mais son progrès même lui fera découvrir toujours plus l'emprise du péché sur sa vie, les secrètes complaisances qu'elle prend aux concupiscences mauvaises, la complicité qu'elle accorde depuis toujours, sans s'en douter, à l'ignorance source de péché, le « sacrement » de péché que constituent en elle la foule de ses ignorances anodines et la foule de ses infirmités simplement physiques. Dans toute cette misère et cette mortalité, elle percevra le péché d'origine, l'universel péché qui l'étreint et la tient par le plus intime d'elle-même ; mais parce que cette connaissance est grâce du Christ, c'est une connaissance qui se tourne toute en désir de la béatitude, en désir de cette éternité où Dieu sera tout en elle, où le corps lui-même, entièrement rénové, cessera d'être chair, chair de péché.

Ainsi le progrès de la charité découvre au chrétien la véritable nature du péché ; de plus en plus, le péché lui apparaît, chez lui comme chez ses frères les hommes, moins dans la multiplicité de ses manifestations que dans l'unité de sa source, cette « lex peccati » qu'est pour tous la nature — au sens augustinien du terme, — reçue d'Adam. Alors, dans sa vie qui toujours davantage ne devient qu'une aspiration à la délivrance, un cri, une prière au Dieu libérateur, l'homme perçoit l'un des caractères essentiels de la vie chrétienne, celui d'être avant tout et indivisiblement une foi et une espérance, sacrement de charité (83). La charité, qui est notre salut, ne peut être ici-bas pure charité, car elle ne peut exister que sous la forme du sacrement, du désir efficace. Aussi, dit saint Augustin, reprenant le mot de l'apôtre : « Spe salvi facti sumus » (84), ne sommes-nous encore sauvés qu'en espérance, la réalité même de notre salut, c'est au ciel, dans la patrie que nous l'aurons. Mais il ne faut pas s'y tromper, comme s'y trompait Julien d'Eclane : foi et espérance chrétiennes sont invincibles et assurées ; le sacrement de notre régénération est le signe efficace de cette régénération. Le terme auquel nous tendons, nous est présent ; sinon, comment croirions-nous et espérerions-nous de

(82) *Cont. Iul.*, 4, 2, 11-12 (XLIV, 742).
(83) *Ibid.*, 3, 21, 48 (XLIV, 726). — Cfr H. de Lubac, *Surnaturel*, 1946, p. 90-91.
(84) *Rom.*, 8, 24.

la foi et de l'espérance chrétiennes ? mais c'est en sacrement qu'il nous est présent. « Devenir ce que nous sommes » : à quoi, sinon à la vie du chrétien dans le Christ, peut s'appliquer dans sa vérité, ce mot d'un philosophe moderne ? « Gratia perfecte hominem novum facit, quando quidem et ad corporis immortalitatem plenamque felicitatem ipsa perducit... Ad illam... perfectionem quae speratur, eodem baptismate, quod hic accipitur, pervenitur » ([85]). « Pax... nostra propria et hic est cum Deo per fidem et in aeternum erit cum illo per speciem. Sed hic... talis est pax ut solatium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium. Ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter veri boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius peccatorum remissione constet quam perfectione virtutum » ([86]).

Les trois dernières demandes du Pater résument l'attitude du chrétien en face du péché. Voici un commentaire de la dernière demande et la conclusion d'Augustin : « Deinde addimus quod perficietur in fine cum absorbebitur mortale a vita : « Sed libera nos a malo ». Tunc enim nulla erit talis concupiscentia, cum qua certare et cui non consentire iubeamur. Sic ergo totum hoc in tribus beneficiis positum breviter peti potest... Ignosce nobis ea in quibus sumus abstracti a concupiscentia, adiuva ne abstrahamur a concupiscentia, aufer a nobis concupiscentiam » ([87]).

*
* *

L'état de l'homme déchu, tel que nous venons de l'analyser soit chez le non-croyant, soit chez le chrétien, définit sans aucun doute pour Augustin le contenu du péché originel. Cet état, on peut, si l'on veut, le définir à son tour par la concupiscence, en entendant par là cette « lex peccati qua caro concupiscit adversus spiritum » sans la réduire ni à la seule concupiscence sexuelle, ni même aux diverses concupiscences, mais en y incluant aussi toutes les ignorances et toutes les infirmités, toute la mortalité, bref y voir tout cet organisme, toute cette nature de péché qui est en nous, comme elle fut d'abord en Adam, la peine du premier péché et la source des péchés subséquents.

Dans les *Rétractations*, Augustin résume ainsi un passage du *De libero arbitrio* : « Deinde dictum est ex qua miseria peccantibus iustissime inflicta, liberet Dei gratia, quia sponte homo, id est libero arbitrio, cadere potuit, non etiam surgere ; ad quam miseriam iustae

(85) *Cont. Iul.*, 6, 13, 40 (XLIV, 844). Peut-être serait-il plus exact, plus chrétien parce que plus humble, de renverser la formule et de dire : « Etre ce que nous devenons ».
(86) *De civ. Dei*, 19, 27 (XLI, 657).
(87) *De pecc. mer.*, 2, 4, 4 (XLIV, 153).

damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae ; nec ab isto malo, nisi Dei gratia, quisquam liberatur ». Et à ce texte fort clair, qui exprime ce que fut toujours sa pensée à lui, il ajoute aussitôt cette phrase qui précise ce qu'était, — à la fin de sa vie — la pensée de ses adversaires pélagiens : « Quam miseriam Pelagiani nolunt ex iusta damnatione descendere, negantes originale peccatum » (88). Ainsi c'est la juste peine que constitue en chaque homme l'état de misère actuel qui fait pour saint Augustin le péché originel (89).

Il reste à préciser comment pour lui cette peine est juste ou, ce qui revient au même, comment chaque homme en naissant est pécheur et coupable. Augustin affirme de façon très nette que le baptême efface radicalement et complètement tous les péchés : chez l'enfant le péché originel, chez l'adulte le péché originel et les péchés personnels. De coupables, de pécheurs qu'ils étaient, il en fait des justes et cela en enlevant ce qu'Augustin appelle, d'un nom juridique, le « reatus », qui constitue à proprement parler le péché, « peccatum », « debitum », « iniquitas » ou « crimen » (90).

Comment concevoir la rémission de ce « reatus » ? La pensée augustinienne, telle que nous avons essayé de la dégager jusqu'ici, ne nous oblige-t-elle pas à la concevoir comme l'infusion dans l'âme du baptisé d'une nouvelle loi, « lex mentis », d'un nouveau principe d'activité, capable de s'opposer efficacement à la « lex peccati » qui seule règnait jusqu'alors, et qui soit la promesse et le gage de la victoire définitive future, couronnement et achèvement promis du combat qui s'engage ? Ce principe d'activité, cette vie nouvelle, c'est la grâce du Christ, la charité dans la foi et l'espérance.

A Julien qui interprète du cas d'un Juif non-baptisé le texte où l'Apôtre décrit le conflit en lui des deux lois, Augustin répond : « Christianorum est ista pugna fidelium, non infidelium Iudaeo rum » (91).

Le « reatus » originel, avec lequel nous naissons tous, consiste donc dans l'état de pécheur où nous constitue le domaine exclusif en nous de la « lex peccati », que seule nous recevons de nos parents. La privation de la grâce, telle que l'entend la théologie moderne, ne suffit donc pas à définir le péché originel selon saint Augustin, parce que cette grâce est une « surnature » dont la privation ne connote pas directement et de soi, au moins pour beaucoup de théologiens, le désordre et la corruption de la nature. Augustin, lui, définit le péché

(88) *Retract.*, 1, 9, 6 (XXXII, 598). Sur le problème que pose la doctrine du *De libero arbitrio*, cfr de Montcheuil, *art. cit.* (supra, note 60).

(89) *Opus imperf.*, 1, 3 (XLV, 1052).

(90) *Cont. Iul.*, 2, 3, 5 ; 2, 4, 8 ; 6, 5, 12 (XLIV, 675 ; 678 ; 825). — *De nupt. et conc.*, 1, 19, 21 ; 1, 25, 28 (XLIV, 425-426 ; 429-430).

(91) *Cont. Iul.*, 2, 3, 7 ; 6, 19, 60 (XLIV, 678 ; 858-859) ; cfr *De pecc. mer.*, 2, 4, 4 ; 2, 28, 45-46 (XLIV, 152 ; 178-179).

originel par ce désordre et cette corruption essentielle de la nature, désordre et corruption qui sont pourtant à ses yeux la suite et le retentissement nécessaires de la perte de la grâce en Adam. Mais la grâce pour lui n'est point la « surnature », la « grâce élevante ». Pour Augustin, la grâce était, dans l'état d'innocence, le don divin qui permettait à la nature de progresser et de se réaliser dans sa ligne à elle et dans sa finalité propre ; elle est, dans l'état de déchéance, le don divin qui restaure et qui guérit la nature déchue, viciée dans sa propre essence. Mais ici comme là, cette grâce c'est la communication de la vie divine, la charité. Quand il s'agit de la grâce, Augustin parle évidemment de la même réalité que la théologie moderne, mais dans une perspective spirituelle et dans une philosophie de l'homme toutes différentes ([91bis]).

Ce qui confirme notre interprétation du « reatus » originel, c'est le fait que pour Augustin la concupiscence, comme d'ailleurs l'ignorance, est péché par sa seule présence dans l'homme non régénéré, tandis qu'il affirme toujours avec force qu'elle n'est point péché, mais simplement fille et mère possible du péché, dans le chrétien ([92]).

Toutes ces affirmations se comprennent mieux, si l'on se rappelle que pour Augustin la volonté est moins une faculté de l'homme, que la nature même de l'homme. « Voluntas est quippe in omnibus ; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt » ([93]). Dès lors tout acte de la volonté atteint ou révèle la nature intime de l'homme ; le péché d'Adam devait nécessairement vicier la nature ; et l'homme qui n'est point régénéré, en qui se trouve seule la volonté mauvaise, la « cupiditas », la « lex peccati », nécessairement ne peut que pécher. Pour Julien, au contraire, il y avait d'une part la nature et de l'autre la volonté, sans communication nécessaire de l'une à l'autre. Aussi, pour lui, l'enfant naît-il innocent, aussi capable de vertu que de vice, sans hérédité morale, avec un libre arbitre intact. « Nec iustos nasci parvulos, nec iniustos, quod futuri sunt actibus suis ; sed tantummodo infantiam innocentiae dote locupletem... Homo igitur innocentia quidem plenus, sed virtutis capax nascitur, aut laudem aut reprehensionem ex proposito accedente meriturus » ([94]).

Pour Augustin, entre l'acte conscient et la volonté simplement à l'état de nature, il y a plusieurs degrés de volontaire. Dans l'ordre du péché, le degré le plus plénier est celui du péché des anges rebelles ou d'Adam, qui sans ignorance ni concupiscence, par orgueil, ont opté pour le mal. Vient ensuite le péché de l'adulte pécheur, qui, dans la chair de péché, cède, plus ou moins volontiers, à la concupiscence ;

(91bis) *De lib. arb.*, 3, 20, 56 (XXXII, 1298).
(92) *De nupt. et conc.*, 1, 25, 28 (XLIV, 429-430). — *Retract.*, 1, 15, 2 (XXXII, 608-609). — *Cont. Iul.*, 6, 17, 51 (XLIV, 852-853).
(93) *De civ. Dei*, 14, 6 (XLI, 409). — *Conf.*, 8, 9, 21 (XXXII, 758-759). — *Opus imperf.*, 4, 22 (XLV, 1349). — *De grat. Christi*, 19, 20 (XLIV, 370).
(94) *Cont. Iul.*, 3, 19, 36 (XLIV, 721).

enfin vient l'état de l'enfant à sa naissance, qui est sans aucun péché personnel, simplement livré par nature, depuis la faute d'Adam, à la « lex peccati », à la concupiscence, qui ne se manifeste encore que par les maux physiques (95) et par le sommeil de son intelligence et de sa volonté, mais qui, dès leur éveil, le poussera, s'il n'est pas régénéré par le baptême ou ses suppléances, à des péchés personnels. Cet état, c'est le péché originel à l'état pur ; il suffit à faire de l'enfant un véritable pécheur ; chez cet enfant, il n'y a sans doute que la peine du péché, mais pour Augustin, nous l'avons vu, cette peine est péché, tant que n'est pas intervenue la grâce du Christ.

Un dernier point reste à examiner, celui de la transmission du péché originel. Bornons-nous à quelques remarques dans la perspective de ce travail. En certains passages, Augustin se contente d'affirmer ce que la théologie moderne affirme, la transmission par génération. Mais, d'ordinaire, il va plus loin, sans doute parce qu'à son avis cette explication ne suffit pas à montrer pourquoi des parents chrétiens ne peuvent engendrer des enfants chrétiens, — c'était là une objection de Julien d'Eclane. — Aussi n'hésite-t-il pas à préciser : c'est à cause de la concupiscence sexuelle que la génération transmet le péché originel ; nous l'avons noté, pour lui, l'absence de péché originel dans le Christ est nécessairement liée à la conception virginale de Marie (96).

Cette affirmation si nette et si catégorique du rôle de la concupiscence sexuelle est d'autant plus notable que l'on sait ses hésitations et sa prudence quand il s'agit pour lui de se prononcer entre le traducianisme et le créatianisme. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est qu'au delà du rôle de la concupiscence sexuelle dans la transmission du péché originel, Augustin n'y voit plus clair et avoue humblement son ignorance. Il faut remarquer aussi que, sur le baptême des enfants, il a eu des difficultés analogues ou du moins, si l'on peut dire, complémentaires. Il ne voit pas bien comment un enfant en bas âge peut avoir la foi au Christ, indispensable pourtant au salut. Il tient fermement que l'enfant par le baptême a cette foi au Christ : « Periturus erat ergo parvulus nec habiturus vitam aeternam si per sacramentum baptismi non crederet in unigenitum Dei Filium » (97). Quant à l'explication, elle se présente chez lui sous deux aspects : influence de la profession de foi de ceux qui présentent l'enfant au baptême ou, en général, de l'Eglise, et vertu du sacrement qui conforme l'enfant à la mort du Christ. Cette seconde explication sacramentaire semble la plus développée, surtout si l'on y joint ce

(95) *Cont. Iul.*, 3, 4, 10 (XLIV, 707). — *De pecc. mer.*, 2, 30, 48 (XLIV, 180).
(96) *Opus imperf.*, 4, 79 (XLV, 1384). — *Cont. Iul.*, 5, 15, 52-58 (XLIV, 813-816). — *Sermo* 170, 3 (XXXV, 928). — *Enar.*, 50, 10 (XXXVI, 591-592). — *De peccato orig.*, 37, 42 ; 38, 43 (XLIV, 406).
(97) ***De pecc. mer.*, 1, 33, 62 (XLIV, 145).**

qu'il dit de la circoncision, sacrement du sacrement de baptême, et sur l'existence, avant la circoncision, d'un sacrement analogue, dont nous ignorons d'ailleurs la nature (98).

De la première explication — sociale —, il faut rapprocher ses affirmations si fréquentes sur la solidarité de tous les hommes en Adam, explication — sociale elle aussi — de la transmission du péché originel. Ce parallélisme nous invite à nous demander si, par rapport au péché originel, il n'y aurait pas aussi un point de vue sacramentaire analogue à celui que présente Augustin pour le baptême. Ce point de vue sacramentaire ne se trouverait-il pas précisément dans le rôle qu'il attribue à la concupiscence sexuelle ? Si l'on se rappelle, d'une part, la place capitale du principe sacramentaire dans la pensée augustinienne et, d'autre part, à la fois la valeur de signe qu'il attribue à la concupiscence sexuelle par rapport au péché d'Adam et le rôle qu'il reconnaît, sans la moindre hésitation, à cette même concupiscence dans la transmission du péché originel, il semble que la conclusion s'impose. Ce serait être infidèle à l'inspiration la plus intime de la pensée d'Augustin que de ne point vouloir expliciter ce qui, chez lui, est encore enveloppé. Remarquons-le d'ailleurs, même lorsqu'il s'agit du baptême, la notion de signe efficace n'est peut-être pas non plus entièrement dégagée, autant du moins et de la manière que nous souhaiterions ; et pourtant l'on fausserait la pensée augustinienne jusqu'à la trahir, si, dans un exposé synthétique, on ne soulignait pas l'importance de cette notion.

« De même qu'en Adam, note le P. de Blic, la concupiscence a suivi et sanctionné la révolte — *tanquam reciproca poena inobedientiae suae* —, de même, pour autant que nous avons participé à cette révolte, nous en avons mérité nous aussi le châtiment : *infirmitatem peccando meruimus*. Seulement... le principe de notre solidarité avec le premier homme se trouve être la concupiscence elle-même ; et c'est ce qui fait que celle-ci, par un paradoxe étrange, mais inhérent au système, est tout à la fois et pour la même raison racine et fruit du péché originel » (99). La concupiscence dont parle ici le P. de Blic est la « lex peccati » qui en Adam comme en tout homme est à la fois racine et fruit, manifestation et signe efficace du péché. Une explication analogue vaut, à notre avis, de la concupiscence sexuelle dans l'acte générateur des parents : Cette concupiscence est chez eux fruit et manifestation de la « lex peccati », et, chez l'enfant qu'ils engendrent, racine et signe efficace de cette même « lex peccati ». Mais, si l'on entre dans la conception sacramentaire d'Augustin, on

(98) *Epist.* 187, 11, 34 (XXXIII, 845). — *Opus imperf.*, 2, 73 (XLV, 1173). — *De anima et eius orig.*, 2, 11, 15 fin (XLIV, 504). — *Opus imperf.*, 1, 115 ; 2, 151 (XLV, 1073 ; 1206). — *De nupt. et conc.*, 2, 11, 24 (XLIV, 450). — *Cont. Iul.*, 6, 7, 20 (XLIV, 834).

(99) *Recherches de science religieuse*, 1927, p. 529.

ne jugera plus, croyons-nous, « paradoxe étrange » un caractère que l'on a su reconnaître « inhérent au système » ; encore moins en viendra-t-on avec M. Seeberg à accuser Augustin d'avoir confondu « concupiscence-signe » de culpabilité et « concupiscence-raison » de culpabilité, et à méconnaître ainsi « l'homogénéité » de son système du péché originel (100).

Il faudrait enfin étudier la liaison intime qui existe dans la pensée profonde d'Augustin, soit pour le baptême (101), soit pour la transmission du péché originel, soit même pour la plupart des problèmes qu'il a envisagés, entre l'explication sacramentaire et l'explication sociale. Ce serait faire la preuve d'ensemble de notre interprétation. Mais il est temps de conclure.

*
* *

Ce qui frappe dans la synthèse augustinienne du péché originel, c'est sa haute valeur spirituelle. Parce qu'elle lie vigoureusement tous les éléments du dogme chrétien à toute l'expérience morale de l'humanité, elle donne à la vie humaine et chrétienne, jusque dans ses plus humbles détails, ce caractère de tragique sérieux sans lequel il n'est point de religion. Tout l'homme est atteint, souillé, vicié par le péché d'origine ; l'homme par tout ce qu'il est, est pécheur au sens le plus strict du terme ; mais aussi tout l'homme a été repris par la grâce du Christ et il n'est rien en lui qui ne doive être rénové totalement et définitivement au jour de l'éternité. Tout est grâce parce que tout est péché ; il n'y a point de domaine humain « naturel » infra ou extra-religieux. En toute sa vie, l'homme joue sa destinée. Humanisme intégral, parce que réalisme intégral : réalisme qui est idéalisme et optimisme sans mesure lorsqu'il s'agit de définir le sens et le terme de la destinée humaine ; réalisme encore qui est pessimisme radical, lorsqu'il s'agit de définir le point de départ, l'état de l'homme déchu ; réalisme enfin qui est humble acceptation de l'économie de notre salut et de la pédagogie rédemptrice, lorsqu'il s'agit de définir les moyens par lesquels se réalise la destinée humaine. Humanisme, mais aussi indivisiblement pure louange du Dieu très juste et très bon, dont la transcendance se manifeste en Jésus-Christ, le « sacrement » par excellence, le « paradoxe », si l'on veut, en qui triomphe la grâce, en qui tout bien jaillit des profondeurs du mal (102).

*
* *

(100) *Recherches de science religieuse,* 1926, p. 117.

(101) Voir un texte très suggestif où l'explication sacramentaire et l'explication sociale apparaissent étroitement impliquées pour le baptême, dans *Epist.,* 98, 9-10 (XXXIII, 363-364).

(102) Cfr Liturgie, Préface de la Croix : « qui salutem humano generi in

Certains, en achevant la lecture de cet article, se demanderont sans doute en quoi notre interprétation d'Augustin diffère de celle de Baius ou de Jansenius, ou même de Luther. N'avons-nous pas affirmé que, pour Augustin, « le chrétien est seul capable des vraies vertus » : « dans le *non-croyant*, l'ignorance et l'infirmité sont de soi des péchés, car Augustin admet une nécessité de pécher, soit par ignorance, soit par infirmité, qui ne supprime pas le péché » ; « la concupiscence est péché par sa seule présence dans l'homme non régénéré » ; « tout homme est atteint, souillé, vicié par le péché d'origine ; l'homme, par tout ce qu'il est, est pécheur au sens le plus strict du terme » ?

Nous n'avons pas voulu alourdir notre étude et risquer de fausser les perspectives proprement augustiniennes en discutant et réfutant des interprétations condamnées par l'Eglise dans ce qu'elles affirment sur le plan dogmatique et qu'avec elle nous jugeons fausses au niveau de l'exégèse historique. Mais sans doute sera-t-il utile, pour prévenir équivoques et malentendus, qui sait ? même scandale, que nous caractérisions brièvement, en contraste avec ces interprétations erronées, la pensée d'Augustin, telle qu'elle s'est dégagée pour nous des textes, sans préjugé aucun.

A la différence de celle de Baius et de Jansenius, la doctrine d'Augustin, le docteur de la grâce, est un chant perpétuel de reconnaissance et de gratitude, une louange confiante et ininterrompue à la miséricorde divine, à la volonté salvifique du Père des cieux. Elle inclut essentiellement une spiritualité d'espérance, ce qui n'est, certes, pas le cas du Baianisme et du Jansénisme.

A la différence de celle de Luther, au moins telle qu'on la comprend d'ordinaire et qu'il faut bien, semble-t-il, la comprendre, la doctrine d'Augustin affirme une transformation radicale de l'homme par la grâce, un progrès constant, intérieur et réel du chrétien fidèle à l'esprit de Jésus-Christ. Rien chez lui n'évoque une justice imputée du dehors, plaquée de l'extérieur sur le coupable. Rien non plus ne laisse supposer que l'homme soit purement passif dans l'affaire de son salut.

Nous ne songeons pas à nier que certaines formules augustiniennes ne se retrouvent presque mot pour mot dans Baius, Jansenius ou Quesnel ; mais la formule matérielle n'est rien, ou, en tout cas, pas grand'chose, sans son contexte. Seul le contexte, l'ensemble des affirmations révèle l'esprit. Pour qui, à travers et au delà des formules, saisit l'esprit, il y a un fossé, un abîme, entre le docteur de la grâce et ses interprètes condamnés du XVI[e], du XVII[e] et du XVIII[e] siècles. Les condamnations de l'Eglise ne visent pas seulement les for-

---

ligno crucis constituisti, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur ». — Cfr *Enar.*, 142, 8 (XXXVII, 1850) ; *De agone christiano*, 1, 1 (XL, 291).

mules, mais aussi, plus encore, l'esprit dont elles sont les messagères et que seul le contexte historique de l'époque permet de définir avec précision. Baius, Jansenius, et tout autant Luther, sont, comme on l'a dit heureusement, des « augustiniens fourvoyés » (103), parce que leur œuvre et même leur époque entière posaient le problème dans de tout autres perspectives que ne le faisait Augustin. Nous sommes encore aujourd'hui tributaires de ces perspectives pour une large part ; aussi ne saurait-il être question de revenir purement et simplement à l'augustinisme, surtout si l'on entend par là l'ensemble matériel des formules augustiniennes. La vie ne revient pas en arrière. D'où la nécessité, ne serait-ce que pour être fidèle — de la vraie fidélité — à saint Augustin, de préciser des points, d'expliciter des aspects que l'on ne pouvait, ni ne devait préciser au V^e^ siècle.

Indiquons brièvement dans quel sens, à notre avis, il faudrait préciser et expliciter, pour ne pas la fausser, tout en l'adoptant dans son intégrité, la pensée augustinienne sur le péché originel.

Quand il parle du chrétien et du païen, saint Augustin, même s'il ne l'a pas dit explicitement, parle, non du chrétien ou du païen de titre, mais du chrétien et du païen de réalité, si bien qu'un païen de titre pourrait être « chrétien » de réalité, comme un chrétien en titre, mais qui a perdu la foi, est païen en réalité. Le P. Wang, dans sa thèse sur *saint Augustin et les vertus des païens,* dont nous adoptons les conclusions, propose de distinguer le païen de l'infidèle, l'infidèle n'étant pas chrétien, le païen pouvant être chrétien sans le savoir (104). C'est tout le problème de la foi implicite. Saint Augustin n'a pas fait de théorie de la foi implicite, il ne pouvait pas en faire ; car ce n'est pas à l'heure où la foi commence à se répandre, où, parmi des chrétiens convertis du paganisme, beaucoup sont encore tentés de retourner à leurs pratiques anciennes, qu'il est psychologiquement et pédagogiquement possible pour un théologien qui n'est pas un pur intellectuel coupé de la vie, pour un pasteur qui a, comme l'avait l'évêque d'Hippone, le sens des besoins de son temps, d'établir que les païens peuvent être sauvés et que beaucoup parmi eux le sont en réalité. Le problème de la foi implicite est un problème moderne. Mais, ce problème étant posé, nous sommes obligés, sous peine de fausser ou de méconnaître injustement la vraie pensée augustinienne, de préciser ainsi une affirmation certaine d'Augustin : seul le *chrétien,* c'est-à-dire celui qui a la foi explicite ou implicite, est capable des vraies vertus, le païen, c'est-à-dire l'infidèle, ou pour reprendre le mot que nous avons employé au cours de notre étude, le *non-croyant,* est incapable des vraies vertus. Ce qui est visé, dans la pensée d'Augus-

(103) H. de Lubac, *Deux augustiniens fourvoyés,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1931 ; repris dans *Surnaturel,* 1946.

(104) J. Wang Tchang-Tche, *Saint Augustin et les vertus des païens,* 1938, p. 104 et *passim.*

tin, c'est le chrétien formel, c'est le païen formel, l'infidèle au sens fort. L'on ne peut donc d'aucune façon tirer des principes d'Augustin la conclusion qu'en tiraient les jansénistes, à savoir que tous les hommes qui n'appartiennent pas visiblement et juridiquement à l'Eglise du Christ sont damnés. Augustin a tranché une question *de droit*, de principe ; les jansénistes prétendaient trancher une question *de fait*.

Dans la même perspective, nous comprenons sans peine les affirmations sur l'homme pécheur, qui choquent tant la conscience moderne. Quand Augustin parle du pécheur et de l'homme régénéré par la grâce, il parle non d'un individu déterminé, mais du pécheur qui existe en tout homme et du chrétien qui, au moins par vocation existe en tout homme. Augustin ne vise ni *un* pécheur, ni *un* chrétien, mais *le* pécheur et *le* chrétien en tout homme possible. Si nous ne nous laissons pas arrêter par les formules d'Augustin, si nous saisissons son esprit, il faut dire qu'il ne s'intéresse pas à deux catégories d'hommes : les pécheurs et les sauvés, mais à deux aspects de toute vie d'homme : le péché et la grâce (105).

L'homme, a-t-il dit dans une formule célèbre, reprise par le Concile d'Orange, n'a en propre que son péché et son mensonge (106). Cet homme, c'est l'homme qui n'a pas la foi, l'homme coupé de Dieu. Mais existe-t-il un seul homme sur terre qui soit complètement coupé de Dieu, un seul homme en qui la foi n'existe même pas sous la forme d'un appel qui l'invite, auquel il répond un instant, et qui le juge s'il se refuse ? Augustin n'a pas répondu à cette question, parce qu'il ne se l'est pas posée, au moins en ces termes. Mais nous sommes persuadé que toute la pensée augustinienne répond négativement. Cet homme n'existe pas. Pas plus qu'il n'est aucun chrétien, mis à part le Christ et sa mère, en qui, si haut qu'il soit parvenu à la sainteté, le péché ne garde une part, de même il n'est aucun païen d'aucun temps qui ait échappé à l'influence de la grâce.

Dans cette perspective, l'on comprend qu'Augustin puisse affirmer que l'homme pécheur a perdu le libre arbitre, sans pourtant tomber dans l'erreur protestante ou janséniste, qui tient ou du moins implique qu'il y a des hommes qui pèchent formellement sans être libres. Augustin dirait, croyons-nous, que c'est par l'influence de la grâce, à laquelle nul n'échappe, que tout homme, même le plus pécheur, reste inchoativement libre, bien qu'il admette, comme nous l'avons montré, l'existence du péché formel nécessaire. Pour lui, il y a une nécessité de pécher (point de vue formel intrinsèque au pé-

(105) Sur l'utilisation augustinienne des formules : *sub lege, sub gratia*, voir H. Rondet, *L'anthropologie religieuse de saint Augustin*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1939, p. 191-192.

(106) *In Ioann.*, tract. 5, 1 ; P.L., XXXV, 1887 ; cfr Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n° 195.

ché), bien que, dans l'homme concret, qui n'est jamais uniquement et totalement pécheur, le péché soit toujours au moins progressivement évitable. L'erreur de Luther, de Baius, de Jansenius, est d'avoir confondu « nécessaire » et « inévitable », le point de vue formel et le point de vue concret, ce qui revient, en fait comme en droit, à nier l'existence du libre arbitre chez le pécheur. Le pécheur comme tel n'est pas libre, dirait Augustin, mais les pécheurs le sont, à cause de la présence inchoative de la grâce en eux (107). Saint Paul, spécialement dans l'épître aux Romains, dit-il autre chose ?

Au fond, ce qui nous empêche de comprendre le point de vue augustinien, ce qui nous gêne pour adopter ses formules, c'est l'hypothèse de la nature pure. Augustin n'a jamais envisagé qu'un homme pût être vraiment homme autrement qu'en étant chrétien ; pour lui, le chrétien n'est pas l'homme plus quelque chose, il est la réussite de l'homme : mais cette réussite est divine, pur don de Dieu, et Augustin aurait jugé orgueil et fruit du péché tout effort pour donner à l'homme une consistance indépendamment de la grâce.

La théologie moderne a juxtaposé et individualisé les deux hommes dont saint Augustin reconnaît, après saint Paul, l'existence en lui et en tout homme, et qui ne sont en réalité que deux perspectives selon lesquelles doit être envisagé tout homme : la chair et l'esprit, d'un point de vue psychologique et plus personnel ; la solidarité en Adam et la solidarité en Jésus-Christ, d'un point de vue plus ontologique et plus communautaire. Cette réification de deux perspectives en individus séparés, qui est le propre aussi bien des théologiens hérétiques que des théologiens orthodoxes et qui révèle la mentalité d'une époque, amène les seconds à poser nécessairement l'hypothèse de la nature pure et toutes les conséquences qui en découlent, afin de sauvegarder le caractère indissolublement humain, salvifique et universel de la révélation chrétienne, — *Apparuit humanitas et benignitas salvatoris nostri* (108). *Deus vult omnes homines salvos fieri* (109), — que sacrifiaient pratiquement les premiers.

Notre-Dame du Chatelard Jean CLÉMENCE, S. I.
Francheville-le-Haut.

(107) La liberté de l'homme, tel qu'il est dans l'ordre concret où nous sommes, ne s'exerce que sous l'influence d'une grâce prévenante. Cette thèse n'est pas communément admise, mais elle est augustinienne et semble pouvoir être défendue.

(108) *Tit.*, 3, 4.

(109) *I Tim.*, 2, 4.