NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

114 N° 3 1992

«La lettre tue, l'Esprit vivifie.» L'exégèse augustinienne de 2 Co 3,6

Isabelle BOCHET

p. 341 - 370

https://www.nrt.be/it/articoli/la-lettre-tue-l-esprit-vivifie-l-exegese-augustinienne-de-2-co-3-6-29

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

« La lettre tue, l'Esprit vivifie »

L'EXÉGÈSE AUGUSTINIENNE DE 2 CO 3,6*

Augustin développe deux exégèses différentes du verset paulinien : « La lettre tue, l'Esprit vivifie ». À la suite d'Ambroise, il a d'abord compris le verset comme s'appliquant à l'interprétation littérale et à l'interprétation spirituelle (ou allégorique) : autrement dit, comme un principe herméneutique qui, de fait, a été décisif pour dépasser les difficultés que suscitait la lecture de la Bible dans sa période manichéenne[1]. Le *De utilitate credendi*, par exemple, fait état de cette interprétation et l'applique aux préceptes « du sabbat, de la circoncision, des sacrifices et autres choses semblables » : « ces préceptes », dit-il, « renferment de si grands mystères que, ... s'il n'est rien de plus dangereux que de tout prendre à la lettre, c'est-à-dire mot pour mot, il n'est rien de plus salutaire que d'en dévoiler le sens spirituel[2]. » Le Christ ne vient pas supprimer l'Ancien Testament, mais seulement son « voile ». *2 Co 3*,6 ainsi compris invite donc à un « dévoilement » (*revelari*) des « mystères » (*mysteria*) ou des « secrets » (*secreta*) de l'Ancien Testament par le Christ.

Mais la lecture attentive de Paul et, en particulier, de l'Épître aux Romains, conduit Augustin, dès le Livre I du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, à une autre interprétation de *2 Co 3*,6 : les affirmations apparemment paradoxales de Paul à propos de la Loi en *Rm 7* et le couple « nouveauté de l'esprit »/« vétusté de la lettre » sont éclairés par *2 Co 3*,6. La Loi est « lettre seule pour ceux qui ont appris à la lire et ne peuvent l'accomplir » ; c'est alors qu'elle condamne et tue. L'Esprit, au contraire, vivifie, car « l'esprit de charité, qui est celui du Testament nouveau », donne d'accomplir la Loi (cf. *Rm 13*,10)[3]. Le couple *littera/spiritus* est donc maintenant mis en parallèle avec le couple *lex/gratia*[4]. *2 Co 3*,6 devient une clé pour comprendre l'histoire du salut.

---

* Une partie de cet article a fait l'objet d'une communication au XI[e] Congrès international d'études patristiques à Oxford (19-24 août 1991).

1. Cf. *Confessiones*, V, 14,24, *BA* 13, p. 508-510, et VI, 4,6, p. 528.
2. *De utilitate credendi*, 3,9, *BA* 8, p. 226-229.
3. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 1,17, *BA* 10, p. 440-441.
4. *Ibid.*, p. 438.

Il ne saurait être question ici de parcourir toutes les occurrences de *2 Co 3*,6 dans l'œuvre augustinienne[5]; mais il est incontestable qu'Augustin maintient une double exégèse de ce texte. La seconde, prépondérante, n'évacue pas pour autant la première. Il précise même, à deux reprises, que la première reste valable, même si la seconde est « beaucoup mieux adaptée »[6]. Une question peut alors se poser : Augustin pense-t-il l'articulation de ces deux exégèses différentes ou bien se contente-t-il de les juxtaposer ? On constate que l'articulation de ces deux exégèses n'est jamais thématisée pour elle-même. Mais ne peut-on trouver, du moins, des indices d'une telle articulation ? Ne peut-on supposer que la cohérence de la pensée augustinienne est suffisamment profonde pour laisser apparaître, au moins implicitement, l'unité de cette double interprétation ?

Cette question pourrait être abordée à partir de l'ensemble du corpus augustinien. Mais une œuvre semble ici à privilégier : le *De spiritu et littera*. Comme le titre l'indique, le verset paulinien y tient une place centrale. Il est resitué dans son contexte (*2 Co 3-4* est cité assez largement) et confronté aux deux autres textes pauliniens qui traitent de la lettre et de l'esprit, *Rm 2*,29 et *Rm 7*,6, qui sont l'un et l'autre expliqués également dans leur contexte. Par ailleurs, Augustin précise, au début de l'ouvrage, les deux interprétations possibles du verset et, s'il entend privilégier la seconde, il n'exclut pas pour autant la première. Le traitement systématique de *2 Co 3*,6 dans le *De spiritu et littera* en fait une œuvre clé pour qui s'interroge sur l'exégèse augustinienne de ce verset. Notre analyse sera donc centrée sur cette œuvre.

On ne peut toutefois étudier l'exégèse augustinienne de *2 Co 3*,6 dans le *De spiritu et littera* sans replacer l'œuvre dans son contexte : le début de la querelle pélagienne[7]. Une remarque d'Augustin au début du Livre III du *De peccatorum meritis et remissione* ne me semble pas avoir été exploitée suffisamment pour l'intelligence du *De spiritu et littera*. Augustin précise qu'il a écrit les deux premiers livres du *De peccatorum meritis et remissione* pour répondre aux questions suscitées par les pélagiens ; il ajoute : « Très peu de temps après, j'ai lu certains écrits de Pélage ..., qui contenaient de très

5. Cf. Y. MIYATANI, *Spiritus und littera bei Augustin*, dans *Kwansei Gakuin University Annual Studies* 22 (1973) 1-16.
6. « Multo convenientius » : *Retractationes*, I,14, *BA* 12, p. 354-355 ; voir aussi *De spiritu et littera*, 4,6 - 5,7.
7. Pour plus de détails, voir D. MARAFIOTI, *L'uomo tra legge e grazia*, Brescia, Morcelliana, 1983, p. 21-46.

brèves explications sur les épîtres de l'Apôtre Paul[8]. » Quels sont les écrits de Pélage auxquels il fait allusion ici, il est bien difficile de le déterminer avec certitude. Mais l'intérêt d'Augustin semble avoir porté surtout sur les *Expositiones*. De fait, dans la lettre à Marcellinus, qui deviendra le Livre III du *De peccatorum meritis et remissione*, il cite à plusieurs reprises des explications de l'Épître aux Romains proposées par Pélage, tout en notant d'ailleurs que Pélage expose les opinions discutables comme étant celles des autres[9]. Il fait également allusion au commentaire pélagien de la Première épître aux Corinthiens[10]. Mais le Livre III du *De peccatorum meritis et remissione* aborde essentiellement la question du péché originel, du baptême des petits enfants et de l'*impeccantia*. Augustin, en lisant les *Expositiones*, ne pouvait pas ne pas avoir été sensible à bien d'autres thèmes, d'autant plus que son attention était alertée par les questions de Marcellinus et par la condamnation des propositions de Caelestius au Concile de Carthage. Ne peut-on alors faire l'hypothèse suivante : en centrant le *De spiritu et littera* sur *2 Co 3*,6 commenté par des extraits de l'Épître aux Romains Augustin n'entend-il pas répondre plus ou moins directement à certaines thèses des *Expositiones* ? Le choix d'un dossier paulinien ne peut guère être un hasard dans un tel contexte... Augustin, certes, ne mentionne pas le nom de Pélage et ne cite directement aucun texte des *Expositiones*. Mais nous savons par le *De gestis Pelagii*[11] qu'Augustin, à ce moment-là, avait encore une réelle estime pour Pélage et qu'il lui semblait préférable de taire les noms des auteurs du mouvement, tout en réfutant leurs erreurs, afin de les amener à se corriger, plutôt que de les punir par un jugement.

C'est de cette hypothèse que je voudrais montrer ici le bien-fondé. Pour ce faire, il me semble nécessaire de relever les indications polémiques disséminées dans l'ensemble du *De spiritu et littera* ; une fois dégagées les thèses de l'adversaire, on pourra se demander dans quelle mesure elles correspondent ou non à des thèses énoncées par Pélage dans les *Expositiones*. Le choix des citations scripturaires privilégiées par Augustin sera à prendre en compte, car il peut nous mettre sur la piste de quelque commentaire pélagien particulièrement significatif.

---

8. *De peccatorum meritis et remissione*, III, 1,1, *CSEL* 60, p. 129.
9. Cf. *ibid.*, III, 3,5, p. 131-132 ; voir aussi III, 2,2, p. 129 ; 4,9, p. 135 ; 8, 15-16, p. 141 ; 10,18, p. 144.
10. Cf. *ibid.*, III, 12-21, p. 148.
11. De gestis Pelagii, 22,46, BA 21, p. 534 ; cf. *Retractationes*, II,33, *BA* 12, p. 508-511.

Nous pourrons alors nous interroger sur l'axe central du *De spiritu et littera* : pourquoi Augustin choisit-il de centrer sa réfutation de Pélage sur le commentaire de *2 Co* 3,6 ? et comment le fait-il ? L'arrière-plan polémique devrait ici nous permettre de jeter une clarté plus grande sur les enjeux de l'exégèse augustinienne du verset paulinien : c'est finalement une compréhension différente du mystère pascal qui est en cause, liée également à une différence d'anthropologie.

Au terme de cette recherche, nous pourrons revenir à notre question initiale : Augustin établit-il un lien, et si oui, lequel, entre ses deux exégèses de *2 Co* 3,6 ? Nous montrerons, de fait, que la première interprétation de *2 Co* 3,6, comme principe herméneutique dans la lecture de l'Écriture, est présente comme en sourdine dans le *De spiritu et littera* et que les deux interprétations convergent dans la même compréhension du mystère pascal et de son rapport à l'homme. Ce « contrepoint » permettra en outre de mettre en lumière une autre opposition souvent peu soulignée entre Pélage et Augustin : l'importance donnée par Augustin à l'interprétation spirituelle est encore une manière de prendre ses distances à l'égard de Pélage et de son littéralisme.

On pressent déjà sans doute ce qu'engage une telle analyse : la compréhension du rapport de l'Ancien Testament au Nouveau ; plus précisément encore, ce qui fait l'irréductibilité de la grâce du Nouveau Testament. Il ne s'agit pas là simplement pour Augustin d'une analyse théorique : c'est la nouveauté même de l'existence chrétienne qui est en cause.

I. - L'arrière-plan polémique du *De spiritu et littera*

1. Les thèses des adversaires

Pour déterminer les thèses mises en cause par le *De spiritu et littera*[12], je me limiterai aux indications explicites d'Augustin.

L'ouvrage s'ouvre et s'achève sur le même thème : l'*impeccantia*, sur laquelle porte la question de Marcellinus. Les contradicteurs apparaissent d'abord comme « ceux qui disent qu'un homme peut vivre ou avoir vécu ici-bas sans le moindre péché » (2,3) ; et au terme de l'ouvrage, Augustin les invite à nouveau avec ironie à trouver, « s'ils le peuvent, quelque homme vivant sous le poids de la

12. *De spiritu et littera*, *CSEL* 60, p. 153-229 ; j'utilise en la corrigeant parfois la traduction de J.D. BURGER, Neuchâtel, Messeiller, 1951.

corruption de ce monde, auquel Dieu n'ait plus rien à pardonner » (36,66). Mais cette thèse n'est pas celle qui « inquiète » Augustin ; cette erreur n'a en elle-même, dit-il, « rien de grave ni de pernicieux » (2,3).

Le problème de l'*impeccantia* ne constitue donc que le point de départ de l'ouvrage, non son cœur : la question majeure n'est pas de savoir s'il y a ou non des hommes réellement sans péché, mais de s'accorder sur ce qui en est la condition de possibilité : est-ce ou non au pouvoir de la seule volonté humaine ? Les adversaires véritables sont donc « ceux qui estiment que, sans l'aide de Dieu, la puissance de la volonté humaine peut par elle-même accomplir la justice ou tendre à ce but en progressant ». Ou bien encore ceux qui voient dans le secours divin accordé à l'homme exclusivement le don du libre arbitre et des « préceptes par lesquels Dieu enseigne à l'homme comment il doit vivre » (2,4). La deuxième formulation n'est, aux dires d'Augustin, qu'une position de repli par rapport à la première. Mais elle semble au centre de la polémique augustinienne, comme l'indique le titre même de l'ouvrage et la place considérable accordée au thème de la Loi.

La suite du *De spiritu et littera* nous permet de préciser la figure de l'adversaire. Son interprétation de *Rm 3*,20 semble décisive, si on en juge par l'insistance d'Augustin sur ce verset et par son souci d'en rejeter diverses interprétations erronées. « Ils ne comprennent pas ce qu'ils lisent : 'aucune chair ne sera justifiée par la Loi devant Dieu' » (8,14). La compréhension de *Rm 3*,20 devrait mettre en question leur assimilation du secours divin au seul don de la Loi. Mais Augustin dénonce deux échappatoires possibles au tranchant de la phrase paulinienne : entendre ici par Loi « les seuls préceptes figurés ... qui ont trait aux anciennes cérémonies, la circoncision même de la chair, par exemple » (8,14) — ce qui laisserait intacte la capacité du Décalogue à suffire pour la justification ; ou bien affirmer que « l'homme n'est pas justifié par le commandement de la Loi mais par son libre arbitre » (9,15).

Augustin examine d'abord la deuxième hypothèse. Ce qui le conduit à mettre en cause la compréhension que les adversaires proposent du verset suivant (*Rm 3*,21) : « or maintenant, sans la Loi, la justice de Dieu a été manifestée, selon le témoignage de la Loi et des prophètes ». Il les qualifie de « sourds qui n'entendent pas », dans la mesure où ils prétendent établir leur propre justice et non la justice de Dieu (9,15). Dans un deuxième temps, il revient à la **première interprétation, qui assimile la « loi des œuvres » au judaïsme, c'est-à-dire à la circoncision et aux autres observances ; il**

la présente comme une hypothèse (13,21). Le problème est à nouveau abordé vers la fin de l'ouvrage, sous forme d'une question portant « sur la nature de ces œuvres de la Loi qui ne justifient pas l'homme tant que celui-ci les considère comme siennes, faites sans l'aide et le don de Dieu » ; Augustin exclut alors avec force deux réponses erronées : y voir seulement les rites juifs ou bien les traditions humaines mises en cause par le Christ en *Mc* 7,9.

Cette question sur la « loi des œuvres » engage en fait la conception que l'adversaire se fait du rapport des deux Testaments : il apparaît comme celui qui assimile le passage de l'Ancien au Nouveau Testament à un « changement dans les sacrifices et autres sacrements » (25,42).

La fin du *De spiritu et littera* répond à deux objections, qui sont encore celles des adversaires. La première s'appuie sur *Rm* 2, 14-15 : « Alors que les nations qui n'ont pas la Loi font naturellement ce que la Loi ordonne, ces gens qui n'ont pas de Loi se tiennent de loi à eux-mêmes. Ils montrent que l'œuvre voulue par la Loi est inscrite dans leur cœur » (26,43) ; la grâce du Médiateur serait-elle donc inutile ? (27,48). La seconde invoque le libre arbitre et entend s'opposer à sa négation par la grâce de Dieu (30,52).

On peut noter enfin la remarque insérée dans la conclusion : « peut-être quelqu'un estimera-t-il qu'il ne manque rien à notre connaissance de la justice, puisque le Seigneur, qui résume et abrège la parole de Dieu sur la terre, a dit que toute la Loi et les prophètes dépendaient de deux commandements. » La thèse se précise quelques lignes plus loin, de façon explicitement polémique : « Qui donc oserait prétendre que, lorsqu'ils auront atteint au point dont parle l'Apôtre : 'Afin que je connaisse comme j'ai été connu', ceux qui contempleront Dieu n'auront pas pour lui plus d'amour que n'en ont maintenant les fidèles, ou que cet amour peut être comparé en quoi que ce soit à celui d'à présent comme à quelque chose d'analogue ? » (36,64).

Le Nouveau Testament semble donc, selon l'adversaire, donner la pleine connaissance de la justice et même être comparable à la vision face à face. On voit comment cette hypothèse permet de donner un fondement à l'idée qu'il y a des hommes parfaitement justes dès ici-bas. Augustin, pour la réfuter, se réfère à *1 Co 13*,12, ce qui peut être l'indice du texte scripturaire utilisé par l'adversaire.

2. Le commentaire des Épîtres de l'Apôtre Paul par Pélage

On aura remarqué la manière dont Augustin introduit les thèses qu'il veut combattre. Il ne nomme jamais Pélage ou les Pélagiens de

façon explicite ; il ne cite pas davantage un texte de l'adversaire. Il se contente de les désigner par des périphrases : « ceux qui disent que... », « ceux qui estiment que... » (2, 3-4) ; « les sourds » (9,15), « les adversaires » (28,48). Ou bien encore d'introduire leurs thèses comme des questions ou des objections qu'il se fait à lui-même : « on pourrait dire... » (13,22 ; 26,43). Il présente les thèses combattues à titre d'hypothèses que quelqu'un pourrait soutenir : la récurrence des « peut-être » est ici significative (9,15 ; 14,23 ; 36,64). Une telle manière de procéder, nous l'avons vu, s'explique par l'estime qu'il garde encore à Pélage et par l'espoir qu'il a de le voir se corriger, lorsqu'il verra ses erreurs réfutées. Mais il faut se demander dans quelle mesure ces thèses présentées de façon anonyme et hypothétique correspondent ou non aux dires de Pélage dans ses *Expositiones*.

Qu'en est-il d'abord de la thèse de l'*impeccantia* qui sert de point de départ à l'ouvrage ? On la trouve effectivement dans les *Expositiones*[13], mais de façon occasionnelle. Pélage la développe, par exemple, en commentant *Ph* 4,21 : « Saluez chacun des saints dans le Christ Jésus ». La phrase de Paul lui semble prouver qu'« il y avait des hommes saints » ; or la sainteté véritable suppose l'absence de tout péché ; l'*impeccantia* est donc possible (*S* 416).

Venons-en à la thèse majeure : l'homme peut se rendre juste par les seules forces de sa volonté ; ou à sa variante, le secours divin nécessaire à l'homme pour acquérir la justice n'est autre que le don de la Loi. Pour réfuter cette thèse, Augustin, nous l'avons vu, choisit de discuter longuement le sens à donner à *Rm* 3,20 s. Sans doute n'est-ce pas un hasard. Le commentaire pélagien de ce texte semble, de fait, à l'arrière-plan de son analyse. Pélage assimile à deux reprises les œuvres de la Loi à « la circoncision, au sabbat et autres cérémonies de ce genre » (*S* 32 et 34) ; son souci est explicitement de s'opposer à ceux qui « abusent de ce passage pour anéantir les œuvres de justice » (*S* 34). On comprend alors qu'Augustin ait à cœur de prouver dans le *De spiritu et littera* que les œuvres de la Loi qui ne justifient pas ne sont pas exclusivement les rites juifs. Une certaine tension se manifeste en outre dans le commentaire de Pélage ; à la suite de Paul, il souligne, à maintes reprises, le caractère gratuit de la justification ; le verset 24, « justifiés gratuitement par sa grâce », il le glose ainsi : « sans les œuvres de la Loi, par le baptême,

13. PÉLAGE, *Expositiones XIII Epistularum Pauli Apostoli*, édit. A. SOUTER, coll. Texts and Studies, IX, 1-2, Cambridge University Press, 1926 ; cité désormais *S*, suivi du numéro de la page.

par lequel il a pardonné gratuitement à tous ceux qui ne le méritaient pas » (*S* 32-33). Il poursuit en notant que le Christ nous a rachetés par son sang, alors que nous méritions la mort. Mais le commentaire du verset 21 — qui retient l'attention d'Augustin — précise en quoi consiste, dans la pensée de Pélage, le don gratuit de la justice : « elle a été révélée plus clairement, elle qui était cachée dans la Loi, par les exemples plus évidents du Christ » (*S* 32). Il n'est pas non plus indifférent de voir Pélage conclure son commentaire de *Rm 3* en disant : « la loi est destinée à succéder à la loi, le testament au testament, la circoncision à la circoncision » (*S* 35). Si donc Pélage admet tout à fait que le pardon des péchés nous est donné gratuitement par le baptême grâce à la mort du Christ, il semble, par contre, voir surtout dans le don gratuit de la justice de Dieu la révélation plus claire de la Loi à travers les exemples du Christ. La « loi de la lettre » représentait déjà un progrès de clarté sur la loi naturelle, qui était tombée en oubli (*S* 32). L'Évangile apparaît à son tour comme une loi plus manifeste encore. Le texte laisse entendre également qu'il n'est pas exclu que l'homme puisse se glorifier de ses œuvres : si Juifs et Gentils « sont privés de la gloire de Dieu » (*Rm 3*,23), c'est, dit-il, qu'« ils n'ont pas la leur propre » ; ils ne peuvent se glorifier des œuvres qu'ils ne possèdent pas (cf. *S* 31-32 ; 36). On comprend, dans ces conditions, pourquoi Augustin insiste sur l'impossibilité de réduire la grâce du Nouveau Testament au don de la Loi, par lequel Dieu nous enseigne ce que nous devons faire, et pourquoi il part en guerre contre ceux qui se glorifient de leurs œuvres.

Il est difficile de ne pas voir, à l'arrière-plan du *De spiritu et littera*, le commentaire pélagien de *Rm 3*, 20-31. Mais il est clair que les thèses énoncées dans ce texte sont également présentes en bien d'autres lieux des *Expositiones*, où l'on trouve cependant des affirmations plus conformes à la pensée paulinienne. L'assimilation des œuvres de la Loi qui ne justifient pas à la circoncision et aux autres rites juifs apparaît de façon tout aussi nette dans le commentaire de *Ga* 2,16, par exemple : « les œuvres de la Loi », écrit-il, « sont la circoncision, le sabbat, les jours de fête et les autres œuvres qui ont été confiés non en vue de la justice mais pour dompter entièrement la dureté du peuple » (*S* 315). À propos de *Tt 1*, 10-15, Pélage ajoute à ces observances juives devenues « superflues au temps du Christ », les « traditions humaines » qui, dans l'Évangile, sont objet de discussion entre les juifs et le Seigneur — Augustin les mentionne en 29,50. Les unes et les autres constituent ce « joug de la Loi qui a été ôté par le Seigneur du cou

des croyants », car cela n'avait été institué que « pour un temps » (*S* 528 s.). Ces textes, sans être toujours explicites, laissent du moins ouverte la possibilité d'affirmer qu'avant le Christ, les préceptes moraux de la Loi pouvaient apporter la justification. Pélage répète certes souvent avec Paul que la foi seule justifie (par exemple, à propos de *Ga 2*, 17-21 [*S* 316 s.]) : « si la Loi pouvait justifier, c'est en vain que le Christ est mort ». Mais peu après, il commente *Ga 3*,12 ainsi : « ils conquéraient la justice par leur peine pour vivre dans l'éternité » (*S* 320). Il souligne que le Christ, dans le Nouveau Testament, « a renouvelé ses préceptes » (*S* 316, sur *Ga 2*,19 ; *S* 260, sur *2 Co 5*,17). D'une façon plus significative encore, il ne manque guère une occasion de noter que Paul appelle la « grâce » « loi » (*S* 60, sur *Rm 8*,2 ; *S* 179, sur *1 Co 9*,21 ; *S* 339, sur *Ga 6*,2). Cette insistance sur la dimension morale de l'Évangile est corrélative de la place faite au « mérite » : c'est « à partir du mérite de la foi » que les Galates ont reçu l'Esprit ; seuls, les justes le reçoivent (*S* 317 s., sur *Ga 3*,2 et 5). Le même thème est développé à propos de *Rm 8* : on « mérite d'être gouverné par l'Esprit » (*S* 64, sur *Rm 8*,14) ; et cela, « en étant pur au point d'être digne que l'Esprit Saint habite » en soi (*S* 63, sur *Rm 8*,11). Pélage va jusqu'à commenter *Rm 8*,17 ainsi : « celui qui mérite d'être fils mérite d'être rendu héritier du Père et cohéritier du Fils véritable » (*S* 64).

Quoi qu'il en soit donc, par ailleurs, des affirmations positives sur le rôle de la grâce dans la justification, on comprend qu'Augustin n'ait pu rester indifférent à tant d'indices d'une réduction de la grâce à la loi et d'une volonté de maintenir la place du mérite de l'homme. La discussion de *Rm 3* était en fait une manière de mettre en cause les principes de la doctrine de Pélage.

Qu'en est-il maintenant des objections auxquelles répond la fin du De spiritu et littera? Correspondent-elles effectivement à des thèses de Pélage dans son Commentaire sur les Épîtres de saint Paul?

Augustin laisse entendre que la loi inscrite dans la nature de l'homme pourrait être assimilée à la grâce propre du Nouveau Testament. Le commentaire pélagien de *Rm 2*, 14-15 n'est certes pas aussi radical. Il affirme bien qu'il y eut des « hommes naturellement justes » avant le Christ et laisse supposer qu'il peut y en avoir aujourd'hui encore (*S* 23). Mais il ne tire pas les conséquences de ces affirmations. De façon générale, Pélage défend la valeur de la nature dans une perspective antimanichéenne : le mal est à attribuer à la volonté ; la nature, elle, est bonne. Les formules plus radicales sur la

« grâce » qui n'est autre que la nature sont plutôt à chercher dans d'autres œuvres, comme le *De natura*[14] par exemple.

La seconde objection envisagée par Augustin : « nions-nous donc le libre arbitre au nom de la grâce ? » correspond, à n'en pas douter, à un souci constant de Pélage. Lorsqu'il envisage le rôle de la grâce et plus encore la prédestination, il met très souvent en garde contre une compréhension erronée, qui aboutirait à la négation du libre arbitre. Cela apparaît, par exemple, assez nettement dans son commentaire de *Ph* 2,13, citation souvent utilisée par Augustin (2,2 ; 29,50 ; 33,57) : « Dieu opère en vous le vouloir et le faire. » Pélage commente : « il opère le vouloir en conseillant et en promettant des récompenses ; il opère le faire en disant : 'celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé'. D'ailleurs si le faire n'est pas nôtre du tout, le vouloir ne l'est pas non plus, parce que l'un et l'autre sont embrassés dans la même définition en ce lieu » (*S* 400). On sent ici le souci de maintenir l'autonomie et du faire et du vouloir, l'un et l'autre étant indissociables ; l'action de Dieu semble rester essentiellement extérieure à l'homme. Les réactions de Pélage face aux textes pauliniens relatifs à la prédestination sont sans doute plus caractéristiques encore. Ainsi en est-il, par exemple, de son commentaire de *Rm* 9,16 : « cela ne vient pas de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. » Pélage ne voit pas dans ce verset l'expression de la pensée de Paul, mais le discours d'un juif : car, dit-il, « l'Apôtre ne supprime pas ce que nous avons en propre par la volonté » (*S* 76). À ceux qui pensent au contraire que « cela ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court » — Pélage vise probablement ici Augustin lui-même dans le Livre I du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*[15] —, il oppose *2 Tm* 4,7, où Paul dit « avoir achevé sa course », et *1 Co* 9,24, qui est une invitation à courir de manière à entraîner les autres. Un peu plus loin, à propos du verset 19, il dénonce ceux qui rejettent sur « la volonté de Dieu, à laquelle on ne peut s'opposer », la responsabilité de leur propre malice (*S* 77). C'est dans le même souci qu'il assimile la prédestination à la prescience de Dieu — ce qu'Augustin récuse explicitement en 24,40 — dans son commentaire de *Rm* 8,29 : « prédestiner est la même chose que savoir d'avance » (*S* 68) ; et il ajoute à propos du verset 30 : « ceux dont il a su d'avance qu'ils croiraient, il les a appelés ; l'appel rassemble ceux qui le veulent, et

14. ***De gestis Pelagii*, 10,22, *BA* 21, p. 481-482, qui cite le *De natura* de Pélage.**
15. ***De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, qu. 2,12, *BA* 10, p. 468-471.**

non malgré soi » (*S* 69). Le choix de l'homme apparaît alors comme logiquement préalable à la prédestination.

La remarque qu'Augustin insère dans sa conclusion: « peut-être quelqu'un estimera-t-il qu'il ne manque rien à notre connaissance de la justice ... » (36,64) semble une allusion assez nette à l'exégèse pélagienne de *1 Co 13*, 12-13. L'opposition paulinienne de la vision dans un miroir et de la vision face à face est appliquée par Pélage à la différence entre la connaissance que donne la Loi et celle que donne le Christ : « ... nous contemplons pour ainsi dire l'image des réalités par le miroir de la Loi. 'Mais alors nous verrons face à face' : c'est ce qui a lieu dans le présent » (*S* 205). La suite du commentaire peut laisser entendre que la charité actuelle n'est pas différente de celle qui sera dans l'éternité : ce qu'Augustin conteste également (36,64).

Ce parallèle entre les thèses prêtées par Augustin à ses adversaires anonymes et les textes des *Expositiones* que nous venons de citer permet de conclure avec vraisemblance que le *De spiritu et littera* se propose la réfutation de quelques thèses caractéristiques des *Expositiones*. Pourquoi alors choisit-il de centrer son ouvrage sur *2 Co 3*,6 ? et comment le fait-il ? C'est ce que nous pouvons examiner maintenant.

II. - L'axe du *De spiritu et littera*

1. Le choix de 2 Co 3,6

L'introduction du *De spiritu et littera* précise d'emblée la fonction qu'Augustin assigne à *2 Co 3*,6. Son raisonnement est le suivant : s'il parvient à « démontrer » que « la lettre qui tue » désigne « la Loi en tant qu'elle interdit de mal faire », il en résultera que le don de Dieu ne pourra plus être réduit au seul don du libre arbitre ou de la Loi, mais qu'il faudra y reconnaître le don de l'Esprit Saint (5,7). L'axe de l'ouvrage est donc clairement déterminé : il est rappelé par une série de formules récurrentes qui reprennent, sous des formes légèrement diverses, l'opposition de la lettre et de l'Esprit, en l'orchestrant à l'aide de quelques expressions qui en précisent le sens et la portée antipélagienne. La lettre est la plus souvent assimilée à la « doctrine qui enseigne comment l'homme doit vivre » (3,5 ; cf. 5,7 ; 5,8 ; 8,13 ; 12,20 ; 14,26 ; 19,32 ; 32,56 ; 35,66) ; elle est qualifiée comme « donnant des ordres » et « menaçant du châtiment » (8,13 ; 10,16 ; 14,25 ; 20,35). L'Esprit, au contraire, est associé au don de **l'« amour » ou de la « délectation » (3,5 ; 5,7 ; 10,16 ; 14,25 ; 14,26 ;**

25,42); il est celui qui « aide » et « guérit » (8,13; 12,20; 19,32; 20,35). Le cœur de la démonstration annoncée (14,23 - 25,42) fait appel à *2 Co 3*,6 en le resituant dans son contexte et en le mettant en lien avec *Jr 31*, 31-34.

On peut supposer que le choix de *2 Co 3*,6 comme axe de l'ouvrage est commandé par le commentaire pélagien correspondant... On y trouve, de fait, l'expression de certaines thèses auxquelles Augustin s'oppose sans aucun doute. Il est toutefois nécessaire de voir aussi, de façon plus large, en quoi *2 Co 3*,6 a pu apparaître à Augustin comme un verset qui récapitulait son opposition de fond à la doctrine de Pélage.

2 Co 3 traite, selon Pélage, de « la différence entre la Loi et la grâce » (*S* 244). Il mentionne toutefois, à propos de *2 Co 3*,6, l'opinion de « certains » qui voient, dans l'opposition de la lettre et de l'esprit, l'opposition du « sens historique » et du sens allégorique. S'il admet que « certaines choses ont été dites en figure », il récuse par contre absolument l'interprétation allégorique des commandements, car c'est « leur ôter leur force » et « ouvrir à tous la voie de l'abandon » (*S* 246). Remarque significative de l'importance attachée par Pélage à la Loi. Mais revenons à l'interprétation privilégiée par Pélage, c'est-à-dire à la « différence entre la Loi et la grâce ». Comment comprend-il l'affirmation paulinienne : « la lettre tue, mais l'Esprit vivifie » ?

On remarque d'abord qu'elle suscite immédiatement de sa part des objections tirées de l'Épître aux Romains : « comment donc dit-il ailleurs que 'la Loi est spirituelle' (*Rm 7*,14) ? » ; « ailleurs lui-même l'a appelée 'sainte, juste et bonne' (*Rm 7*,12) ». La réponse de Pélage est alors la suivante : c'est seulement en tant qu'elle condamne les pécheurs que « la lettre tue » ; pour les spirituels, « la Loi est spirituelle » (*S* 246).

La manière dont il voit le rôle de l'Esprit est également significative; les versets 14-18 le conduisent à souligner presque exclusivement sa fonction révélante :

> « Le Seigneur est l'Esprit. » Il n'y a en lui rien d'obscur ni de voilé. « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » L'Esprit est libre parce qu'il ne peut avoir de voile, bien plutôt, c'est lui qui révèle toutes choses. Donc, pour qui a l'Esprit de Dieu, toutes choses sont nues et découvertes, car l'Esprit scrute toutes choses (*S* 249).

Phrases qui font écho à sa définition du «sens vraiment spirituel», qui, à la différence d'une interprétation allégorique abusive des commandements, «ne rend pas beau le mensonge en le peignant de

couleurs semblables à celles du vrai, mais exprime les vérités avec la force des choses mêmes» (S 246). Ne faut-il pas en conclure que le «sens vraiment spirituel» est le dévoilement de toutes les exigences des préceptes évangéliques? On aura remarqué également que la liberté est ici celle de l'Esprit et qu'elle s'identifie au dévoilement total.

De l'Ancien au Nouveau Testament, il n'y a donc nullement opposition pour Pélage. La comparaison que Paul fait dans les versets 7 à 11 entre la gloire du ministère de Moïse et celle du ministère de l'Esprit conduit Pélage à souligner, contre les Manichéens, que cette comparaison même serait impossible, s'il n'y avait aucun point commun entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Les images choisies pour exprimer leur relation évoquent une progression : de l'enfance à l'âge de l'homme parfait ; de la semence au fruit dans lequel la semence est « multipliée ». De la gloire de la Loi à la gloire de l'Évangile, il y a augmentation de lumière ; mais cela n'exclut nullement qu'« en son temps », la Loi ait eu un « grand éclat » (*S* 246-248).

Le commentaire de *2 Co 3*,2 manifeste également une progression plus qu'une opposition entre la Loi et l'Évangile, car, tout en affirmant que ce verset introduit « la différence entre la Loi et la grâce », loin d'opposer l'une à l'autre, il atténue plutôt leur écart : la grâce paraît identifiée, dans la phrase suivante, à la « loi du Christ » ; elle fut également « écrite dans les évangiles » — tout comme la Loi de Moïse fut écrite sur des tables —, mais en un second temps seulement, puisque les Apôtres ont commencé par la recevoir dans leur cœur, en étant présents et en entendant les paroles du Seigneur. Cette différence assez secondaire ne rend guère la force de l'opposition paulinienne entre les « tables de pierre » et les « cœurs de chair » ; elle n'a pour conséquence qu'un accroissement de responsabilité : si nous péchons, nous sommes, plus encore que les Juifs, « inexcusables » car « nous avons reçu les paroles du Christ » (*S* 244 s.).

Ce texte contient certes, comme beaucoup d'autres, bien des thèses pélagiennes caractéristiques ; il ne semble pas toutefois pouvoir justifier à lui seul le choix que fait Augustin d'axer son œuvre sur *2 Co 3*,6 : l'étude du *De spiritu et littera* le confirmera, en montrant que le verset paulinien sert surtout à identifier « la lettre qui tue » au Décalogue et, par là, à réfuter l'exégèse pélagienne de *Rm 3*,20.

Deux raisons complémentaires sont alors à considérer : d'une part, la perception qu'Augustin a eue d'emblée du pélagianisme comme mise en cause de la grâce du Nouveau Testament ; d'autre

part, le rôle privilégié joué depuis longtemps par ce verset dans la réflexion d'Augustin sur le rapport des deux Testaments. *2 Co 3*,6 paraît donc être surtout, pour Augustin, un verset qui récapitule son opposition à la doctrine pélagienne.

La *Lettre 140*, qui précède immédiatement le *De spiritu et littera*, est de fait centrée, contre les pélagiens, sur « la grâce du Nouveau Testament ». Augustin y montre à Honoratus que cette grâce est celle de l'adoption filiale, qui nous rend participants de la nature du Fils, grâce rendue possible par l'Incarnation, qui témoigne du mouvement inverse, le Fils de Dieu devenant participant de notre nature humaine[16]. Or cette grâce de l'adoption est liée au don de l'Esprit. Dans l'humanité du Christ, et plus particulièrement sur la croix, a été révélée la grâce du Nouveau Testament[17]: il s'agit, avec le Christ et en lui, d'être arraché au vieil homme, qui désire seulement des biens terrestres, et d'apprendre, grâce au don de l'Esprit, à désirer les biens véritables, c'est-à-dire les biens éternels[18]. Le commentaire du Psaume 21, longuement développé dans la lettre[19], est axé sur ce thème.

Le *De spiritu et littera* poursuit la réflexion amorcée dans la *Lettre 140* : Augustin n'y montre plus seulement que la grâce du Nouveau Testament est grâce de participation à la vie même du Fils ; il entend également souligner l'insuffisance de la Loi à justifier l'homme — thème qu'il n'avait qu'esquissé dans la *Lettre 140*, en citant d'ailleurs *2 Co 3*,6[20].

2 Co 3,6 se prêtait, de fait, particulièrement bien à une telle démonstration. Augustin avait déjà utilisé le verset paulinien à plusieurs reprises pour penser le rapport de la Loi et de la grâce : d'une part, dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, où il développe pour la première fois, en lien avec les affirmations de *Rm 7* sur la Loi, l'assimilation du couple *littera/spiritus* au couple *lex/gratia* ; d'autre part dans le *Contra Faustum*, où *2 Co 3*,6 est présenté comme un verset clé pour la compréhension de la relation des deux Testaments. Contre le manichéen, il s'agit, en effet, de montrer que la Loi ne doit pas être comprise sans la grâce, mais avec elle (*littera sine spiritu/littera cum spiritu*) ; le parallèle de *2 Co 3*,6 avec *1 Co 8*,1 « la science enfle, la charité édifie », avait en outre permis à Augustin de caractériser la Loi comme la science et la grâce

16. *Ep. 140*, 4,10, *PL* 33, 541-543.
17. *Ibid.* 5,13, *PL* 33, 543-544.
18. *Ibid.* 7,20, *PL* 33, 546.
19. *Ibid.* 14-31, 74, *PL* 33, 543-571.
20. *Ibid.* 4,11, *PL* 33, 542.

comme l'amour et de faire apparaître la nécessité de leur relation : la science sans la charité enfle, mais avec la charité elle édifie ; de même, la lettre sans l'Esprit tue, mais avec l'Esprit elle vivifie[21]. Dans cette interprétation, la grâce — qui n'est autre que l'amour — devient la clé des relations entre les deux Testaments[22].

Si l'on ajoute à cela le rôle déterminant de ce verset, compris comme principe herméneutique cette fois, dans l'histoire personnelle d'Augustin pour surmonter ses réticences à l'égard de l'Ancien Testament, et l'utilisation qu'il en fait pour penser le rapport des deux Testaments dans le *De doctrina christiana*[23], on comprend qu'Augustin y ait eu comme spontanément recours face à une hérésie qui mettait en cause également le rapport de l'Ancien au Nouveau Testament, bien qu'en un sens opposé. Le verset paulinien était apte à montrer la nouveauté de l'Évangile contre Pélage, tout autant que la complémentarité des deux Testaments contre les manichéens.

La querelle pélagienne va conduire néanmoins Augustin à découvrir de nouvelles richesses dans ce verset : l'exploitation de son contexte et de sa source (*Jr 31*, 31-34) va être l'occasion de thématiser l'intériorité de la grâce, qui est action justifiante de l'Esprit au plus intime du cœur de l'homme.

2. *Le commentaire augustinien de* 2 Co 3,*3 s.*

Voyons comment le commentaire suivi de *2 Co 3*,3 s. permet à Augustin de réfuter efficacement Pélage ; et, pour ce faire, analysons la logique du développement augustinien. Nous pourrons, dans un second temps, revenir au leitmotiv de l'œuvre pour saisir la profondeur de l'opposition entre Pélage et Augustin.

Resituons d'abord ce développement dans son contexte. Augustin s'efforce d'établir le sens véritable de *Rm 3*,20 : « nul ne sera justifié par la Loi devant Dieu » (8,14). Il a montré qu'on ne pouvait pas l'entendre au sens d'une justification par la volonté propre (9,15). S'attribuer à soi-même ses œuvres de justice est le contraire de l'attitude de piété et met le juif au même rang que le païen qui, tout en ayant connu Dieu, ne l'a pas glorifié comme Dieu (11,18 - 12,20).

Augustin introduit alors l'objection pélagienne essentielle : la Loi dont parle Paul en *Rm 3*,20 désignerait exclusivement la circoncision et les rites juifs (13,21). Ce qui revient implicitement à

21. Cf. *Contra Faustum*, XV, 8, *PL* 42, 311-313.
22. Cf. *ibid.* et XIX, 7-8, *PL* 42, 351-353.
23. *De doctrina christiana*, III, 5,9 - 9,13, *BA* 11, p. 350-359.

affirmer la valeur suffisante du Décalogue pour la justification. Le problème est alors le suivant : quelle est la différence entre loi des œuvres et loi de la foi ? entre l'Ancien et le Nouveau Testament ? La différence se situe-t-elle seulement dans un changement des rites ? (13,21 ; 25,42).

Après avoir montré que loi des œuvres et loi de la foi ont même contenu — l'une et l'autre disent : « Tu ne convoiteras pas » (*Rm 7,7*) —, il répond en situant la différence dans le mode d'action de l'une et de l'autre : « la loi des œuvres ordonne avec menace ce que la loi de la foi obtient en croyant » (13,22). Différence qui est en même temps articulation de l'une à l'autre : car la première montre ce qui est à faire et donc à demander à Dieu dans la foi : elle ouvre ainsi la voie à la seconde qui demande le don de Dieu et qui rend grâces.

Une fois le problème posé et la réponse proposée, Augustin va développer cette opposition entre loi des œuvres et loi de la foi, qu'il identifie à l'opposition de la lettre et de l'esprit. Dans un premier temps (14, 23-26), il cherche quelle est « la lettre qui tue » : contre Pélage, il montre, en s'appuyant essentiellement sur *Rm 7* et sur *2 Co 3*, qu'elle n'est pas seulement la circoncision et les autres observances juives, mais bien aussi le Décalogue et qu'elle désigne, dans le Décalogue, non seulement le commandement du sabbat, mais bien tous les commandements résumés dans le : « Tu ne convoiteras pas » (*Rm 7,7*).

Un deuxième développement (14,26 - 19,32) est centré sur la grâce : il s'agit de montrer, là encore contre Pélage, que le don de la grâce, tout en étant préfiguré dans le don de la Loi, en diffère et par son mode d'action et par ses effets. Par son mode d'action, car l'une inspire la crainte, l'autre suscite l'amour ; l'une porte sur les actes extérieurs, l'autre transforme l'homme intérieurement. Par ses effets également, car la première est un ministère de condamnation et de mort, tandis que la seconde justifie gratuitement et vivifie. Opposition qui, une fois encore, se révèle articulation et non dissociation : l'opposition véritable se situe plutôt entre la « Loi sans le secours de l'Esprit » et l'action de l'Esprit, qui donne d'aimer la Loi et de l'accomplir (19,32). La Loi n'est donc pas niée comme don de Dieu, mais ce don est à considérer dans une économie de salut plus large, où le don de l'Esprit vient mener à son achèvement le don de la Loi, laquelle n'est qu'un « pédagogue ».

Cette différence entre le don de la grâce, c'est-à-dire de l'« Esprit qui vivifie », et le don de la Loi, qui sans l'Esprit n'est que « lettre qui tue », est alors confirmée dans un troisième temps (24,39 - 25,42)

par le témoignage de *Jr 31*, 31-34, où la différence entre les deux Testaments est « établie par Dieu lui-même ». Le verset 32 est l'occasion de faire apparaître la véritable finalité de la Loi : faire rechercher la grâce, qui guérit la faute de l'homme ancien. Le verset 33 conduit Augustin à identifier « les lois divines écrites dans les cœurs par Dieu » à « la présence même de l'Esprit Saint » : cette présence est « le bien du cœur lui-même » et diffère des biens temporels et terrestres promis dans l'ancienne alliance (21,36). La récompense ne vient pas se surajouter : elle est le don de la justice, qui est l'œuvre de l'Esprit dans le croyant ; en bref, elle n'est autre que la participation à Dieu. Ce qui, là encore, semble une manière de critiquer, au moins indirectement, l'importance que Pélage attachait aux récompenses. Les versets 33-34 sont aussi commentés d'une manière qui marque une distance à l'égard de Pélage : Augustin souligne, en faisant appel à *1 Co 13*, l'écart qui demeure entre le renouvellement actuel et la perfection future (23,38 - 24,41). Le verset 34 permet en outre à Augustin de déterminer quels sont les bénéficiaires de la nouvelle alliance et de noter à ce propos contre Pélage la gratuité de l'élection, qui n'est nullement conditionnée par le mérite : prédestiner est plus que prédire, car Dieu fait ce qu'il promet, et ceci en faisant appel à *Rm 9*,11, dont nous avons vu le commentaire pélagien (24,40).

Au terme de ce double commentaire de *2 Co 3*,3 s. et de *Jr 31*, 31-34, Augustin peut conclure que la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament ne réside pas seulement dans le changement des sacrifices et autres sacrements, mais qu'elle implique également un mode d'action autre — « effrayer de l'extérieur » est autre chose que « faire les délices de l'homme intérieur » — et une récompense autre — Dieu lui-même, et non plus une terre. Le verset de *Jn 15*,5, « sans moi, vous ne pouvez rien faire », fait apparaître alors que les bonnes œuvres ne sont telles que par la participation à Dieu, plus précisément par le don de l'Esprit, qui meut l'homme intérieurement par l'amour (25,42). La justice de l'homme est donc une « œuvre divine », mais cela sans exclure la coopération de la volonté (cf. 5,7).

Nous pouvons revenir au leitmotiv de l'œuvre : l'analyse des textes pélagiens visés par Augustin et du commentaire de *2 Co 3*,3 s. dans le *De spiritu et littera* nous permet maintenant d'en saisir la portée. Ce qui est en jeu, c'est la nature de la grâce du Nouveau Testament que Pélage tend à identifier au don de la Loi. Les formules récurrentes du *De spiritu et littera* opposent, nous l'avons **vu, la doctrine qui enseigne, qui ordonne et qui menace, au don de**

l'Esprit qui répand l'amour, qui secourt et qui guérit. Cette opposition est donc celle de la Loi, qui enseigne de l'extérieur l'intelligence de l'homme, et de l'Esprit, qui par l'amour transforme intérieurement sa volonté. Cette formulation récurrente exprime une conception du rapport entre la Loi et l'Esprit bien différente de celle de Pélage et que nous pouvons maintenant préciser.

Augustin reconnaît certes avec Pélage que la Loi est bonne et que les préceptes sont utiles à celui qui les accomplit et salutaires, car on ne saurait avoir la vie sans les pratiquer (14,24). Mais il souligne aussi, et avec force, que la Loi accroît la puissance du péché : d'une part, parce que l'interdiction ne fait qu'augmenter la concupiscence ; d'autre part, parce que la connaissance de la Loi ajoute au péché la transgression (6,9 ; 14,25 ; 19,34). Toutefois ces effets négatifs de la Loi n'excluent nullement, bien au contraire, son rôle dans l'économie du salut, car, en convainquant l'homme de sa faute, elle lui montre son infirmité, son indigence et par là-même le provoque à rechercher la grâce qui, seule, lui permettra d'accomplir la Loi (9,15 ; 10,16 ; 13,22 ; 17,30). La conception augustinienne de la Loi est donc nuancée : la Loi est supprimée comme institution de salut, car elle ne peut guérir ; elle ne peut justifier, puisque, agissant par la crainte, elle fait de l'homme un transgresseur, sinon en acte — au cas où la concupiscence est plus forte que la crainte —, du moins par la volonté —, lorsque la crainte l'emporte (19,34) ; mais elle demeure comme obligation, comme norme de la vie chrétienne, tant et si bien que la grâce elle-même est comme mise au service de la Loi, puisqu'elle permet à l'homme d'accomplir la Loi (19,34 ; 29,51)[24].

Mais l'écart avec la pensée de Pélage se marque sans doute plus encore dans sa conception de l'Esprit. Cet Esprit qu'il nomme souvent « Esprit de grâce » (cf. *He 10*, 29, cité par exemple en 8,13 ; 9,15 ; 12,20 ; 27,47), Esprit vivifiant (cf. *2 Co 3*,6, cité en 4,6 ; 5,8 ; 19,32 ; 25,42, etc.) ou doigt de Dieu (cf. *Lc 11*,20, cité en 16,28), est avant tout celui qui répand l'amour dans le cœur de l'homme (cf. *Rm 5*,5, constamment cité), c'est-à-dire qui donne à l'homme d'aimer Dieu (cf. 28,49). Il attire à la justice, fait trouver de la douceur au bien et désirer la demeure de Dieu (3,5 ; 10,16 ; 14,26 ; 28,49). Il est la vie même de Dieu communiquée à l'homme, principe

24. Cf. J. PLAGNIEUX, « Le chrétien en face de la Loi d'après le 'De spiritu et littera' de saint Augustin », dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift M. Schmaus*, München, Karl Zink Verlag, 1957, p. 725-754 ; voir en particulier p. 730-736.

en lui d'un nouveau dynamisme intérieur, qui le libère et le guérit. L'Esprit, en effet, libère la volonté en donnant d'aimer à ne pas pécher et d'accomplir la Loi non plus par crainte comme des esclaves, mais par amour comme des fils (16,28 ; 17,29 ; 19,32).

Cette libération est indissociable de la guérison: le plaisir pris à la justice réunifie progressivement le vouloir intérieurement divisé par le péché, déchiré entre son attrait pour Dieu et la concupiscence; il lui rend par là son efficacité, car la division intérieure avait pour conséquence l'impuissance de l'homme à faire ce qu'il veut (30,52). En bref, l'Esprit opère une transformation profonde, une rénovation de tout son être, le sanctifiant et le justifiant intimement (16,28; 17,30). Ce dynamisme vivifiant qui l'accorde désormais intérieurement et comme «naturellement» (cf. 27,47) à la Loi le rend capable d'opérer des œuvres vraiment bonnes: car de la racine de la charité il ne peut rien sortir que de bon, alors que, sans la charité, il est impossible d'accomplir véritablement la Loi, puisqu'on l'accomplit par crainte, tout en préférant intérieurement ne pas l'observer si cela était possible. Le don de l'Esprit, qui répand l'amour, est donc indissociable du don de la justice (32,56). Il sauve et ce salut s'épanouit en l'homme en action de grâces (7,12; 14,25; 13,22).

Le don de la grâce ainsi compris est bien autre chose que le don de la Loi. La doctrine augustinienne, sans méconnaître la valeur de la morale, est aux antipodes d'un légalisme ou d'un volontarisme tout humain: c'est vraiment la présence de l'Esprit lui-même au cœur de l'homme qui est le nouveau principe de l'agir du croyant et qui est, en même temps déjà, les prémices de sa récompense, car elle le fait «vivre en Dieu, vivre de Dieu, source de vie et lumière par laquelle nous voyons la lumière» (22,37) et elle l'entraîne vers la vision face à face, où l'amour sera enfin total, ayant consumé tout reste de convoitise et ayant absorbé ce qui est mortel dans l'immortalité (36, 64-66). Les formules récurrentes du De spiritu et littera expriment donc une opposition profonde entre Pélage et Augustin.

3. Une compréhension différente du mystère pascal

Cette opposition s'enracine dans une compréhension différente du mystère pascal. Augustin explicite ce rapport essentiel à la croix du Christ en 29,50 : si vraiment, comme le dit Pélage, le don de Dieu consiste essentiellement dans la « lettre qui est devant l'homme, pour qu'il la lise, ou qui résonne à son oreille, pour qu'il l'entende », alors « le Christ est mort en vain » (*Ga* 2,20). Augustin revient

souvent, dans ses écrits antipélagiens, à cet enjeu ultime du débat : « réduire à néant la croix du Christ » (*1 Co 1*, 17)[25].

Il est légitime de se demander toutefois si cette présentation du pélagianisme ne trahit pas le Pélage des *Expositiones*. Il affirme, en effet, que c'est par la Passion du Christ et non par les cérémonies de la Loi que nous sommes sauvés (*S* 409, sur *Ph 3*,18 ; *S* 317, sur *Ga* 2,21). Il reconnaît également la grâce du baptême, qui apporte la rémission des péchés et supprime les effets de la *consuetudo* (cf. *S* 60, sur *Rm 7*, 24-25).

Ce qui importe ici, toutefois, ce sont les inflexions, même légères, dans la présentation de Paul, qui laissent apparaître l'orientation privilégiée de la pensée de Pélage. Un double aspect me semble à souligner : d'une part, la manière d'envisager les effets du mystère pascal dans le temps ; d'autre part, l'insistance sur le modèle que nous offre le Christ sur la croix. La mort et la Résurrection du Christ ont eu lieu une fois dans l'histoire générale du salut ; le baptême survient également une fois dans l'histoire personnelle du salut. Ces actes sont, semble-t-il, présentés comme achevés, plus encore comme statiques : Pélage ne souligne guère la contemporanéité effective du salut apporté par le Christ à chaque moment de la vie du croyant[26]. Il insiste seulement sur la nécessité pour le baptisé de se préserver désormais du péché ; la foi au Christ mort et ressuscité nous sauve « des péchés passés, non des péchés futurs » (*S* 82, sur *Rm 10*,8).

Corrélativement, le salut apporté apparaît comme une grâce définitive : Pélage parle souvent à l'indicatif de la vie après le baptême comme d'une vie où tous les péchés sont crucifiés, où la chair n'a plus de convoitise, où les baptisés sont morts au péché et ne pèchent pas (*S* 337 s., sur *Ga 5*,24 ; *S* 50, sur *Rm 6*,7). On peut donc parler d'*impeccantia* ; cela n'exclut pas toutefois que Pélage en parle également à l'impératif (*S* 53, sur *Rm 6*, 20)[27].

Cette manière d'envisager les effets du salut dans le temps n'est pas sans lien avec la place privilégiée donnée à la dimension exemplaire de la croix du Christ. Jésus a vaincu sur la croix pour nous donner un exemple de la manière de vaincre (S 461, sur Col 2,15), un exemple de la justice (S 47, sur Rm 5,16). Il importe toutefois de reconnaître

25. Voir, p.ex., *De natura et gratia*, 6,6 ; 7,7 ; 9,10 ; 19,21 ; 40,47.
26. Cf. H.H. ESSER, « Thesen und Anmerkungen zum exegetischen Paulusverständnis des Pelagius », dans *Studia Patristica*, 7, Berlin, Akademie Verlag, 1966, p. 443-461 ; voir ici p. 450 et 460.
27. Cf. T. BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala, Lundequitska Bokhandeln, 1957, p. 35-37.

à l'exemple, dans la pensée de Pélage, une force d'entraînement, tout comme à la parole extérieure[28], ce qui contraste avec la pensée augustinienne toujours portée à en dénoncer l'insuffisance et, par le fait même, à interpréter de façon trop restrictive la pensée de Pélage sur ce point[29].

Le mystère pascal prend une tout autre importance dans le *De spiritu et littera*. Il est vraiment la source de la grâce : ayant évoqué à l'aide d'*Ep 4*,8 la mort et l'exaltation du Christ, Augustin conclut : « si quelqu'un possède quelque chose, en voilà la source » (29,50). Le don de l'Esprit, qui survient cinquante jours après la mort et la résurrection du Seigneur, leur est lié intrinsèquement (16,28). La grâce est en outre à définir elle-même comme participation au mystère pascal grâce au don de l'Esprit, et cela à la fois pour l'homme intérieur et pour l'homme extérieur. Dès aujourd'hui, la grâce est rénovation de l'image de Dieu dans l'âme : « par le mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur sont figurés la fin de notre ancienne vie et le début de la nouvelle ; la suppression de l'iniquité et la restauration de la justice sont révélées » (6,10). Mais si cette œuvre divine s'accomplit d'abord dans l'esprit, elle s'achèvera « dans notre chair, qui parviendra à l'immortalité par la résurrection » (29,51). Cette participation au mystère pascal qui définit la grâce, Augustin la décrit également à l'aide du Psaume 102, qui évoque à la fois la guérison de l'âme de toute division intérieure et la résurrection finale de la chair (33, 58-59). La dimension intérieure de cette Pâque se vit comme un arrachement à la *cupiditas* et comme l'accueil de la *caritas* (4,6 ; 36,65) ; ou encore comme le passage de la crainte servile à la crainte filiale : « que ceux qui sont sous la Loi opèrent donc le passage, que d'esclaves ils deviennent fils, sans cesser pour autant de servir, mais qu'ils servent le Seigneur et le Père librement comme des fils, car c'est un don qui leur est fait » (32,56).

Si Augustin souligne la dimension intérieure de cette actualisation du mystère pascal dans la vie du croyant, il en note également le caractère progressif et inachevé ici-bas. Ce n'est que dans la vie éternelle que nous atteindrons l'entière charité : nous ne pouvons ici-bas qu'espérer la perfection future ; notre connaissance reste confuse et notre amour encore partiel ; même si le croyant ne se laisse plus guider par ses convoitises, il lui arrive encore de donner

28. Cf. G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1972, p. 116-125.

29. Cf. A. SOLIGNAC, art. ***Pélage et le pélagianisme***, dans ***DS*** **12, col. 2928.**

son consentement à quelque plaisir illicite (36, 64-65). Cet inachèvement augmente le désir de parvenir à la source de la vie et garde l'homme comme suspendu à la grâce de Dieu, qui seule peut pardonner ses torts et lui donner la justice.

En bref, la mort et la résurrection du Christ sont essentiellement pour Pélage un enseignement et un modèle, donnés de façon définitive ; pour Augustin, elles sont source de transformation intérieure et progressive du croyant, qui par l'Esprit est « incorporé au Christ » et devient capable grâce à cette incorporation d'accomplir la justice (29,50).

4. Deux anthropologies différentes

L'opposition de la lettre, qui « se borne à montrer » de l'extérieur, et de l'Esprit, qui guérit intérieurement le vouloir, renvoie de plus à deux anthropologies différentes. Le souci de Pélage est d'abord de préserver l'autonomie de l'homme face à Dieu. Le libre arbitre est la donnée de base, pour lui irrécusable, au nom de laquelle il rejette toute action de Dieu qui risquerait de mettre en cause cette indépendance. À ce souci, il faut lier ce qu'on peut appeler son « intellectualisme »[30] : il souligne de fait le rôle déterminant de la raison ; et ce n'est pas un hasard s'il ne conçoit pas d'influence directe de Dieu sur le vouloir, mais seulement sur la raison. On note en ce sens des glissements significatifs dans les *Expositiones*. Ainsi, à propos de *Ph* 4,13, « je puis tout en celui qui me fortifie », il précise simplement : « donnant l'intelligence ou fortifiant par sa doctrine » (*S* 414). De même, il commente *1 Th* 2,13, « ce que Dieu opère en vous qui croyez », en ajoutant deux mots seulement, fort significatifs : « par la parole ou par les signes » (*S* 423 s.). Cet accent mis sur la connaissance que Dieu donne à travers une parole ou des exemples extérieurs permet à l'évidence de préserver comme un espace entre l'individu et Dieu, sans nier pour autant apparemment la priorité de l'initiative divine[31].

La pensée augustinienne est fondée, à l'opposé, sur la relation constitutive de l'homme à Dieu. Il faut, si l'on veut être fidèle à son anthropologie, poser la relation avant d'en envisager séparément les termes : l'homme n'existe que par sa participation à Dieu ; de même il tient de Dieu toute connaissance de la vérité et toute béatitude. Dans cette perspective, on comprend sans peine qu'Augustin, à la différence de Pélage, donne priorité au vouloir sur l'intelligence,

30. Cf. T. BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius...*, cité n. 27, p. 24.
31. Cf. C.J. RYAN, « Pelagius' view of the nature of revelation », dans *Studia Patristica*, 18, cité n. 27, 1990, p. 184-189.

même s'il pense leur relation de façon complexe. L'importance donnée à la « délectation » dans l'analyse de la motivation permet de penser une compénétration intime de l'agir divin et de l'agir humain : l'attrait divin ne supprime pas l'adhésion libre et aimante du sujet, il la suppose bien au contraire. Ainsi « ce que l'âme possède et ce qu'elle accueille vient de Dieu ; par contre, accueillir et posséder, c'est de toute façon le propre de celui qui accueille et possède » (34,60). Le dernier mot toutefois n'est pas dans cette réciprocité du don et de l'accueil, mais dans le mystère de la prédestination divine, qui opère la volonté de croire en tel homme et en tel autre non... (*ibid.*). La priorité de l'initiative divine est posée dans sa radicalité, si mystérieuse soit-elle au regard de la raison humaine.

Cette présentation antithétique fait donc saisir deux cohérences différentes. On peut être sensible aux valeurs humaines défendues par Pélage ; il reste difficile de ne pas penser que sa présentation de la grâce réduit le mystère pascal et sa puissance de vivification au cœur de toute l'histoire humaine.

III. - Les deux exégèses augustiniennes de *2 Co* 3,6

Au début du *De spiritu et littera*, Augustin précise qu'il s'efforcera de « démontrer que ce que dit l'Apôtre, 'la lettre tue mais l'Esprit vivifie', ne vise pas les passages à sens figuré (*de figuratis*), bien que cette interprétation soit également convenable ici, mais plutôt la Loi en tant qu'elle interdit ouvertement (*aperte*) ce qui est mal » (5,7). Il reconnaît donc la valeur de sa première exégèse de *2 Co* 3,6, mais entend privilégier l'autre explication. Plusieurs motifs peuvent justifier ce choix : d'une part, l'étude plus approfondie de Paul lui a fait saisir que ce sens-là était plus conforme au texte paulinien ; d'autre part, Pélage, dans les *Expositiones*, interprète le couple lettre/esprit en fonction du couple loi/grâce et se montre plutôt réticent à l'égard de l'exégèse spirituelle, car elle risque d'affaiblir les commandements. On comprend alors que, pour réfuter efficacement Pélage, Augustin ait choisi d'admettre son interprétation, dans la mesure où elle était légitime.

1. La place faite à l'interprétation spirituelle dans le De spiritu et littera

La lecture du *De spiritu et littera* nous réserve toutefois un étonnement. On constate en effet que *2 Co* 3,6 joue malgré tout un

rôle, au moins implicite, comme principe herméneutique invitant à dévoiler le sens spirituel de l'Ancien Testament. De fait, l'interprétation spirituelle est développée à plusieurs reprises : à propos du sabbat[32] — ce qui engage Augustin à traiter du sens spirituel de l'Ancien Testament en général —, puis à propos des promesses de l'Ancien Testament.

Le premier développement concerne donc le sabbat. Augustin vient de montrer que la « lettre qui tue » ne peut désigner, dans le Décalogue, le seul précepte du sabbat (13, 24-25). On s'attendrait alors à ce qu'il ne s'attarde pas davantage à ce thème. Mais il y revient dans les paragraphes suivants (15, 27-28) et en propose une interprétation spirituelle : ce commandement, qui est le seul dans le Décalogue à être figuré, est à comprendre comme une figure de la sanctification, qui est l'œuvre de l'Esprit et par laquelle l'homme s'abstient du péché, c'est-à-dire de toute œuvre servile. Il est l'« ombre » (*in umbra figurae*), sous laquelle était voilé le don de la grâce ; c'est par la croix du Christ que s'opère le « déchirement du voile » (15,27).

À travers cet exemple du sabbat, on perçoit le rapport de l'Ancien Testament au Nouveau : « dans l'Ancien Testament, cette grâce se cachait sous un voile ; dans l'Évangile du Christ elle a été révélée selon une admirable convenance des temps. » Augustin précise alors, de façon plus générale, le rapport des deux alliances, en analysant à la fois leur concordance et leur différence (16,28 - 17,29). Il faut l'un et l'autre pour qu'on puisse parler de « figure » : sans concordance, on ne saurait établir de correspondance ; sans différence, on aurait seulement répétition et non accomplissement de la figure. La concordance concerne la séquence de la Pâque et du don de la Loi. À l'immolation de l'agneau pascal correspond la mort du Christ ; au don de la Loi au Sinaï correspond le don de l'Esprit à la Pentecôte. Les deux séries d'événements sont séparées, de part et d'autre, par cinquante jours ; par ailleurs, le don de la Loi et le don de l'Esprit sont l'un et l'autre manifestation du « doigt de Dieu ». La différence majeure touche la manière dont ces événements s'accomplissent : l'ancienne alliance s'accompagne de crainte, la Loi est écrite sur des tables de pierre et ne peut que condamner ; la nouvelle alliance, au contraire, s'accompagne

32. L'application de 2 *Co* 3,6, au sens littéral et au sens spirituel de l'Écriture est très souvent appelée, en d'autres textes, par la mention du sabbat ou des sacrifices : cf. *De utilitate credendi*, 3,9, *BA* 8, p. 226-229 ; *De doctrina christiana*, III, 5,9, *BA* 11, p. 350-351 ; *Enarratio in psalmum 64*, *CC* 39, p. 828-829.

d'amour; elle vient « s'écrire » dans les cœurs et les justifie intimement. Cette différence montre que le Nouveau Testament n'est pas répétition de l'Ancien, mais bien son « accomplissement » : seule la nouvelle alliance rend capable d'« accomplir » la Loi, comme nous l'avons vu.

Augustin développe également l'exégèse figurative à propos des promesses de l'Ancien Testament (21,36). La terre et les autres biens promis sont à comprendre comme des figures des biens spirituels, c'est-à-dire de la participation à Dieu, de sa présence au plus intime du cœur qu'évoque *Jr 31*,33. Augustin cite ici le Psaume 72 (22,37), auquel il avait déjà fait allusion dans la *Lettre 140* (5,13) : ce Psaume décrit, de fait, l'itinéraire qui mène de l'attente d'une récompense temporelle à celle d'une récompense spirituelle.

Ces développements convergent sur le point suivant : ce qui est figuré dans l'Ancien Testament, c'est précisément la *grâce*, que le Nouveau Testament « dévoile ». Ils viennent donc renforcer indirectement l'argumentation contre Pélage. L'exégèse figurative n'a de sens que si la vérité l'emporte sur ce qui la figurait : la grâce du Nouveau Testament est irréductible au don de l'Ancien Testament, même si celui-ci en était la figure.

Il faut noter une dernière occurrence du mot « figure » dans le *De spiritu et littera* (6,10). Le contexte est différent ; Augustin vient de citer *Rm 6*, 3-11, qu'il commente, en disant : « ... par le mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur sont figurés (*figuratum*) la fin de notre ancienne vie et le début de la nouvelle ; la suppression de l'iniquité et la restauration de la justice sont révélées. » La correspondance établie ici ne concerne plus le rapport de l'Ancien Testament au Nouveau, mais celui du mystère du Christ à la vie du croyant. Il y a toutefois un lien entre l'un et l'autre, car, si le propre du Nouveau Testament est d'« être écrit » dans les cœurs, alors nécessairement, c'est aussi dans les cœurs que pourra se lire le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. L'interprétation spirituelle comporte donc, outre l'interprétation de l'Ancien Testament par le Nouveau, le déchiffrement du Nouveau Testament dans le cœur des croyants.

Le retour à Pélage va nous permettre de préciser la portée de ces développements du *De spiritu et littera*. Pélage est partisan de l'exégèse littérale. On le voit, par exemple, dans son commentaire de *2 Co 3*,6 mais aussi de *Ga 4*, 21-31. L'allégorie paulinienne des deux femmes d'Abraham, figures des deux alliances, est l'occasion pour Pélage de préciser la « règle » (*regulam*) que Paul nous donne en matière d'allégorie. Paul, en effet, commence par établir la réalité

historique — Abraham a eu « de façon tout à fait véritable » (*verissime*) deux femmes — avant d'en dégager le sens allégorique. Par ailleurs, le fait choisi pour ce développement allégorique est un acte « conforme à la morale » (*honeste*), et non un péché. Pélage note ici le danger qu'il y a à chercher des « mystères » dans les fautes des patriarches, par exemple ; cela revient, en effet, selon lui, à incriminer Dieu soit d'ignorance, soit d'impuissance (*S* 328 s.). Ces remarques peuvent viser la pratique exégétique de bien des Pères de l'Église, à commencer par Ambroise et par Augustin lui-même, qui fut libéré par l'interprétation spirituelle d'Ambroise du scandale que constituaient pour lui les fautes des patriarches.

Ce littéralisme de Pélage — qui n'exclut pas toutefois, à l'occasion, une exégèse typologique traditionnelle, par exemple à propos de *1 Co 10*, 1-11 (*S* 180-182) — n'est pas fortuit : il est en harmonie avec la priorité donnée aux préceptes évangéliques[33] et, plus généralement, avec son extrincésisme. Si, en effet, le mystère du Christ est présenté d'abord comme apportant à l'homme une doctrine et un exemple de façon tout extérieure, la perspective morale l'emporte sur la perspective mystique ; il ne saurait alors être question de découvrir l'inscription de ce mystère dans la vie intérieure de l'homme sauvé par le Christ, pas plus qu'on ne peut saisir dans sa profondeur la manière dont le Christ vient assumer, pour les accomplir, les actes des hommes de l'Ancien Testament, bons ou mauvais, qui le préfiguraient.

La réduction de la grâce du Nouveau Testament à la Loi s'accompagne donc logiquement d'une priorité donnée à l'interprétation littérale et d'une utilisation très restrictive de l'interprétation spirituelle.

2. *L'unité profonde des deux exégèses augustiniennes de* 2 Co 3,6

À l'opposé, dans la perspective augustinienne, il y a harmonie entre la conception de la grâce comme action de l'Esprit inscrivant le mystère du Christ dans le cœur de l'homme et la valeur donnée à l'interprétation spirituelle. En effet, si, dans le Nouveau Testament, le « doigt de Dieu », c'est-à-dire l'Esprit, écrit directement dans les cœurs et non plus sur des tables de pierre, c'est à l'évidence aussi dans le cœur de l'homme que l'on doit pouvoir déchiffrer le mystère ; c'est dans la rénovation intérieure de l'image de Dieu en lui que celui-ci apparaît. Et il apparaîtra en plénitude

33. Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1985, p. 245-248.

dans la vision face à face où, comme le dit *1 Jn 3*,2, « nous lui serons semblables » (22,37). En bref, si la grâce est divinisation progressive de l'homme, le « texte » où se lit la révélation de Dieu n'est plus seulement un texte extérieur — comme les Évangiles écrits ou la Loi de l'Ancien Testament —, mais bien aussi et d'abord la vie même du croyant, qui participe à la mort et à la résurrection du Christ.

On comprend, dans cette perspective, la correspondance établie à plusieurs reprises par Augustin entre « Ancien Testament » et « vieil homme » d'une part, « Nouveau Testament » et « homme nouveau » d'autre part. « C'est par la faute de l'homme ancien, faute que les commandements de la lettre et ses menaces ne guérissaient pas du tout, que ce testament est dit ancien. L'autre est dit nouveau à cause d'une intervention nouvelle de l'Esprit, par laquelle l'homme renouvelé est guéri du vice ancien» (20,35 ; cf. 33,59). Pour Augustin donc, l'Ancien Testament — compris au sens de l'ancienne alliance, et non pas au sens du corpus de textes antérieurs à la venue du Christ —, concerne le vieil homme, tandis que le Nouveau Testament, c'est-à-dire la nouvelle alliance, concerne l'homme nouveau.

Or ce qui caractérise l'homme ancien dans la perspective augustinienne, c'est son emprisonnement dans la *cupiditas* ; l'homme nouveau, au contraire, est tel par la présence de la *caritas* répandue en son cœur par l'Esprit. C'est ici que s'unifient, au plus profond, les deux exégèses de *2 Co 3*,6 : l'interprétation sotériologique et l'interprétation herméneutique. En effet, si « la lettre tue », c'est, selon l'interprétation privilégiée par Augustin, parce que la Loi, loin de guérir la *cupiditas*, ne peut que l'attiser — comme le barrage qui renforce la pression des eaux ; mais c'est aussi, selon l'autre interprétation, parce que le sens charnel, qui consiste à prendre à la lettre un texte figuré, provoque lui aussi « un redoublement de passion sensuelle » (4,6) ; on le voit dans l'exemple donné du Cantique des Cantiques, mais aussi à propos des biens terrestres promis dans l'Ancien Testament, qui laissaient l'homme dans l'esclavage de la *cupiditas*, si leur véritable signification n'était pas perçue. De même, si « l'Esprit vivifie », c'est, selon la première exégèse, parce que, en répandant la *caritas* dans le cœur des croyants, il leur donne d'accomplir la Loi et donc d'être justes. Mais c'est également, selon la seconde interprétation, parce que le sens spirituel a pour fruit « une charité éclairée » ; il attache l'homme à Dieu pour Dieu lui-même et non en vue d'une récompense terrestre.

Il y a donc un lien entre les deux grandes exégèses augustiniennes de *2 Co 3*,6, bien qu'Augustin ne l'explicite guère. L'interprétation

sotériologique pense le rapport de la lettre à l'Esprit en termes d'accomplissement: accomplissement de la Loi par la grâce (cf. 19,34). L'interprétation herméneutique le pense en termes de dévoilement. Il était sans doute peu opportun de majorer ce deuxième aspect contre Pélage, car cela pouvait accréditer en quelque sorte l'idée que la grâce est d'abord une « doctrine », un enseignement. Toutefois, même sur ce point, le *De spiritu et littera* laisse entendre l'écart entre Pélage et Augustin ; car, pour Augustin, le dévoilement porte non sur les préceptes comme tels, mais sur la justification par le Christ: « ... il y a un voile posé, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, jusqu'à ce qu'on passe au Christ et que le voile soit ôté, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'on passe à la grâce et que l'on comprenne que c'est par lui que nous obtenons la justification par laquelle nous faisons ce qu'il ordonne » (17,30). Le dévoilement est donc inséparable du passage à la grâce et de l'expérience de la justification par le Christ. Augustin ne conçoit pas une action de la grâce qui porterait exclusivement sur l'intelligence, comme de l'extérieur. Si la grâce peut être dite « révélation » ou « dévoilement », c'est à condition de ne jamais perdre de vue que cette révélation a une dimension intérieure, qu'elle est immédiatement « attraction » et qu'elle s'accompagne donc de l'accomplissement de ce qui a été compris[34]. Ce n'est donc pas fortuit si Augustin, présentant son exégèse initiale de *2 Co 3*,6, souligne que l'interprétation charnelle nourrit la *cupiditas* et que l'interprétation spirituelle augmente la *caritas* : l'œuvre de l'Esprit est toujours de faire aimer et goûter ce qu'il donne de comprendre du mystère de Dieu.

Le rapprochement avec le *De doctrina christiana* peut nous permettre de conclure cette réflexion sur le lien des deux exégèses de *2 Co 3*,6, en évoquant le rapport étroit qui existe, selon Augustin, entre l'interprétation spirituelle de l'Écriture et la transformation du croyant par la grâce. L'une et l'autre se conditionnent mutuellement. L'Écriture tout entière a pour fin la caritas; l'intelligence véritable de l'Écriture ne peut donc qu'«édifier le double amour de Dieu et du prochain»[35]. Mais on ne peut accéder à cette compréhension sans vivre la Pâque, c'est-à-dire sans être purifié de l'orgueil et affermi dans la charité[36]. Il y a donc interaction entre les deux. C'est en

34. Cf. *Tractatus in Ioannis Evangelium 26*,5, *BA* 72, p. 496 : « Ista revelatio ipsa est adtractio » ; *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 13,14 - 14,15, *BA* 22, p. 80-87.

35. *De doctrina christiana*, I, 35,39 - 36,40, *BA* 11, p. 230.

36. *Ibid.*, II. 41.62. *BA* 11, p. 332-334.

lui-même que le croyant doit vivre le passage de l'Ancien Testament au Nouveau: Pâque qui ne sera achevée qu'au terme de l'existence terrestre. Car qui peut, en cette vie, se dire détaché de toute convoitise et vivant de la charité divine dans sa plénitude?

Conclusion

Le verset paulinien *2 Co 3*,6 joue donc un rôle central dans le *De spiritu et littera*: il récapitule, en quelque sorte, l'opposition d'Augustin à la doctrine pélagienne. Il lui permet d'abord de montrer que « la lettre qui tue » désigne bien le Décalogue, et non les seules observances juives — comme le laisse entendre l'exégèse pélagienne de *Rm 3*, 20-31. Il sert en même temps à dénoncer l'insuffisance de la Loi pour le salut; elle ne fait qu'« enseigner à l'homme ce qu'il doit faire », mais de l'extérieur; c'est pourquoi, loin de pouvoir le justifier, elle le condamne comme un « transgresseur ». Il en résulte que le don de la grâce ne peut se réduire au seul don de la Loi ou du libre arbitre; il est le don de l'Esprit, présence de la charité divine au cœur de l'homme, qui le transforme en l'incorporant au Christ et à son mystère pascal.

Cette « démonstration », qui applique *2 Co 3*,6 au rapport de la Loi et de la grâce, est l'axe majeur du *De spiritu et littera*. Mais elle n'exclut pas l'utilisation en sourdine de *2 Co 3*,6, comme principe herméneutique qui invite à déchiffrer le sens spirituel de l'Écriture: le Nouveau Testament est alors compris comme dévoilement de la grâce qui était cachée dans l'Ancien.

Les deux exégèses convergent dans la même opposition à Pélage: à son extrincésisme comme à son littéralisme. Elles se fondent, l'une et l'autre, sur une même compréhension du mystère pascal comme source de transformation intérieure et progressive de l'homme. Leur unité profonde est dans la perception d'une unique Pâque, qui mène chaque croyant de la *cupiditas* à la *caritas*, la première étant comme attisée par la Loi ou par l'interprétation charnelle de l'Écriture, la seconde étant au contraire l'œuvre de la grâce et le fruit d'une interprétation spirituelle de l'Écriture.

Dans cette perspective, le passage de l'Ancien Testament au Nouveau n'est plus perçu comme un rapport théorique seulement, mais comme le mouvement de toute une existence. Il n'est pas d'abord l'articulation de deux livres, il n'est pas davantage leur simple succession chronologique, car on peut compter parmi les héritiers du Nouveau Testament des hommes qui, tout en appartenant à une

époque reculée et observant de ce fait la Loi, appartenaient pourtant au Royaume de la promesse[37] — tel Abraham, par exemple. Le passage de l'Ancien Testament au Nouveau est d'abord et essentiellement la rénovation progressive de l'homme tout entier dans la Pâque du Christ. Il est l'œuvre de la charité divine, répandue en nos cœurs par l'Esprit, qui vient rendre possible notre divinisation. Le verset 8,6, du Cantique des Cantiques, «l'amour est fort comme la mort», est le verset qu'Augustin choisit souvent pour dire cet accomplissement pascal de l'homme dans la charité divine; il le commente ainsi dans l'Enarratio in Psalmum 121: «la charité elle-même met à mort ce que nous avons été, afin que nous soyons ce que nous n'étions pas[38]», c'est-à-dire qu'elle nous fait mourir au vieil homme, afin que nous devenions des hommes nouveaux et que nous soyons fils dans le Fils[39]. La grâce du Nouveau Testament est bien celle d'une nouvelle naissance.

F-92500 Rueil-Malmaison
61, rue du Général de Miribel

Isabelle BOCHET, S.F.X.
Centre Sèvres

Sommaire. — L'exégèse dominante de *2 Co 3*,6, dans le *De spiritu et littera* montre, dans une perspective antipélagienne, comment la Loi, qui enseigne l'homme de l'extérieur, le tue sans le don de l'Esprit, qui le transforme intérieurement par l'amour. Toutefois *2 Co 3*,6 est aussi utilisé de façon implicite comme principe herméneutique, qui invite à ne pas tout prendre à la lettre, mais à dévoiler le sens spirituel de l'Écriture. L'unité profonde de ces deux exégèses est dans la perception d'une unique Pâque, qui mène chaque croyant de la *cupiditas* à la *caritas*, la première étant comme attisée par la Loi ou par l'interprétation charnelle de l'Écriture, la seconde étant au contraire l'œuvre de la grâce et le fruit de l'interprétation spirituelle.

37. Cf. *De gestis Pelagii*, 6,14, *BA* 21, p. 460-465; *Contra duas epistulas Pelagianorum*, III, 4, 12-13, *BA* 23, p. 492-501.
38. *Enarratio in psalmum 121*, 12, *CC* 40, p. 1812.
39. Cf. *Tractatus in Ioannis Evangelium 65*, 1, *CC* 36, p. 491.